

Universidade Federal Fluminense
Programa de Pós-Graduação em Psicologia

Vanessa Diniz da Silva

O *gingar* de uma preta pela academia: contar histórias e experiências

Niterói
2022

Vanessa Diniz da Silva

O *gingar* de uma preta pela academia: contar histórias e experiências

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia na Universidade Federal Fluminense como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Psicologia. Área de concentração: Estudos da Subjetividade.

Orientadora: Profa. Dra. Cecília M^a Bouças Coimbra

Co-orientador: Prof. Dr. Izaque Miguel da Silva

Niterói

2022

Ficha catalográfica automática - SDC/BCG
Gerada com informações fornecidas pelo autor

S586g Silva, Vanessa Diniz da
O gingar de uma preta pela academia : Contar histórias e experiências / Vanessa Diniz da Silva. - 2022.
189 f.

Orientador: Cecília Maria Bouças Coimbra.
Coorientador: Izaque Miguel da Silva.
Tese (doutorado)-Universidade Federal Fluminense, Instituto de Psicologia, Niterói, 2022.

1. Processos de subjetivação. 2. Seletividade racial. 3. Racismo institucional. 4. Produção intelectual. I. Coimbra, Cecília Maria Bouças, orientadora. II. Silva, Izaque Miguel da, coorientadora. III. Universidade Federal Fluminense. Instituto de Psicologia. IV. Título.

CDD - XXX

Vanessa Diniz da Silva

O *gingar* de uma preta pela academia: contar histórias e experiências

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia na Universidade Federal Fluminense como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Psicologia.

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Cecília Maria Bouças Coimbra - Orientadora (UFF)

Prof. Dr. Izaque Miguel da Silva - Co-orientador (FAETEC)

Prof. Dr. Abrahão de Oliveira Santos (UFF)

Profa. Dra. Aline Ribeiro Nascimento (UFF)

Profa. Dra. Fabiane Cristina Albuquerque (UFG)

Profa. Dra. Vanessa de Menezes Andrade (UFF)

Niterói, 13 de setembro de 2022

Em memória de Beatriz Nascimento

*“A noite não adormece
nos olhos das mulheres
a lua fêmea, semelhante nossa,
em vigília atenta vigia
a nossa memória.*

*A noite não adormece
nos olhos das mulheres
há mais olhos que sono
onde lágrimas suspensas
virgulam o lapso
de nossas molhadas lembranças.*

*A noite não adormece
nos olhos das mulheres
vaginas abertas
retêm e expulsam a vida
donde Ainás, Nzingas, Ngambeles
e outras meninas luas
afastam delas e de nós
os nossos cálices de lágrimas.*

*A noite não adormecerá
jamais nos olhos das fêmeas
pois do nosso sangue-mulher
de nosso líquido lembradiço
em cada gota que jorra
um fio invisível e tônico
pacientemente cose a rede.”*

(Conceição Evaristo)

AGRADECIMENTOS

Agradecer significa manifestar gratidão, reconhecimento e recompensar uma gentileza a alguém. Foram muitos os gestos de carinho que recebi e que serviram de incentivo para novos *recomeços* da escrita, ao longo desses quatro anos. Adoecer e, ao mesmo tempo renascer para a ancestralidade, em meio ao caos global me faz intensificar ainda mais o sentido da palavra agradecer. Portanto, com reverência e gratidão me remeto àqueles que se foram e estiveram comigo nessa vivência enriquecedora, não sendo possível nomear todos neste momento:

Aos meus orixás pela força do renascimento na minha vida.

À Oshún pela proteção e amor durante esse labutar.

À minha mãe Joana e ao meu pai Antonio (Tunico) que me sopraram o dom da vida extravasado de melanina, afirmando a potência de se viver em família, sobretudo entre pretos (as). Obrigado por cuidarem de mim com tanto amor.

Ao meu irmão Glauber e à minha irmã Luana por darem mais sentido à minha vida nos momentos de dificuldades e alegria. A vida se torna mais especial com vocês!

Aos meus afilhados (as) Miguel, Duda e João que me inspiram a seguir, trazendo um colorido não só nos dias cinzentos. Somos uma família linda!

À minha família de Ifá, meu padrinho Paulo Vinícius que realizou os cuidados necessários para os meus caminhos que fizeram toda diferença para minha saúde física e mental.

Aos santeiros maiores e menores, às minhas madrinhas Bianca e Wanda Heloísa que cuidam do meu Ori, contribuindo para que meu corpo preto esteja devidamente alinhado ao propósito ancestral.

À minha analista pelo apoio nos momentos de angústia e decisivos para a conclusão desta etapa.

À Cecília, tão querida, que me acompanhou com leveza nos períodos mais delicados deste percurso, acolhendo minhas angústias e (des) ORI-entando as rotas colonialistas traçadas no meio acadêmico.

Ao professor co-orientador Izaque Miguel que apoiou as fugas possíveis, os novos rumos que produziram e deram mais força à esta pesquisa.

À Vanessa Andrade, querida amiga e malunga, com quem compartilhei a elaboração dessa escrita, e de tantos atravessamentos, reinventando maneiras de *gingar* em meio as lutas diárias e ao aquilombamento, no território acadêmico.

Ao grupo de orientação, Áurea, Paulinha, Joana, Tátia, Camila, Catarine, Zé Rodrigues, Alê, Thiago e Julia Gambetta, em especial, Aline Nascimento, que generosamente leu e

potencializou esse processo de criação, durante todo esse processo de escrita, compartilhando livros, artigos, alegrias e tensões de forma generosa e crítica.

Às amigas (os) que estiveram comigo: Cris Rocha, Isa, Carlinha, Andreza, Andressa, Nathália Pacheco, Paulinha, Sheyla, Livia, Edinéia, Bruna Furtado e ao amigo Rodrigo Souza, além de tantos (as) outros (as).

Aos professores da banca, Abrahão de Oliveira Santos e Fabiane Albuquerque, que com generosidade fizeram apontamentos fundamentais na qualificação para os caminhos aqui percorridos. Agradeço também aos professores que participaram da banca de qualificação, Luiza Rodrigues e Renato Noguera, que também contribuíram brilhantemente para o florescer deste trabalho. Gratidão!

RESUMO

O *gingar* de uma preta pela academia: contar histórias e experiências

Este estudo objetiva pensar um *corpo melanizado* a partir de sua própria realidade, tendo como mola propulsora sua permanência no espaço acadêmico, onde ele *ginga/ dribla* as práticas sociais de controle e de inferiorização. Discuto como surgem novos modos de subjetivação, mecanismos e condutas direcionados a determinados corpos pretos, atualizando a lógica racista e colonialista, na *Casa Grande do Saber-Poder*, tendo a cor da pele como um dos fatores determinantes para a seletividade racial. Ressalto como pontos principais deste trabalho: os desdobramentos da *autoetnografia* de uma preta em seu *ato de pesquisar*, bem como a implantação da política de ações afirmativas no Programa de Pós-graduação de Psicologia da UFF, em meio ao movimento de resistência e insurgência da Ocupação Preta contra a imposição da lógica eurocêntrica, presente ainda na academia.

Palavras-chave: Processos de subjetivação. Seletividade racial. Racismo institucional.

ABSTRACT

The *ginga* of a black woman through the academy: telling stories and experiences

This study aims to think of a melanized body from its own reality, having its permanence in the academic space as a driving force, where it swings/dribbles the social practices of control and downgrading. I discuss how new modes of subjectivation, mechanisms and behaviors directed to certain black bodies emerge, updating the racist and colonialist logic, in the “Big House of Knowledge-Power”, having the skin color as one of the determining factors for racial selectivity. I emphasize as key points of this work: the autoethnography unfolding of a black woman in her act of research, as well as the implementation of affirmative action policy in the Postgraduate Psychology Program at Fluminense Federal University, amid the Black Occupation resistance movement and insurgency, against the imposition of the eurocentric logic, still present in the academy.

Keywords: Subjectivation processes. Racial selectivity. Institutional racism.

RÉSUMÉ

Le *ginga* d'une femme noire à l'académie: raconter des histoires et des expériences

Cette étude vise à penser un corps mélanisé à partir de sa propre réalité, ayant comme moteur sa permanence dans l'espace académique, où il *ginga*/dribble les pratiques sociales de contrôle et d'infériorisation. Je discute de l'émergence de nouveaux modes de subjectivation, de mécanismes et de comportements visant certains corps noirs, mettant à jour la logique raciste et colonialiste, dans la "Grande Maison du Savoir-Pouvoir", avec la couleur de la peau comme l'un des facteurs déterminants de la sélectivité raciale. Je souligne comme points principaux de ce travail: le déroulement de l'autoethnographie d'une femme noire dans son acte de recherche, ainsi que la mise en œuvre de la politique d'action positive dans le programme de troisième cycle en psychologie de l'UFF, au milieu du mouvement de résistance et l'insurrection de l'Occupation Preta, contre l'imposition de la logique eurocentrique, toujours présente dans l'académie.

Mots clés: Processus de subjectivation. Sélectivité raciale. Racisme institutionnel.

RESUMEN

El gingar de una mujer negra por la academia: contar historias y vivencias

Este estudio tiene como objetivo pensar un cuerpo melanizado desde su propia realidad, teniendo como fuerza motriz su permanencia en el espacio académico, donde ginga/ dribla las prácticas sociales de control e inferiorización. Discuto cómo emergen nuevos modos de subjetivación, mecanismos y comportamientos dirigidos a ciertos cuerpos negros, actualizando la lógica racista y colonialista, en la Casa Grande do Saber-Poder, con el color de la piel como uno de los factores determinantes de la selectividad racial. Destaco como puntos centrales de este trabajo: el desdoblamiento de la autoetnografía de una mujer negra en su acto de investigación, así como la implementación de la política de acción afirmativa en el Programa de Posgrado en Psicología de la UFF, en medio del movimiento de resistencia y la insurgencia de la Ocupación Preta, contra la imposición de la lógica eurocéntrica, aún presente en la academia.

Palabras clave: Procesos de subjetivación. Selectividad racial. Racismo institucional.

SUMÁRIO

PARTE I - Introdução.....	12
1.1 Africanização através da escrita.....	12
1.2 Como cheguei ao presente tema?.....	21
1.3 Um corpo preto como campo de pesquisa.....	23
1.4 Que corpo melanizado é esse?.....	62
1.4.1 Mãos.....	62
1.4.2 Entrepernas.....	63
1.4.3 Olhos.....	64
1.4.4 Cabeça.....	65
1.4.5 Pesquisa-dor.....	67
1.4.6 Nádegas.....	68
1.4.7 Medo.....	71
PARTE II - Metodologia.....	90
2.1 A autoetnografia e as pisadas firmes no ato de escrever.....	90
2.2 Como <i>gingar</i> na academia?.....	99
2.3 “Eu estou aqui, o que é que há?”.....	112
2.4 O Pré-vestibular Comunitário Lajense (PVCL) e a PUC-Rio.....	117
2.5 A especialização na UFRJ.....	123
2.6 O desgosto de Zuri.....	125
2.7 Adornar a alma, reinventar o corpo.....	129
PARTE III - Racismo institucional acadêmico.....	138
3.1 Cortes Real na vida: “a mãe preta e o elevador de serviço”.....	145
3.2 Uma Tarsila do Amaral popular: “pra Negra ficar no seu lugar”.....	154
3.3 Entre NÓS, lidando com a opressão racial: “Precisa-se de “mucamas acadêmicas”.....	155
3.4 Ocupação UFF preta e os antropofagismos acadêmicos.....	163
PARTE IV - Considerações finais.....	174
4. 1 “Saudação Malungo”.....	179
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	182

PARTE I - Introdução

1.1. Africanização através da escrita

*“Eles querem saber como faz pra chegar
Como foi, como é, se tem boi, quem que tá
Eu digo é nóiz, eu digo é nóiz.”
(Viva - Emicida, 2011)¹*

A proposta inicial desta pesquisa era analisar os processos de exclusão e a circulação urbana de mulheres refugiadas² que atuavam no comércio ambulante³ nas franjas da Central do Brasil⁴. Para isso, fui a campo e observei a chegada das mesmas naquele local com seus produtos e suas crianças. Em pesquisa de campo realizada entre dezembro de 2016 e março de 2017, em uma das calçadas mais movimentadas da região, percebi a presença de inúmeros estrangeiros, mas fui impactada enquanto mulher negra por aquele espaço habitado por mulheres indígenas da Guatemala, colombianas, bolivianas, congolezas e sírias. Mulheres de cor e invisibilizadas. Fiquei inquieta ao vê-las nas calçadas com tecidos, bolsas, misturas de cores vibrantes, diferentes línguas, olhares distantes, indumentárias de seus países, ocupando aquele espaço com seus saberes e sabores. Meu corpo se afetava a cada passo dado naquela calçada ao perguntar como elas haviam chegado ali: um dos principais acessos da “primeira” favela do Brasil, o Morro da Providência.

Enquanto pesquisadora, cada vez que ia ao campo de estudo, saía dali com diversos questionamentos e inquietações: Qual é a história do povo dessas mulheres? Que condições enfrentaram para chegar até o Brasil? Teriam sido alvo do tráfico humano? Foram desterradas ou se desterraram? Como foi produzido tal desterro? Como esses corpos circulam pela

¹ Esta tese possui a seguinte playlist com as canções que embalam esta escrita e aqui são citadas ou estão correlacionadas aos acontecimentos: Link de músicas da tese: <https://youtube.com/playlist?list=PLqSwK-oWJ2vhGE5RTHIldgzf5GjgW6s-A>.

² De acordo com o Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa (FERREIRA; ANJOS; FERREIRA, 2001), refugiar-se é se mudar de um lugar para outro mais seguro, lugar de proteção, ou ainda, o que emigra para um país estrangeiro por motivo de perseguição política, religiosa, étnica, entre outros.

³ O sociólogo Daniel Hirata (2015) assinala que o comércio ambulante, ou popular, apresenta dinâmicas diferentes quando realizadas por vendedores ambulantes nas ruas e nos espaços fechados chamados de mercados populares ou camelódromos.

⁴ A Central do Brasil é considerada como um lugar de alta periculosidade na construção sociocultural da população carioca (SANTOS; MOTTA, 2003). É um local que sempre foi representado culturalmente como um lugar do caos, da pobreza, da sujeira, da prostituição, dos cortiços, da dita periculosidade e ilegalidade (SANTOS; MOTTA, 2003). Ela está localizada na região do Centro e da Gamboa, no Rio de Janeiro, no entorno das estações de trens.

cidade? Que relação essas mulheres estabelecem com o Estado e suas margens? E trazendo para minha experiência enquanto mulher negra no território acadêmico, ainda estrangeiro para muitos de nós, estaria eu também vivendo o desterramento neste lugar onde o que vigora é o saber hegemônico, eurocêntrico?

Coloquei-me a pensar também sobre os meus processos de desterramento, uma vez que nós, enquanto povo preto, fomos arrancados de nossas raízes, ou seja, das terras africanas. O que se deu não apenas através do tráfico negreiro, mas, principalmente, pelas graves distorções e, mesmo, pela negação e o esquecimento forçado da memória do negro-africano. Abdias do Nascimento salienta que a elite brasileira sempre moveu esforços para impedir que o negro brasileiro pudesse assumir suas raízes étnicas, históricas e culturais, desta forma seccionando-os do seu tronco *familiar africano* (NASCIMENTO, 2019, p. 273). O autor declara que o Brasil voltou suas costas à África ao utilizar diversas estratégias contra a memória do negro-africano, produzindo profundas erosões e irreparável descrédito em diferentes campos de saberes. Nascimento formula o conceito *de quilombismo* que se trata de um movimento político dos negros brasileiros, inspirado na tradição africana, articulando diversos níveis de uma vida coletiva: trabalho, educação, relação com a terra para assegurar a realização completa do ser vivente (Idem, p. 290). Assinala que uma revolução quilombista é fundamentalmente antirracista, anticapitalista, antilatifundiária, anti-imperialista e anti-colonialista (Ibidem, p. 306).

Neste ponto, cabe considerar que quanto ao termo “desterrado (a)” me refiro aqui a um *desterro ancestral* que diz respeito a um modo de subjetivação colonialista no qual somos impedidos (as) de nos referenciar a partir de nós mesmos, fazendo com que vivamos sem forças, impossibilitados (as) de construir nossas próprias narrativas e, como efeito, colaboramos para o fortalecimento dessas subjetividades hegemônicas que visam nos humilhar, nos excluir e nos constituir a partir de um lugar de inferioridade em relação ao homem branco. Pode-se afirmar que a experiência encarnada no *desterramento ancestral* é também perpetuada pelo modo como a sociedade brasileira invisibiliza os processos subjetivos, que também são decisivos para pensar o lugar do negro diferente da lógica de uma supremacia européia. Embora pretenda aprofundar esse assunto mais adiante, farei desde já algumas considerações sobre esse tema.

Compreendo que o fenômeno do desterramento se dá, portanto, pela via da degradação do vivente – e inclusive, se expressa na quantidade de corpos negros espalhados pelas calçadas da cidade –, evidenciando a existência de novas formas de violência que se utiliza de tecnologias mais aprimoradas direcionadas ao abatimento de nós negros (as) neste período de

pandemia do *Coronavírus* (SARS-CoV-2)⁵ ou COVID- 19, no início do ano de 2020. O que significa para nós andarmos pelas ruas e vermos que as calçadas estão sendo cada vez mais ocupadas pela população negra em situação de miserabilidade em consequência da propagação do referido vírus? O quanto isso traz de violência naturalizada e atualiza novas formas de gestão da perversidade? Qual mulher negra e pobre não é desterrada em tempos de pandemia?

Penso que o intercurso da pandemia tem operado para a atualização de novos modos de violência pela via do espetáculo da degradação dos corpos negros. Fica entendido que a qualquer sinal de fracasso de nós negros em meio ao colapso sanitário, há um lugar reservado para nós na sarjeta. No texto *Os condenados pela Covid-19 no Brasil: esboço para uma análise sobre o racismo e as novas formas de deixar morrer*, Deivison M. Faustino (2020a) problematiza que a disparidade existente entre a quantidade de casos de infecção e óbito de pessoas negras é 40% maior que a de brancos. A partir de um levantamento de pesquisas no campo da saúde, este autor atribui essa questão ao racismo, pois são as condições sócio-históricas de desigualdade que se apresentam como impedimento de acesso aos recursos de prevenção e tratamento por parte da população negra. Faustino salienta que o vírus é “democrático”, mas a sociedade brasileira não é.

A conjuntura da pandemia também favoreceu o acirramento das disputas de caráter eleitoral entre os governos estaduais e federais, resultando na elaboração de protocolos de prevenção à COVID-19 pouco eficazes para a população negra e pobre. Isto evidenciou a instabilidade governamental do presidente Jair Messias Bolsonaro (2019-2022), sobretudo no que se diz respeito ao Ministério da Saúde, tornando pública a pressão dos grandes empresários de diferentes ramos, interessados no afrouxamento das medidas de prevenção em prol do lucro na crise epidemiológica, lançando os brasileiros à própria sorte.

Trata-se da perpetuação histórica da exclusão sociorracial brasileira orquestrada por um movimento político fascista que está a serviço do genocídio da população negra, indígena e pobre, fortalecendo a segregação racial. É aquilo que o rapper Emicida fala na canção

⁵ O COVID-19 é uma doença infecciosa causada pelo novo coronavírus (SARS-CoV-2) e tem como principais sintomas febre, cansaço e tosse seca. Algumas pessoas desenvolvem a evolução mais severa da doença, apresentando quadros de complicações respiratórias, dentre outras comorbidades clínicas, podendo vir ao óbito. O COVID-19, declarado pela Organização Mundial de Saúde (OMS), produziu em janeiro de 2020- e continua produzindo - uma das maiores crises sanitárias de caráter mundial nas últimas décadas. Isto trouxe consequências psíquicas, também político-econômicas para a população de um modo geral, sobretudo, para a população negra e favelada, por conta da precariedade do acesso aos insumos previstos nas recomendações da OMS, tais como: isolamento social, o uso de máscaras, higienização das mãos com álcool 70%, ou água corrente, etc. Até o presente momento, embora com a aplicação da vacina a contaminação continua em muitos países que permanecem seguindo as orientações anti-contágio (ORGANIZAÇÃO PAN-AMERICANA DA SAÚDE, 2021).

Mandume: *antes de você me encher de tiro eu já morri várias vezes*; ou seja, para nós negros há um fenômeno operante nessa sociedade especializada em moer carne de gente negra, em que somos submetidos a exposição de inúmeras formas de sermos matáveis ou de nos deixarem morrer.

Esta questão será desenvolvida ao longo desta pesquisa, porém pensando a experiência do desterro de nós negros e negras no âmbito acadêmico, bolinando-as, ou seja, sacudindo-as na companhia de várias autoras negras, principalmente, Maria Beatriz Nascimento (1942-1995), historiadora, quilombola, intelectual, que pensou a História do Brasil a partir de uma perspectiva negra, dando ênfase a novas epistemologias que apontam para os processos de autonomia e especificidades históricas de homens e mulheres negras.

A escolha por Beatriz Nascimento, e por tantas outras autoras negras que trarei mais adiante, é resultado da proximidade com essa intelectual e militante, justamente pelo fato de que ela traz na sua escrita situações do seu percurso acadêmico análogas as que eu tenho vivenciado e compartilhado com tantos (as) colegas negros (as). Esta autora vai me servir como alicerce para afirmar que este estudo não se limita a discorrer sobre um percurso acadêmico particular, mas sim de uma análise acerca das engrenagens racistas que se atualizam, se aprimoram com o passar do tempo, e se expressam dentro das instituições, em particular nas Universidades, em prol do aniquilamento e silenciamento de nós negros. Cabe salientar que as contribuições de Beatriz sobre quilombo foram pouco aceitas na época, sendo repelidas até os dias atuais (NASCIMENTO, 2018, p.35).

Além disso, me interessa discutir esta perspectiva sobre a noção de terra, ou seja, de como a referida autora inaugurou uma nova forma de pensar os quilombos, entendendo-os e difundindo-os, enquanto sistemas sociais e políticos com valores próprios, contrapondo-se aos pensamentos dominantes daquela época. Beatriz traz em seu percurso a saída de seu quilombo familiar, o que tanto me ajuda a compreender os meus processos subjetivos na mudança para a cidade grande, uma vez que possuo uma relação íntima com a terra, no universo da zona rural. Foi a partir de uma lógica romantizada, seduzida pela promessa de conseguir melhores condições de vida que eu vim para a capital do Rio de Janeiro.

Nascimento dizia: *“estou sempre em busca de um território não-terra. Eu queria um quilombo não necessariamente aqui. Um quilombo onde eu sei, algum antepassado meu viveu”* (Idem, p. 26). Vale ressaltar que a relação do africano com a terra é fundamental em sua constituição, em sua luta por libertação e resistência aos sistemas de dominação. A relação com a terra, ou seja, o quilombo passa a ser a principal forma de resgate de sua existência, no contexto de colonização. Não por acaso, uma das práticas mais comuns de fuga

dos africanos era cometer suicídio comendo terra. No texto *Por uma história do homem negro*, a autora expressa toda sua tristeza e dor ao caminhar pelas ruas e ver a degradação da população negra naquela época. Ela diz:

Penso as vezes que talvez eu estivesse no meu continente de origem, se não tivesse havido uma revolução econômica dos brancos com o qual não tive nada ver até hoje, pois a maioria dos meus iguais permanece social e economicamente rebaixada, sem acesso às riquezas do país que construiu (Ibidem, p. 46-47).

Ajuda-nos a enunciar o quão doloroso tem sido testemunhar diariamente esse horror, esse holocausto negro que se acentua nesses tempos de pandemia, através do acirramento das desigualdades e da fome, apresentando a degradação e tantas outras formas de desterramentos do povo negro. Podemos aproximar isto com aquilo que Frantz Fanon⁶ nomeou em seu livro, *Pele negra, máscaras brancas*, como *desenraizamento*, a partir do qual o negro se vê disperso, confuso, condenado a ver suas histórias e experiências dissolvidas e obrigado a deixar de projetar no mundo uma antinomia que lhe é inerente (FANON, 2008, p. 26). Para o autor, o negro não é visto como “humano”, “o homem negro não é um homem, é um negro” (Idem, p. 26).

De certo, Fanon põe em cheque a maneira como entendemos o mundo; inclusive, é considerado um revolucionário em seu tempo, por mostrar quão brutal e destrutivo são os processos de colonização pelo qual passa o vivente negro. O autor afirma nesta sua obra que diante da violência colonial que transforma os corpos negros em objetos, só resta a violência revolucionária como antídoto. Embora tenha avançado e se reposicionado nas obras posteriores a *Pele negra, máscaras brancas*, afirmo aqui sua importância para esta escrita, salientando que as experiências do (a) negro (a) trazidas na obra fanoniana nos ajudam a problematizar a vivência intelectual do negro na academia. Por isso, Fanon estará dialogando com outros autores e autoras negras para pensar caminhos possíveis frente ao contínuo

⁶Frantz Omar Fanon nasceu em Forte de France, Martinica, região francesa no Caribe em 20 de julho de 1925, no seio de uma família de classe média. Em 1952, quando terminou o seu curso, Fanon escreveu a primeira versão da sua tese de doutorado em psiquiatria, a qual foi rejeitada por confrontar as correntes positivistas hegemônicas na área naquela época. Decepcionado, escreve então uma segunda tese que nomeou como: *Transtornos mentais e síndromes psiquiátricas em degeneração espino-cerebelar-hereditária*, um caso de doença de Friedreich com delírio de possessão. Após intensa discussão com a banca examinadora ele foi aprovado e pode seguir sua profissão. A revisão de sua tese rejeitada deu origem ao célebre livro *Peaunoire, masques blancs*, traduzido como *Pele negra, máscaras brancas*, livro que marcaria a história dos estudos sobre o racismo. Foi escrito quando o autor tinha 25 anos, porém publicado três anos depois. Apenas na década de 1990 a riqueza epistemológica do pensamento de Fanon obteve reconhecimento. No início do livro há algumas considerações que assinala que Fanon era “zangado por dentro e por fora”, e ele mesmo admite isso neste seu livro, dizendo estar irritado demais, por se sentir incompreendido (FANON, 2008). Essas informações foram coletadas do livro *Frantz Fanon: Um revolucionário particularmente negro* (FAUSTINO, 2018).

desterro, inerente à Universidade, tão hostil para nós negros. Como dizia Beatriz Nascimento (2018):

Devemos fazer a nossa História, buscando nós mesmos, jogando nosso inconsciente, nossas frustrações, nossos complexos, estudando-os, não os enganando. Só assim poderemos nos entender e fazer-nos aceitar como somos, antes de mais nada pretos, brasileiros, sem sermos confundidos com os americanos ou africanos, pois nossa História é outra como é outra nossa problemática (p. 49).

A autora apresenta com isso o que podemos tomar como formas de escapar a este desterramento, na medida em que busquemos nossas próprias referências que nos possibilitem nos aquilombarmos nos dias de hoje, construindo nossos quilombos simbólicos, entendendo que somos resultado de um mesmo processo de negros na diáspora. Como diz Anin Urasse⁷ (2018) “quilombo é terra e também transcendência. É um sentido de mundo. É até com quem eu escolho estar” (p. 23). Isto significa dizer que na medida em que adentramos às universidades, o movimento de aquilombar nesses espaços torna-se condição fundamental para retomarmos os pedaços da África em forma de escrita, no difícil exercício de tirar da própria escrita seu branqueamento, como salienta Vanessa Andrade⁸ (2019).

Como afirmar uma voz e uma escrita na Academia, sem os respingos da branquitude? Embora não tenha pretensão de aprofundar esta temática, faz-se necessário assinalar que nesta pesquisa o referido conceito diz respeito ao lugar que o “branco brasileiro” ocupa nessa sociedade, ou seja, à constituição da subjetividade do branco. Schucman (2014) assinala que o conceito de branquitude refere-se ao lugar do ser branco, o qual está ancorado em diferentes aspectos – histórico, cultural, econômico, etc. – marcados pelos privilégios que, sistematicamente, são dados a estes indivíduos. A branquitude traz consigo um

⁷ Manterei na íntegra a apresentação desta intelectual tal qual está em sua página virtual: “pan-africanista de orientação garveyista, mulherista africana, afrocentrada. Uma afrikana em diáspora em eterna busca de suas origens. Compartilhadora de pensamentos baseados nas leituras afrocentradas. Nada criei, sou só uma propagandista de ideias”. Disponível em: <https://pensamentosmulheristas.wordpress.com/author/tradutoresnegros/>. Visto em 10 de novembro de 2021.

⁸ Vanessa Andrade (2019), além de uma grande aliada na luta antirracista, é doutora em psicologia pela UFF, tendo participado fortemente das discussões em relação à inclusão de alunos (as) pretos (as) na pós-graduação da UFF. É fundadora do grupo de estudos preto Wakanda Imaralé, voltado para estudantes e profissionais de psicologia, problematizando o conhecimento hegemônico na formação em Psicologia. Em 2019, defendeu a tese *O Muleke e o Afrobetizar: Sankofa nos dias de destruição*, a partir da qual pensou o menino negro, discutindo as políticas de destruição que se configuram como um horizonte da morte na vida destes meninos e as práticas de memória Sankofa experimentadas no Afrobetizar: uma comunidade, com inspiração no quilombo e no terreiro de candomblé, que busca praticar o cuidado, em uma perspectiva africana, das crianças e adolescentes negros moradores da favela do Cantagalo/RJ. As considerações de Andrade estarão presentes ao longo desta pesquisa.

funcionamento hegemônico, a partir do qual o pensamento do branco e sua linguagem são universais, portanto dominam o campo da verdade, a partir do qual temos que sentir, agir, pensar, existir, entre outros. Pelo simples fato de ser branco, tem-se a garantia do acesso a múltiplos recursos simbólicos e/ou materiais, os quais são provenientes de um sistema colonialista e imperialista, que ainda se perpetua na contemporaneidade. A autora afirma:

Portanto, para entender a branquitude é importante analisar de que forma se constroem as estruturas de poder fundamentais, concretas e subjetivas em que as desigualdades raciais se ancoram (SCHUCMAN, 2014, p. 84).

Pode-se identificar que a Universidade, predominantemente branca, determina uma política abstrata de *rostidade* (DELEUZE; GUATTARI, 1997). Estes autores pensam o rosto para além de seu aspecto físico, definindo uma *rostidade* das coisas que nos são impostas influenciando nosso pertencimento. Para eles, a *rostidade*, ou seja, a imposição sobre o vivente de assumir uma face, foi disseminada pelo europeu branco. Portanto, os primeiros desvios da máquina abstrata da *rostidade* são raciais; o racismo procede da *desviância* e das variações em determinação da função do homem branco (p. 45). Isto justifica porque o preto, o amarelo ou qualquer um que se desvie do Rosto de Cristo, tal qual pensado pela branquitude, é tão facilmente detectável, tornando-se alvo da polícia e mesmo das políticas hegemônicas nas Universidades e em outras instituições, áreas de circulação da branquitude.

Como viver outros modos de subjetivação, uma vez que a Universidade tira de nós pretos (as) nossa expressividade, no sentido de que, para minimamente me fazer compreensível, preciso lançar mão da linguagem branca acadêmica que me foi imposta?

Naquela ocasião da construção do projeto inicial da tese, não sabia os rumos que a pesquisa tomaria. Contudo, os objetivos não estavam turvos, pois sabia que a escrita teria influências da minha experiência cotidiana nesta cidade, das leituras e dos encontros. Por isso, estabeleci inicialmente um paralelo daquelas mulheres da Central, espalhadas pelas calçadas, com a ocupação das quitandeiras, no século XIX, livres ou na condição de escravizadas de ganho⁹, as quais vendiam mercadorias, ou seja, “mercavam” gêneros alimentícios nos espaços públicos. Essas mulheres estavam inseridas em espaços de disputa e nos conflitos protagonizados pelo processo de modernização que incluía o disciplinamento da cidade

⁹ Essas mulheres poderiam vender seus produtos e dividir parte da rentabilidade com seus “senhores”. Muitas compravam suas alforrias com o valor que iam acumulando.

pautado em um projeto político autoritário, intolerante, excludente e genocida contra a população negra.

Com o fim da escravização e da monarquia, a República é fundada a partir da lógica de uma dita elite brasileira que destinou ao africano e ao negro brasileiro, a partir de sua condição de escravizado, à barbárie, tornando impossível a união em torno de paradigmas culturais complexos que poderiam se formar naquela nova conjuntura de sociedade (SLENES, p 66). Em seu *artigo*, “*Malungo, ngoma vem: África coberta e descoberta do Brasil*,”¹⁰ o historiador Robert W. Slenes¹¹ (1992) salienta:

Nessa situação, os agentes do governo tomavam todas as providências possíveis para censurar as informações sobre os planos de rebelião dos escravizados, a tal ponto de não finalizar às vezes a própria investigação. O terror não era apenas que os escravizados pudessem ficar insuflados à revolta, também receava-se que o pavor tomasse conta da população branca, como de fato aconteceu em 1848, em Indaiatuba, São Paulo, onde vários senhores e suas famílias simplesmente abandonaram as fazendas depois de indícios de que a revolta dos escravizados estava por eclodir (p 67).

O autor discute o contexto cultural sobre como os escravizados teriam criado, ao contrário do que se pensava sobre a “barbárie”, novas solidariedades através da palavra, mesmo com toda diversidade de suas línguas diferentes e comunicação entre si durante a travessia do Atlântico. Para Slenes, os africanos arrancados de suas terras e jogados nos navios negreiros perceberam que o entendimento da comunicação não ficaria apenas na “superfície das palavras, mas alcançaria significados profundos” (p.59). Assim, ele assinala que a comunicação entre os escravizados, durante o suplício da viagem para a Costa, não foi algo impossível, sobretudo, para além da palavra. No texto, o autor salienta que os escravizados, por exemplo, diziam “*malungo, ngoma vem*” que significa “*olhe aquele sol vermelho de tão quente*” para alertar a chegada do feitor ou do próprio “Senhor de engenho” para que todos pudessem trabalhar esforçadamente e evitar os castigos tão comuns em seu cotidiano. De acordo com Slenes a referida frase “*malungo ngoma*” tem raiz lingüista bantu - *ngoma* significa tambor feito de tronco de árvore oca, utilizado para acompanhar as danças como o jongo, por exemplo, e, *malungo*, por sua vez, quer dizer “companheiro de barco ou de sofrimento”. Assim, isto era considerado uma estratégia de alerta em forma de código para

¹⁰ Artigo publicado na Revista USP (12) 48 -67. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/25575/27317>.

¹¹ Professor colaborador do Departamento de história da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) atua na pesquisa sobre demografia da escravização, História social da África e do Brasil, Brasil Império, dentre outros assuntos referentes a esta temática.

que todos (as) que estivessem na plantação pudessem dançar/ trabalhar em ritmo mais acelerado, uma vez que este aviso era cantado em versos de jongo.

Conforme Slenes (1992), o negro foi associado à barbárie, ao medo e à rebelião, motivo pelo qual se justificava sua não acessibilidade às condições de dignidade; antagônicas ao regime escravagista. Alvarenga Filho (2010) discute em sua pesquisa de mestrado, *“A chacina do PAN” e a produção de vidas descartáveis na cidade do Rio de Janeiro: “não dá pé não tem nem cabeça. Não tem ninguém que mereça. Não tem coração que esqueça”*¹², que nesta cidade a vida da população negra e favelada é regulada a partir da gestão penal da miséria e, transformada em vida *descartável, sem valor*, passível de ser exterminada a todo momento. O autor assinala que:

Os escravos de ontem, os libertos miseráveis de hoje, são os indesejáveis, as vidas descartáveis, que ameaçam, pelo simples fato de viverem, a ordem imposta. Estes experimentam uma espécie de “cidadania negativa”, vivendo uma vida de bestas, vida de gado, que podem ser abatidas a qualquer momento (p. 106).

O cantor Lazzo Matumbi compôs uma canção intitulada *“14 de maio”*, referindo-se ao dia após a assinatura da Lei Áurea, em 13 de maio de 1988, em que retrata os atravessamentos do fenômeno da *cidadania dita negativa*, como assinalada por Alvarenga (2010):

*“No dia 14 de maio, eu saí por aí,
Não tinha trabalho, nem casa, nem pra onde ir
Levando a senzala na alma, eu subi a favela
Pensando em um dia descer, mas eu nunca desci”*

*“Zanzei zonzinho em todas as zonas da grande agonia
Um dia com fome, no outro sem o que comer
Sem nome, sem identidade, sem fotografia
O mundo me olhava, mas ninguém queria me ver”
(Lazzo Matumbi, 2019).*

Deste contexto acerca da construção do “lugar do negro” na condição social de marginalidade, fortalecida pelo Estado brasileiro, pós-abolição inconclusa, deriva o senso comum de que a vida dos brancos (as) valeria mais que a de nós negros (as).

Por isto, questiono se a partir do lugar de preta “acadêmica” precisarei recorrer a arte de “mercar” e ter que oferecer algo para sobreviver neste meio acadêmico? Existiriam

¹² Disponível em: https://app.uff.br/slab/uploads/2010_d_JoseRodrigues.pdf. Visto em dezembro de 2014.

mecanismos dentro da própria universidade que colaborariam para esse tipo de transformação de nossas vidas em *vidas descartáveis*, uma vez que historicamente fomos forjados (as) como *indesejáveis*?

O mercar aqui será entendido para além da relação entre compra e venda, devido ao seu peso enquanto ação política de desenvolvimento econômico que afetava diretamente a condição dos (as) negros (as). Foi mercando que as quitadeiras conseguiam comprar alforrias e garantir condições mínimas de existência e que muitos (as) de nós escapamos do controle do Estado de exceção.

1.2 Como cheguei ao presente tema?

Em uma daquelas visitas a campo, já no início de 2017, encontrei Adisa¹³. Ele estava em um dos locais mais marginalizados dali da Central: um galpão, o Mercado Popular Leonel de Moura Brizola, próximo ao túnel do Morro da Providência construído pelo então prefeito Eduardo Paes (2009-2017), após um incêndio ocorrido no camelódromo próximo ao Terminal Rodoviário Américo Fontenelle, onde o governo Paes pretendia construir a atual rodoviária destinada às linhas de ônibus intermunicipais. É comum ocorrer incêndios ditos suspeitos em locais de grande concentração de ambulantes que não se sujeitam às práticas de regulação do governo (COELHO, 2015)¹⁴. Muitos ambulantes perderam mais de 50% de suas mercadorias, incluindo os ambulantes refugiados que ali trabalhavam. Como Adisa, outros refugiados se viram obrigados a se direcionar para o Mercado Popular Leonel de Moura Brizola. Este local parece estar abandonado, pois há pouco fluxo de pessoas, pouca venda, tornando-se controverso em relação ao fluxo de pessoas que existe naquela região.

Voltando ao meu encontro com o Adisa, sei que ele é comerciante, negro, senegalês de pouco mais de 35 anos e, de algum modo, conseguiu inverter os papéis “entrevistador e entrevistado”. Foi assim que eu me deixei levar e ele foi se transformando em um homem bonito, com os olhos grandes e enigmáticos, voz carregada de tensão, os ouvidos atentos aos sons e preocupado com passos desconhecidos. Éramos confidentes. Minhas perguntas?

¹³ Nome fictício para preservar a identidade do meu “entrevista-dor”. Adisa é um nome masculino na língua *akan*, uma das mais faladas em Gana, e significa “nos ensinará”. Tal escolha deste nome se dá pela afirmação da africanidade existente neste encontro e, também, pela contribuição de Adisa para essa pesquisa (GELEDÉS, 2020).

¹⁴ Sobre o incêndio no mercado popular, na rua Uruguaiana, região do Centro do Rio de Janeiro, ver mais informações em: Disponível em <http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2015/10/incendio-atingiu-mais-de-150-boxes-de-camelodromo-no-rio-diz-prefeitura.html>. Visto em 28 de fevereiro de 2017.

Desmancharam-se. Só sei dizer que Adisa mora no Brasil há muito tempo, tem filhos, esposa e que faz parte de uma comunidade de refugiados na Baixada Fluminense. Cada segundo na presença daquele senegalês era único. Durante pouco mais de uma hora, ele me confidenciou o funcionamento dos mecanismos de controle do Estado no comércio de rua da região da Central do Brasil. Eu me senti inquieta ao ouvir aqueles relatos de violência, mas permaneci na prosa.

Em determinada altura do nosso diálogo, com um tom debochado, Adisa perguntou a minha nacionalidade e sorriu com minha resposta, retrucando “*you are not Brazilian. You are African*” (silêncio). Tal afirmação rasgou-me por dentro como uma flecha; me dei conta de que sou uma mulher negra em diáspora e que as transformações dos meus processos subjetivos em escrita na academia, ou melhor, para além dela, me deslocam para outros lugares que discutiremos ao longo desta pesquisa. Adisa sorriu para mim, afirmando que esse país pertence aos “indígenas” e que a África é a minha terra-mãe. Toda minha ancestralidade africana está registrada na minha carne; é por isso que Adisa me reconhece como inegavelmente africana.

Em *O Quilombismo: documentos de uma militância Pan-africanista*, Abdias do Nascimento (2019) salienta a urgência do negro brasileiro em recuperar sua memória que vem sendo agredida sistematicamente pela estrutura do poder há mais de quinhentos anos. O autor afirma que nenhum dos empecilhos que foram colocados para arrancar a memória do afro-brasileiro teve o poder de obliterar a presença viva da Mãe África, graças aos esforços dos irmãos africanos que se canalizam rumo a exorcizar as falsidades, distorções e negações que são desenvolvidas pelo sistema hegemônico para apagar a memória do saber dos povos de origem negro-africana. Fanon (2008) nos diz que a civilização branca, a cultura europeia, impuseram ao povo negro o chamado *desvio existencial* que promove por parte do negro uma luta desesperada para saber o sentido de seu pertencimento negro (p. 30).

Portanto, quando Adisa assinala que não sou brasileira, trata-se de um reconhecimento de que sou uma africana em um contexto de desterramento, de diáspora. Adisa me nomeia africana, um ato de insubmissão ao processo de colonização, mesmo que meus antepassados tenham sido arrancados das terras africanas, continuo tendo minha pertença em Mãe África. Adisa ajuda com que eu me transforme em um ser de ação. Como nos aponta Fanon (2008) para que isso aconteça é preciso “conduzir o homem a ser acional, mantendo na sua esfera de influência o respeito aos valores fundamentais que fazem um mundo humano, tal é a primeira urgência daquele que, após ter refletido, se prepara para agir” (p. 184).

As obras de Abdias (2019) também nos oferecem assaolho teórico que nos possibilita constatar que vivemos em uma sociedade anti-negra, anti-africana, cujas derivações dos processos de colonização se destinam a aniquilar tudo o que é negro, preto; exterminar toda nossa africanidade que se expressa através das tradições, dos cultos, das heranças culturais, dos costumes, das vestimentas, dos saberes e ensinamentos, e a partir de tantos outros modos de existir.

1.3 Um corpo preto no campo de pesquisa

Assim, nesta tese as inquietações de ordem ético-político e social são matérias primas do conteúdo desta pesquisa, narrando histórias da minha realidade, correlatas às de tantos negros (as), sobretudo, as relacionadas ao meu percurso no espaço acadêmico. Esta escrita é, portanto, elaborada a partir dos desdobramentos subjetivos do ser negra acadêmica, no contexto da Universidade. Penso, deste modo, meu corpo no campo de pesquisa, na contramão do saber hegemônico que postula a “neutralidade” como “método científico” de se fazer pesquisa. Coloco em análise meu corpo melanizado e os processos de subjetivações impostos a ele, principalmente, no espaço acadêmico.

Quero trazer com a expressão “corpo melanizado” um corpo preto marcadamente africano com pele escura, traços negroídes acentuados tais como: a boca, o nariz, a textura dos cabelos, etc., realizando uma análise das práticas e discursos que remontam sua subjugação ao processo diaspórico que tem como base a conjuntura histórica deste país, a partir da qual o lugar social do negro e africano está fixado na servidão. A partir das experiências¹⁵ vividas por esse corpo melanizado, e os de tantos outros autores, proponho pensar a presença do corpo negro para além das suas características biológicas, fortemente defendidas pela lógica colonialista existente na sociedade e no contexto acadêmico.

Fanon (2008) assinala que no mundo do branco, o preto simboliza o biológico, ou seja, o sexo forte, esportista, potente, selvagem, animal e diabólico, associações que foram inseridas na palavra *preto* que acumula fatos, que a fixa na genitália, e produz o negro como perigo biológico (p. 143 -144). Neste sentido, aqui entendemos que o fenótipo é um elemento principal, por meio do qual ocorre a construção social, cultural e subjetiva de um “corpo

¹⁵ O termo “experiência” que aqui me refiro está correlacionado com as contribuições de Grada Kilomba (2019), no que diz respeito ao ato de “escrever sobre a própria realidade, a partir do exprimir a realidade psicológica do racismo cotidiano, por meio de relatos subjetivos, de auto-percepções e narrativas biográficas” (p.29). A autora descreveu tal processo, ao escrever seu livro *Memórias da Plantação*, como uma forma de “tornar-se sujeito” ao escrever, pois não se trata apenas de descrever o racismo cotidiano ou de trazer à tona a reencenação de um passado colonialista, mas principalmente evidenciar uma realidade traumática vivida/experienciada (p. 29).

melanizado”. O sociólogo cubano Carlos Moore (2012) assinala que o racismo, desde seu início na Antiguidade, é um fenômeno político e econômico pautado na biologia, ou seja, antes de ser estrutural, é uma realidade sociocultural calcada no fenótipo (p.19). Moore baseou suas pesquisas etnológicas, analisando o impacto do fenótipo sobre as relações entre diferentes grupos raciais que surgiram no escopo da dita humanidade moderna. O autor analisa o papel dos “povos melanodérmicos”, ou seja, povos negros, e os grandes fatores responsáveis para que os mesmos continuem sendo o foco central para toda a questão relacionada ao racismo na história (p.31).

Corroborando com essa noção, Fanon (2008) cita um trecho do livro *Le préjugé de race et de couleur*, de Sir Alan Burns, por meio do qual afirma que:

Como a cor é o sinal exterior mais visível da raça, ela tornou-se o critério através do qual os homens são julgados, sem se levar em conta as suas aquisições educativas e sociais. As raças de pele clara terminaram desprezando as raças de pele escura e estas recusam a continuar aceitando a condição modesta que lhes pretendem impor (p.110).

Fanon dedica um capítulo de seu livro, *Pele negra, máscaras brancas*, para tratar do tema o “Preto e a psicopatologia”, sinalizando que o racismo opera em nossas vidas de forma nefasta a partir das torções do mundo branco. A partir disto nós negros (as) somos levados (as) a perceber nossas realidades através de experiências de preterimento, de indignidade e de desrespeitos por meio de condutas violentas, protagonizadas pelos brancos, que permanecem sobre os nossos corpos no contexto contemporâneo, ainda com os resquícios da escravização.

O “racismo utiliza como base o fenótipo”, prevalecendo ancorado nas múltiplas formas de opressão desde o autoritarismo do Estado por meio dos aparatos bélicos e tecnológicos apresentados pela política dita de segurança pública ao afloramento da lógica da subserviência tão bem fundamentada no período pós-abolição (MOORE, 2012). Da escravização ao fortalecimento de subserviência compulsória, por meio dos subempregos, subsalários, subvalorização, subhabitação, subcondições, entre outros. Ou seja, subsistências de corpos pretos e pobres que desceram dos morros, saíram da periferia, e agora estão presentes nas calçadas das ruas, nas sarjetas em resposta à questão econômica do país neste período pós-pandemia, revirando lixo à procura de comida, recolhendo resto de ossos, pés de galinha, compondo com a arquitetura cinzenta da “cor da fome” nos grandes centros urbanos.

A partir destas contribuições, entendemos que o fenótipo será um ponto de partida em torno do qual a Universidade irá organizar suas estratégias segregativas e discriminatórias em

direção a esses corpos, fazendo-nos sentir como *inexistentes* como nos diz Fanon (2008) “ao primeiro olhar do branco, sentimos o peso da melanina” (p.133), pois é a partir de regulamentos administrativos, ou seja, do *olhar* e do ordenamento do branco que se define quem entra ou sai dali. Inúmeras foram às vezes que meu corpo foi colocado em evidência e, simultaneamente, silenciado. Dizia-me uma professora da graduação: “*minha faxineira se parece tanto com você*”. A parença aqui referida dita como traço comum entre mim e a faxineira era a cor da pele que, a partir da qual, na concepção da referida professora, somos distribuídas quanto à nossa condição socioeconômica, pois pela lógica colonialista o lugar do preto/preta é subalterno em relação ao branco, mesmo que a aposta de adentrar uma instituição de ensino superior esteja em oposição a este tipo de imaginário social. O discurso intrínseco da professora tem como objetivo assinalar a manutenção de seus privilégios, seu senhorio sobre mim, mesmo no âmbito acadêmico de minha posição, neste caso intelectual, será produzida como inferior e/ou submissa. Este tipo de fenômeno evidencia como as fronteiras opressivas são estabelecidas através de discursos e práticas coloniais que nutrem as estruturas de dominação das instituições hegemonicamente brancas na realidade atual brasileira, estando associadas à predominância dos traços negróides.

Fanon (2008) afirma que “o branco quer o mundo; ele o quer só para si. Ele se considera o senhor predestinado deste mundo. Ele o submete, estabelece-se entre ele e o mundo uma relação de apropriação” (p.177). Por isso trago como questão central da minha experiência na Universidade, sobretudo algumas tensões existentes no processo de aplicabilidade das cotas na pós-graduação em Psicologia da UFF; uma vez que práticas racistas institucionais¹⁶ ocorrem para assegurar a hegemonia das perspectivas eurocêntricas do saber e, sistematicamente, desqualificar a produção teórica e política de determinados grupos.

Destaco como inquietação deste estudo alguns debates ocorridos nas reuniões de Colegiado¹⁷, em meados de 2016, acerca da implantação das políticas de ações afirmativas para o ingresso no mestrado e doutorado do Programa de Pós-Graduação (PPG) em Psicologia, da UFF. Naquele momento, o PPG não se abria apenas ao debate das políticas de inclusão das cotas, mas ao debate racial a partir dos desafios para nós negros do acesso à Universidade. Em suma, esta temática convoca a opinião de diferentes especialistas,

¹⁶ Almeida (2018) afirma a existência do racismo institucional na sociedade brasileira, ou seja, o fato das instituições serem hegemonizadas por determinados grupos raciais, que utilizam mecanismos institucionais para impor seus interesses políticos e econômicos, evidencia o poder como elemento central da relação racial. Para o autor, o racismo é dominação (p. 30 -32). Racismo institucional é fruto de operações discursivas, práticas cotidianas que reiteram a marginalização epistêmica da negritude nos países latino-americanos.

¹⁷ Formato de reuniões coletivas entre alunos e professores, cujo poder de decisão decorre de modo participativo, pois se acredita que os membros possuem poderes ditos igualitários.

intelectuais de vários campos de saber, para se manifestarem publicamente acerca dos desafios da implantação desta política pública. Porém, o assunto delibera determinadas produções discursivas, “polêmicas”, que são baseadas na polaridade dos status sociais, ser negro e ser branco, por parte dos brancos. Enquanto que para nós negros é um momento político oportuno para trazer as reivindicações em que nos encontramos implicados, problematizando as categorias analíticas construídas pela lógica hegemônica direcionadas a nós.

De acordo com Lélia Gonzalez (2018), “os efeitos do racismo e da supremacia branca no Brasil tem, sistemática e concretamente, invisibilizado, apagado e silenciado, no campo epistemológico, vozes destoantes ao seu projeto, além da subalternização e desqualificação das produções de conhecimento negras” (p. 27). Questiono como ocorrem as disputas políticas e teóricas acerca da expansão da entrada do negro na UFF, no PPGPsi? Quais políticas de extermínios são desenvolvidas tendo o corpo negro como alvo? Para quais lugares nossos corpos são empurrados quando entramos na universidade? Afinal, ao resistirmos de sermos levados à posição de objeto, quem iria ensinar?

Podemos traçar um ponto comum desta discussão com a percepção que a filósofa e escritora Sueli Carneiro (2005) traz acerca do conceito de *dispositivo de racialidade*, desenvolvido a partir das contribuições foucaultianas sobre a noção de *dispositivo*, que se manifestam na sociedade brasileira. A filósofa realiza uma análise acerca das conseqüências da operação das duas tecnologias, *viver e morrer*, por meio das quais emerge o dispositivo de racialidade/poder que se articula tanto com os procedimentos disciplinares do dispositivo que sujeitam as racialidades, quanto os processos de vitalismo e morte, nos quais elas se encontram inseridas (p.38). Tal conceito nos é caro, pois nos ajuda a problematizar os processos de exclusão e inferiorização de nós negros no contexto de disputa política e teórica, uma vez que através da noção de dispositivo de racialidade a autora desenvolve o conceito de *epistemicídio* que, segundo ela, está para além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados – negros, indígenas, dentre outros, pois trata-se de “um processo persistente de produção da indigência cultural: pela negação ao acesso à 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” (CARNEIRO, 2005, p. 97).

O debate sobre o *epistemicídio* coloca em questão o lugar da educação na reprodução de poderes, saberes, subjetividades que o dispositivo de racialidade/biopoder produz. Pode-se afirmar que nós negros (as) não estamos reivindicando com isso um lugar de erudição ou

excepcionalidade na produção de conhecimento, pelo contrário o objetivo é evidenciar a operacionalização das práticas epistemicidas difundidas na academia, afirmando nossa capacidade de escrever, produzir, pensar nossos modos de subjetividades negras.

Nesse ponto, as análises realizadas por Carneiro (2005), acerca da operacionalização racista das instituições brasileiras, através do dispositivo da racialidade, corroboram com as discussões realizadas por Abdias (2019) sobre a *intelligentsia nacional* que, de acordo com ele, é responsável pela cobertura ideológica da opressão através da teorização “científica”. Ele assinala:

Essa intelligentsia, aliada a mentores europeus e norte americanos, fabricou uma “ciência” histórica ou humana que ajudou na desumanização dos africanos e de seus descendentes para servir aos interesses dos opressores eurocientistas. Uma ciência histórica que não serve à história do povo de que trata está negando-se a si mesma. Trata-se de uma presunção científicista e não de uma ciência histórica verdadeira (p.287).

De acordo com o autor, naquele período, o negro brasileiro já compreendia que deveria combater as estruturas da sociedade capitalista-burguesa que bebiam dos pensamentos universalistas da Europa, cuja aspiração é o ideal europeu. Era propício debater a “ciência” que estava a serviço de mentores europeus, fabricando no campo das ciências humanas – sociologia, antropologia, história, entre outras - a inferiorização dos africanos e seus descendentes (p. 287). Segundo o autor, é preciso confrontar a “desonestidade científica”, ou seja, as mentiras, manipulações e distorções e pensar de que forma o mundo acadêmico ocidental vem tratando os povos e civilizações produzidas pela África.

Uma das facetas do dispositivo da racialidade é o epistemicídio e o que ele produz sobre o lugar da “excepcionalidade”, de nós negros, ancorado na lógica meritocrática por meio da qual se pretende neutralizar a organização coletiva do povo negro em prol do acesso às posições ditas de poder, de acesso aos direitos à saúde, de acesso aos espaços predominantemente brancos, como no caso das Universidades. Um bom exemplo disto foi a cerimônia ocorrida no Supremo Tribunal Federal (STF) para inserir a foto¹⁸ de Joaquim Barbosa, na galeria dos ex- presidentes da corte, em 2017. Na ocasião, o atual ministro do STF, Luís Roberto Barroso (2022), desculpou-se publicamente por ter chamado o ex-ministro

¹⁸ O referido material foi publicado pelo Jornal Jovem Pan, em 2017. A escolha pelo referido Canal de entretenimento, embora com posicionamentos contrários a esta pesquisa, foi o único que disponibilizou a fala do Ministro na íntegra. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=kjs0kViIh8g>. Visto em maio de 2022.

Joaquim Barbosa de “*negro de primeira linha*”, na inauguração do referido evento. Vale ressaltar que Joaquim Barbosa foi o único negro a ocupar tal posição na história da corte. Disse Barroso:

Primeira linha se referia, como intuitivo, a acadêmico. E a referência a negro era para celebrar uma pessoa que havia rompido o cerco da subalternidade, chegando ao topo da vida acadêmica. Contudo, manifestei-me de um modo infeliz e utilizei a expressão ‘negro de primeira linha’. Não há brancos ou negros de primeira linha porque as pessoas são todas iguais em dignidade e direitos sendo merecedores do mesmo respeito e consideração. Gostaria de pedir desculpas às pessoas a quem possa ter ofendido ou magoado com essa afirmação infeliz. Gostaria de pedir desculpas, sobretudo, se involuntária e inconscientemente, tiver reforçado um estereótipo racista que passei a vida tentando combater e derrotar (Luís Roberto Barroso, 2017).

Trazendo para esta discussão, pode-se afirmar que o referido ministro reproduziu no STF um estereótipo que está entranhado em diferentes instituições da sociedade brasileira, incluindo o meio acadêmico. Quando nós negros, como no caso do ex-ministro Joaquim Barbosa, adentramos esses espaços predominantemente brancos nos transformam em excepcionalidades. O que significa para a branquitude “dividir” o espaço da Academia com os negros (as), sendo este forjado para nós como o topo da ascensão social? Além desta fala perversa, devido a seu caráter segregativo e separatista, o que mais pretendeu preservar a imagem pública do ministro, chama atenção a dicotomia entre vida acadêmica e a certeza da subalternidade que nos circunda. Não por acaso, durante a declaração de Barroso (2017), um funcionário negro do STF serve uma xícara de algo no exato momento em que a voz do ministro estava embargada. Quantas violências somos obrigados (as) a suportar no percurso acadêmico para sermos classificados como negros (a) de “primeira linha”? Em qual “linha” estariam os outros negros brasileiros que não adentram o dito cerco acadêmico no imaginário sociocultural? Não é por que meus pais, meus mais velhos (as), amigos (as), meu povo de Ifá não entraram na universidade que devem ser tratados de forma "subalterna" nesta sociedade. Não estamos interessados nas classificações da branquitude, pois o lugar que eles naturalizam é o do negro servindo à dita elite branca e burguesa.

O saber sobre o negro consiste em uma prática discursiva de diferenciação social de acordo com a noção de racialidade, que inclusive permite a distinção social de cada vivente por discursos de raça. Logo, nos tornar um (a) negro (a) de “primeira linha”, conforme o imaginário social da elite branca, não significa que estaremos a salvo de qualquer situação humilhante, vexatória ou de subvalorização, pelo contrário. O branco faz questão de nos

lembrar que independente de nossas ocupações, posições sociais, conquistas, somos negros (as) reduzidos à cor da pele e atrelados a uma produção sociocultural de subserviência.

Outro ponto pertinente da análise deste fenômeno é a produção de subjetividade acerca do lugar do “preto único”, ou seja, da excepcionalidade. A experiência de sentir o (a) único (a) produz não apenas o sentimento de isolamento, solidão, sobretudo, em instituições geridas e hegemonicamente brancas. A excepcionalidade nos produz micro violências, nos expõe a múltiplas mortes subjetivas, ao desterramento, ao desenraizamento, pois necessitamos nos aquilombar para produzir coalizões, transformações dos espaços ditos eurocêntricos, entranhados de políticas de extermínio das quais somos os alvos. O caráter da excepcionalidade se manifesta de forma sutil na vida acadêmica – inúmeras foram as vezes em que fui convidada para participar da Semana de Psicologia ou “falar” em assuntos relacionados à população negra e aos processos de exclusão em datas ditas comemorativas no calendário nacional, fundamentado em uma lógica colonialista, tais como, 13 de maio (dia da abolição inconclusa) e o dia 20 de novembro (Dia da Consciência Negra), ambos feriados nacionais.

Geralmente, os referidos convites são forjados como “oportunidades” em que ficamos na condição de levar nosso conhecimento intelectual sem obter nenhum tipo de remuneração, se quer a passagem quando se trata de eventos presenciais. Recentemente, recusei um “convite” como professora visitante para dar uma aula no dia 13 de maio, na própria UFF, pois além de se tratar de uma atividade docente “não remunerada”, dita voluntária, o que a meu ver naturaliza um caráter de subserviência, eu não poderia escolher a data ou horário para realizá-la, tendo em vista que para isto teria um desprendimento financeiro significativo, pois eu teria que cancelar um dia inteiro de atendimentos no consultório.

Esses convites sempre são realizados nessas mesmas datas, com as mesmas temáticas o que garante o caráter de excepcionalidade em que nós negros, principalmente, no doutorado somos produzidos nos espaços de produção intelectual. Por meio disto, se garante a operacionalidade da Universidade enquanto uma *Casa Grande* do saber, onde o lugar do negro é reproduzido com o da Senzala – à serviço do branco. Como salientou Beatriz Nascimento (2018):

As manifestações preconceituosas são tão fortes que, por parte de nossa intelectualidade, dos nossos literatos, dos nossos poetas, da consciência nacional, vamos dizer, somos tratados como se vivêssemos ainda sob o escravismo (p.45).

Penso que nos tornamos um brinquedo na academia quando somos “ordenados” e, conseqüentemente, silenciados enquanto pesquisadores: *mude a forma discursiva, assimile o modelo europeu neocolonial de produzir conhecimento, cuidado com o que você fala, você nos deve a bolsa de pesquisa, volte a estudar português, esse autor não aprofunda essa teoria, aqui esse conceito é discutido de tal forma*, destituindo as potências do modo de pensar do negro e nos embranquecendo. Quando não somos lembrados da nossa condição de negros de modo pejorativo, nos retratam como brancos, como ocorreu com Machado de Assis, Virgínia Bicudo, Chiquinha Gonzaga, entre outros. Fanon (2008) assinala que:

O preto é um brinquedo nas mãos do branco; então, para romper este círculo infernal, ele explode. Impossível ir ao cinema sem me encontrar. Espero por mim. Espero por mim. No intervalo, antes do filme, espero por mim. Aqueles que estão diante de mim me olham, me espionam, me esperam. Um preto-groom vai surgir. (...) Apesar de tudo, recuso com todas as forças esta amputação. Sinto-me uma alma vasta quanto o mundo, verdadeiramente uma alma profunda como o mais profundo dos rios, meu peito tendo uma potência de expansão infinita. Eu sou dádiva, mas me recomendam a humildade dos enfermos (p.126).

Dito isto, afirmo que um *corpo melanizado* é um corpo em posição de luta e que, por sua própria entrada e presença no espaço acadêmico, produz tensionamentos, vertigens no modo hegemônico de se produzir conhecimento.

A socióloga Albuquerque (2017) assinala em seu artigo, *Meu corpo em campo: reflexões e desafios no trabalho etnográfico com imigrantes na Itália*¹⁹, que a tradição científica composta, predominantemente, por homens brancos e ocidentais, corrobora para a “descorporificação” da ciência a fim de fortalecer a produção de saberes ditos neutros e universais (p. 310). A autora aponta que esse tipo de “desconexão entre corpo e saber, ou mente”, entre “pesquisador e objeto de estudo”, contribui para que as produções científicas se perpetuem “sem corpo”. Isto se torna um desafio central a ser superado por nós que tencionamos esse tipo de poder político-teórico, com o objetivo de criar outras configurações de produção de saberes e tornar evidentes modos de conhecimentos que são/foram soterrados pela lógica epistemológica colonial. Nesse sentido, questionamos a quem é permitido pesquisar/ falar? Como ser imparcial em um espaço majoritariamente branco como o da Academia?

¹⁹ Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/141421/140857>. Visto em 16 de fevereiro de 2022.

Grada Kilomba (2019) afirma que o espaço acadêmico não é *neutro*, como qualquer outro, pois ali se trata de um espaço branco onde o privilégio de fala é negado aos negros (as) e aqueles (as) que destoam da hegemonia branca. Para ela, é neste espaço que são fortalecidos os discursos teóricos que produzem os (as) africanos (as) como subordinados absolutos ao sujeito branco (p. 50). A que serve tal neutralidade e universalidade, uma vez que o pensamento negro é invisibilizado nesses espaços acadêmicos? Se o pressuposto é de que o negro é impedido de falar neste espaço, o que tem sido ali produzido sobre ele? Como operam os dispositivos de impedimento de determinadas falas em um espaço que se nomeia como democrático, dito universitário? O que pretendem esses discursos? Quem pode ensinar?

Com isto quero apontar para a existência de uma prática excludente no contexto acadêmico que pressupõe a dominação e o controle por parte de um determinado grupo de teóricos sobre outro, desqualificando produções prático-teóricas a partir das quais surgem novas formas de pensar que são transgressoras das distorções produzidas pela “história única”, protagonizada pela supremacia branca (NASCIMENTO, 2018).

A psicóloga social Vanessa Menezes Andrade (2017) em seu artigo, *Jovens negros questionam a Psicologia*²⁰, identifica que:

Paradoxalmente a universidade sempre foi aberta ao negro. Sempre estivemos presentes nos corredores do saber como funcionários terceirizados, “negros invisibilizados” nas portarias, limpando as salas e os banheiros para o bom funcionamento da instituição. E ainda, na condição de “visibilizados” como objetos de estudo, material de pesquisa e de laboratório, sendo escarafunchados nas nossas comunidades, retalhados nas macas dos hospitais universitários, expostos nos diários de campo. Enquanto objetos, nossa negrura por muito tempo foi investigada e a ela atribuída a responsabilidade pela condição desumana a que estávamos condenados na sociedade (p. 56).

À medida que analisamos tais funcionamentos das Universidades, desvelamos a manutenção do privilégio branco de ensinar, de produzir pesquisas acerca da própria lógica social na qual está inserida. Aí se localiza o funcionamento das engrenagens do racismo acadêmico que se dá às escondidas, por isso a importância de sinalizar que o lugar produzido para nós negros institucionalmente não pode passar despercebido. Isto corrobora com o conceito de *negro vida*, cunhado pelo sociólogo Guerreiros Ramos (1995) que assinala que

²⁰ Artigo publicado na coleção de Volume III da ABRASPO, Psicologia, Direitos Humanos e movimentos sociais: capturas e insurgências na cidade. Disponível em: https://site.abraspo.org.br/wp-content/uploads/2021/09/colecao_encontros_volume3.pdf. Visto em janeiro de 2020.

cada vez mais nós negros temos assumido uma realidade elucidada por nós mesmos, o que nos tem permitido tencionar o lugar de objeto, “negro-tema”, de pesquisa do branco:

Há o tema do negro e há a vida do negro. Como tema, o negro tem sido objeto de escarpelação perpetrada por literatos e pelos chamados antropólogos e sociólogos. Como vida ou realidade efetiva, o negro vem assumindo o seu destino, vem se fazendo a si próprio, segundo lhe têm permitido as condições particulares da sociedade brasileira. Mas uma coisa é o negro-tema; outra, o negro vida (p. 171).

Aqui o saber e o fazer científico caminham na proximidade do meu corpo e, através dele rompo com a prática de ser descrita como objeto, resistindo àqueles que falam por mim e sobre mim. Logo, vou deixando de ser a “negra tema” e “enquanto eu escrevo, eu me torno a narradora e a escritora da minha própria realidade”, diferente da lógica da dita neutralidade pré-determinada pelo cientificismo eurocêntrico (KILOMBA, p, 28, 2019). Para isto, trarei alguns relatos das experiências no âmbito acadêmico e fora dele, as narrativas enquanto mulher negra, fenotipicamente preta e, sobretudo, apresentarei algumas memórias dos episódios racistas que vivi neste percurso. A questão fenotípica, ou seja, a concentração de melanina e os traços morfológicos possuem grande importância neste estudo, pois como já mencionado anteriormente entendemos que o racismo é fenotípico, como assinala Moore (2012).

É importante trazer para esta discussão a pesquisadora Grada Kilomba (2019) que analisa essa questão através da noção intitulada “*Política da pele*”, a partir do contexto europeu, discutindo sobre a importância da desconstrução lingüística, ocorrida a partir dos anos de 1980, acerca das terminologias coloniais como *the- Negro ou N-word* que hoje são abreviadas com o *N.* a fim de não se reproduzir uma linguagem colonial (p.17). De acordo com a autora, no contexto europeu, o racismo é *discursivo*. Ou seja, a autora aponta para uma perspectiva etimológica das palavras, sinalizando que no final do século XVIII, a palavra *N.* já havia se tornado um termo pejorativo que era utilizado para insultos, inferindo ao negro sentimentos de inferioridade e submissão diante de *pessoas brancas*. Kilomba assinala que *N.* não se refere apenas à *cor de pele*, mas toma a dimensão de uma associação de palavras racistas utilizadas pelo branco para oprimir o negro. Ela diz:

Nós nos tornamos a corporificação de cada um desses termos, não porque eles estão inscritos fisicamente na superfície de nossas peles e não porque eles são reais, mas por causa do racismo, que como mencionei é discursivo e não biológico; funciona através do discurso,

através de uma cadeia de palavras e imagens que se tornam associativamente equivalentes, mantendo identidades em seu lugar (p. 156 -157).

A referida autora assinala que possuímos um dilema teórico na língua portuguesa, pois o termo político Black, que seria de autodefinição muito utilizado pelos afroamericanos, é traduzido (a) para *negra/o*, e, embora este seja usado no contexto latino americano como um termo político, na referida língua, está atrelado a uma história de violência e humilhação. Kilomba (2019) salienta que o termo deriva da palavra latina *cor preta*, *Níger*, extremamente ofensiva, no contexto europeu, por se tratar de um termo usado nas relações de poder, entre Europa e África, direcionado aos africanos para definir um lugar de subordinação e inferioridade (p.17). Em suma, Grada Kilomba traz a noção de que somos empurrados (as) a nos tornar a “representação” daquilo que a sociedade branca designa para nós: o perigoso, o ameaçador, o marginal, o menor, o pivete, a barraqueira, etc.

No contexto brasileiro, Abdias Nascimento (2016), escreveu o livro “O genocídio do negro brasileiro” enquanto estava exilado na Nigéria, em torno de 1977, como contribuição ao Colóquio do II Festival Mundial de Artes e Culturas Negras (Festac)²¹, em Lagos, na Nigéria, recusando-se discutir as ditas classificações do negro no Brasil a partir da expansão das teorias no campo das Ciências Sociais (SANTOS, 2020). A obra de Abdias (2016) foi rejeitada pelas autoridades oficiais nigerianas e brasileiras, sendo aceita e publicada pelo Departamento de Línguas e Literaturas Africanas, da Universidade de Ifé, na Nigéria, onde lecionava como professor convidado. Porque os estudos do intelectual, artista, político e pan-africanista produziram tanto incômodo das autoridades daquela época? Porque, além de vivermos em plena ditadura empresarial militar, Abdias - que nunca foi como representante oficial do governo - rebatia veementemente a definição do brasileiro por *marca* (aparência), tão defendida pelos sociólogos e antropólogos, por conta da proposta de fabricar o conceito de fenótipo/genótipo, fortalecendo a idéia da miscigenação, da mistura entre as raças, de uma cordialidade entre brancos (as) e pretos (as), em prol da política de embranquecimento. A partir de uma coletânea de capítulos propositivos, o livro, escrito por Abdias (2016) possui embasamento crítico para a desconstrução de “mitos” culturais que consolidam a perspectiva de um país democrático, do ponto de vista racial. Ele diz:

²¹ O professor dr. em geografia pela Universidade Federal Fluminense, Anderson Luiz Machado dos Santos (2020) faz uma releitura da referida obra de Abdias para discutir a condição do negro no período da pandemia. Disponível em: <https://sul21.com.br/opiniaio/2020/06/o-genocidio-do-negro-brasileiro-uma-releitura-para-espacos-tempos-de-pandemia-por-anderson-luiz-machado-dos-santos/>. Visto em junho de 2020.

Um brasileiro é designado preto, negro, moreno, mulato, crioulo, pardo, mestiço, cabra – ou qualquer outro eufemismo; e o que todo mundo compreende imediatamente, sem possibilidade de dúvidas, é que se trata de um homem de cor, isto é descendente de africanos escravizados. Trata-se, portanto, de um negro, não importa a gradação da cor da sua pele. Não vamos perder tempo com distinções supérfuas (p.48).

Vale a pena sinalizar que naquele contexto de autoritarismo político do Brasil a operacionalização do colonialismo era cada mais a de dificultar o processo de pertencimento racial, por meio do qual nos autodeclararmos pretos (as), como estratégia de soterrar tudo o que era africano, tudo que exalava as memórias de mãe África. Atualmente, a conjuntura política retoma um profundo autoritarismo, como diz o rapper mano Brown “*separar por cor é coisa de branco, não de negro*”.

O aspecto que gostaria de enfatizar é que Nascimento (2016) nos advertia que ao controlarem os meios de comunicação, os brancos disseminavam conceitos, valores, crenças, falácias, desfrutando dos benefícios da lógica da dita democracia racial, a partir do exclusivismo do discurso – denominado por ele - “condutor básico de uma cultura e sua cosmovisão, a língua” (p. 54). Segundo ele, os brancos ao produzirem definições das palavras as carregam de efeitos negativos quando relacionadas aos descendentes de africanos, como no caso da palavra em português “negro” (p. 55). Como Kilomba (2019), o autor assinala que “*negro*” ao ser traduzido para o inglês – significa black, dark – traz uma carga negativa, tais como: maligno, hostil, tenebroso, fúnebre, circunscrevendo conotações pejorativas com uma intensidade da herança colonial.

Carneiro (2005) demarca, como já apontado, que o conceito de dispositivo de racialidade articula os processos de diferenciação dos modos de produção de vida e morte, tendo a “cor de pele” como fator de identificação do normal e a branquidão como sua representação” (p. 41). Portanto, o dispositivo consiste em organizar, classificar, nomear, regular e distribuir o negro na cidade e nos espaços, através dos discursos dos brancos sobre si próprios, a fim de preservar e manter seus privilégios. As concepções históricas e culturais são fundamentais para compreender a produção discursiva que o dispositivo da racialidade atualiza sobre distinguir negros (as) e brancos (as), atribuindo as fragilidades que os levariam à morte, à loucura, à prisão, ao apagamento, às vulnerabilidades, entre outros, a partir da norma - a branquidão.

O que isto nos revela em termos do funcionamento da sociedade brasileira? Que os traços fenotípicos, a exemplo da cor da pele, operam como reguladores da vida/ morte, para

além de uma demarcação notória dos discursos e das relações de poder, pois há uma operação que se manifesta também através da prática não discursiva, do silenciamento, uma vez que vivemos em uma sociedade que possui aversão à pele escura, na medida em que durante muito tempo negou a existência do racismo no país (CARNEIRO, 2005). Não é por acaso que as idéias do racionalismo foram tão difundidas neste país, construindo bases teóricas que futuramente servirão de inspiração para a construção daquilo que se convém chamar *de democracia racial*, a qual teve por escopo políticas de branqueamento racial. Um genocídio do povo negro, que se dá de maneira política, intelectual, física com a articulação de instituições e diferentes campos de saberes, pois além de limitar o crescimento da população negra através do fortalecimento da política de branqueamento, por conta da presença do sangue africano, promovia-se a subjugação sexual da mulher preta através da prática de estupro (NASCIMENTO, 2016, p. 80). Para que essas violências ocorressem de forma profícua, foi necessário estabelecer ao longo da história que a violação sexual contra nós pretas não tivesse reconhecimento enquanto uma prática criminosa. O que isto produz no imaginário social? Que nosso corpo é público, sendo legitimada qualquer manipulação de cunho desrespeitoso ou violento. Um corpo passível de atacado, bulinado, olhado, investigado, explorado devido ao teor de bem/mercadoria/ produto exportação, “apropriável”, forjado culturalmente por conta dos interesses mercadológicos.

Esta pesquisa, portanto, é atravessada por minha militância, meu engajamento político e intelectual, no que se refere à atuação como psicóloga em um serviço público de saúde, durante parte do período de doutorado. Componho as experiências vividas por mim não apenas na Universidade, mas no serviço de saúde pública, nas ruas, nos espaços de discussão político-teórica, problematizando os desdobramentos das questões relacionadas à minha formação acadêmica - o graduar-se psicóloga, mestre e doutora. Indico ao longo deste estudo as variações espaciais e temporais destes relatos para melhor colocar em análise os mecanismos colonialistas que dialogam com esta temática.

Também como já assinalado, as contribuições de Beatriz Nascimento (2018) são de extrema importância para sular esta escrita, pois ela aponta para uma prática anti-racista que se baseia na problematização das lutas diárias, extremamente violentas, vividas por nós negros (as) em um Brasil que durante muito tempo negou a existência do racismo. Beatriz Nascimento é uma autora que conheci tardiamente no período do mestrado, mas que se aproxima tanto das minhas lutas diárias, dos assujeitamentos, do modo didático como assenta suas produções, principalmente por elaborar uma escrita conectada com sua realidade e reivindicações. Também trarei situações que vivi no serviço de saúde pública, do Sistema

Único de Saúde (SUS), onde atuei como psicóloga, evidenciando práticas de subjugação e menosprezo sob as quais fui submetida, devido à minha aprovação no doutorado e que deixaram minha saúde mental à beira da implosão, parasitada pelo racismo. Discutirei essa questão de forma ensaística, por meio de relatos devido a intensa dor que algumas situações ainda me provocam.

Existem algumas razões para ampliar a discussão acerca do meu percurso acadêmico e meu campo de atuação como psicóloga, a principal delas é que nas diferentes instituições brasileiras há uma predominância, que orienta as relações sociais, de que os corpos brancos são majoritariamente os detentores de posições de poder na dita hierarquia social. É o branco que, geralmente, decide quem será aprovado ou reprovado em um processo seletivo na academia e, da mesma maneira, define quem será contratado ou demitido, no caso, do ambiente corporativo e/ou de serviços públicos. Nunca tive um (a) chefe negro (a) nos serviços de saúde, mental ou pública, onde trabalhei e também conto nos dedos os (as) professores (as) negros (as) que tive na pós-graduação, mas sempre trabalhei atendendo uma população predominantemente negra e pobre.

Atuei como psicóloga de uma Clínica da Família (CF), localizada na favela da Rocinha, no Rio de Janeiro, no período entre 2017 e 2019, quando concomitantemente eu recebi a notícia da aprovação no doutorado. Eu havia sido contratada um pouco mais de três meses antes, cumprindo 40 horas de carga horária, o que impossibilitaria cursar o doutorado, devido ao quantitativo de horas exigido pelo Programa. Logo, a possibilidade de cursar ou não o doutorado, naquele momento foi, conseqüentemente, atrelada à “autorização” de uma mulher branca, que na época respondia como minha “chefe”, “diretora” daquele estabelecimento de saúde. Vale ressaltar que aquele emprego se tratava de minha única fonte de renda no momento.

Naquela época, em 2017, o Rio de Janeiro estava sob a gestão do prefeito Marcelo Bezerra Crivella (2017 – 2020) que preconizava que a maioria das contratações dos profissionais de saúde ocorresse por meio da Consolidação das Leis de Trabalho (CLT), através do repasse de dinheiro público para as Organizações Sociais (OS). Eu havia sido contratada por uma daquelas OSs e embora houvesse um Ofício Circular, de nº 014/2016, da Secretaria Municipal de Saúde do Rio de Janeiro (SMS) direcionado às OSs, autorizando o “estímulo” e viabilização para capacitação e a educação permanente dos profissionais de saúde da Atenção Primária, ou seja, das CFs. Assim, era possível que o profissional de saúde de qualquer categoria pudesse cursar pós-graduações, sendo-lhe garantido o total de oito horas de sua carga horária para realizar essas atividades, principalmente as relacionadas à

especialização em Saúde da Família, Residência Multiprofissional e/ou Residência da Família e de Comunidade” (SMS, 2016).

Contudo, a criação do Ofício concedia a liberação dos profissionais atrelada à decisão e permissão prévia do gestor local. Vale ressaltar que meu doutorado no PPGPsi não correspondia aos critérios específicos exigidos no Ofício, pois não se tratava de uma formação em Saúde da Família, mas mesmo assim foi aprovado pelo fato de ser uma pós-graduação na minha categoria profissional e, principalmente, pelo desenvolvimento de uma pesquisa sobre o campo de prática naquele serviço e com aquela população. Por esse e outros motivos escrevi um total de quatro pré-projetos, mudando de assunto, sofrendo ao escrever cada um deles, pois embora fossem interessantes, não faziam sentido para mim, sobretudo, por se tratar de uma tese “por encomenda” - baseada em uma escrita compulsória. Entendo que a escrita precisa nascer das entranhas, intelectualmente assentada nos processos subjetivos que me atravessam.

Em suma, o que se objetivava com este Ofício era colocar em prática os acordos e convênios firmados entre a Secretaria Municipal de Saúde e as Instituições de Ensino Superior, onde esses profissionais fariam suas formações, *stricto* e/ou *lato sensu*. De acordo com o documento, o que se pretendia era “*desenvolver mecanismos de qualificação da força de trabalho para gestão e atenção em saúde*” dos profissionais de saúde, porém este tipo de “estímulo” nada tinha a ver com a nossa realidade de trabalhadores. A gestão governamental do município do Rio de Janeiro, do prefeito supracitado tinha o mesmo foco do governo anterior, de Eduardo Paes (2009-2017), de mostrar um Rio de Janeiro para o “gringo ver”, reformando pontos turísticos da cidade e produzindo precarização da saúde, sobretudo, com pagamento dos nossos salários constantemente em atraso, demissões arbitrárias através de perseguições políticas, a redução de profissionais, de um modo geral, faltava medicação, ferramentas para agendamento de consultas da população através dos sistemas de regulação, dentre outros. Uma das ações do referido prefeito foi o fortalecimento da operacionalização da Segurança pública baseado na entrada do Exército Brasileiro na favela da Rocinha, maquiando os problemas reais dos moradores que envolvia o saneamento básico, escassez do fornecimento de água, aumento da violência policial, entre outros. Abaixo apresento um fragmento de uma entrevista de Crivella sobre seu plano de gestão daquela localidade:

“Agora que o Exército está na favela, é hora de subir o morro para fazer consertos, reparos, obras e trocar lâmpadas. Vou conversar com meu time para, a partir de amanhã, receber líderes comunitários na prefeitura. É importante que a gente possa mobilizar o pessoal do setor de

conservação para fazer aquela obra que estamos devendo para a Rocinha. É a hora de aproveitar esse momento para fazermos um banho de loja na Rocinha.²²

(Marcelo Crivella, ex- prefeito do Rio de Janeiro, 2017)

Vale ressaltar que por se tratar de uma gestão de um “prefeito bispo”, oriundo da Igreja Universal, muitas de suas ações objetivaram fortalecer a dita “bancada evangélica”. Como por exemplo, o esquema de favorecimento de “fiéis” da igreja no Sistema de Regulação (SISREG), por meio do qual a população tem acesso aos atendimentos de saúde especializados e de extrema urgência. Além disso, nós trabalhadores de saúde vivíamos sob constantes ameaças de demissão, violências trabalhistas, por conta do vínculo precarizado das OSs, em virtude das tensões políticas entre os grandes empresários e a gestão Crivella (2016).

Em suma, nós profissionais de saúde que iniciamos nossas pós-graduações estávamos compondo parte de um projeto de gestão da saúde com base na relação mercadológica que se impunha naquele momento. Além da estratégia de estabelecer convênios e parcerias com as Universidades com o intuito de “formar”, “qualificar”, “preparar profissionais” de saúde, tornando nossa força de trabalho um produto, portanto, uma mercadoria, para atendermos com base em um modelo empresarial nos serviços públicos de saúde. Ao concluirmos uma pós-graduação, receberíamos aumento de acordo com nossas qualificações, reforçando mecanismos corporativistas em prol da efetivação dos processos de privatização atuantes nos campos da saúde pública, especificamente da saúde mental, por parte dos serviços geridos pelas OS.

Em sua tese, “Processos de privatização de saúde mental: o método da clínica como resistência”, Louzada (2018)²³ salienta que um modelo empresarial transposto para o Sistema de Saúde implica em uma “gestão preocupada com quantitativos, avaliação por produtividade, transformação do fazer do profissional em produtos quantificáveis” (p.47). A autora assinala que isto inscreve uma lógica de produção de objetos de troca que precisam ser consumidos, desejados e reproduzidos, sem nunca haver definitivamente saciedade dos mesmos.

Sendo assim, entendemos que o Ofício Circular forjava uma garantia do direito do profissional de saúde para realizar sua pós-graduação, pois o pré-requisito para sua “liberação”, além das exigências gerais serem relacionadas à formação no campo da Saúde da Família, era imprescindível que a pesquisa do aluno fosse sobre sua prática naquele território.

²²

Disponível

em:

<https://extra.globo.com/casos-de-policial/e-hora-de-aproveitar-momento-para-fazermos-um-banho-de-loja-na-rocinha-diz-marcelo-crivella-21865323.html>. Visto em maio de 2020.

²³ Disponível em: https://app.uff.br/slab/uploads/2018_t_WillianaNunes.pdf, Visto em janeiro de 2022.

Ou seja, a pesquisa/ estudo do profissional transformado em produto através da lógica mercadológica. A autorização era transformada em algo subjetivo, a depender do (a) gestor (a).

Neste sentido, no caso de uma negativa de tal atividade, o profissional de saúde poderia: ser demitido, pedir demissão para dar seguimento à sua vida acadêmica. Esse processo de solicitação envolvia uma reunião em que o profissional, quando este comunicava ao gestor sua aprovação na pós-graduação, solicitando autorização e arguindo sobre a importância de sua pesquisa para o Campo Científico. Ou seja, era preciso “convencer” ao gestor, reconhecendo seu poder de “aceitar”, sobre os “lucros” a serem recebidos a partir da pós-graduação em questão.

Além de mim, duas colegas brancas, com carga horária semelhante a minha, 40 horas semanais, haviam tido seus pedidos aprovados em seus respectivos mestrados profissionais, em menos de uma semana. Geralmente, esse tipo de resposta pode ocorrer no período de 24h ou uma semana, a partir da solicitação do profissional. Diferente das colegas, mesmo tendo minha resposta positiva no período de 72 horas, por email, ou seja, de modo documentado, tive muita dificuldade de ser “liberada” para realizar o doutorado, tornando-se motivo de tensão e muita ansiedade para mim.

Após um mês do início das aulas e depois de muito insistir, eu tive a liberação para a realização do doutorado e para a pesquisa. Com isto, precisei colocar a coordenação do departamento a par deste processo adocedor no ambiente de trabalho, pois tive que me ausentar das aulas obrigatórias. Inclusive fui impedida de fazer a prova de bolsa do doutorado por não ter sido liberada pela chefia do meu trabalho.

Vale colocar em análise o processo seletivo da UFF, no que tange a concessão de bolsas, pois a entrada no doutorado ocorre por meio de três etapas: aprovação do projeto de pesquisa, prova de línguas (que pode ser realizada mesmo posteriormente a aprovação) e, por último, a entrevista com o possível orientador. A prova de bolsas não é obrigatória e costuma ser aplicada no horário comercial, no período entre 8 e 17 horas, durante a semana. A questão é que muitas pessoas que trabalham enfrentam a mesma dificuldade de não conseguirem realizar a prova, pois não recebem liberação de seus respectivos empregos. O mesmo acontece com os candidatos que moram em outros estados, que dificilmente dispõem de condições financeiras para permanecer na cidade até a aplicação desta etapa tão fundamental para custear as despesas necessárias para a realização de uma pesquisa e, para complementar, os subsídios para a própria sobrevivência em uma cidade com o custo de vida tão caro quanto o Rio de Janeiro.

A justificativa para tal período de espera imposto pela gestora local, mesmo com a aprovação de sua gestora superior, era de organizar meus horários de saída para a pós-graduação de maneira que não interferisse nas minhas atividades. Porém, o que se pretendia era me submeter, subjugar a uma série de procedimentos criados para cercear minha circulação na Universidade, tais como, exigir o envio do meu pré-projeto para leitura e avaliação com o intuito de averiguar se correspondia aos pré-requisitos pedidos. Inclusive, eu era obrigada a apresentar a grade de horários das disciplinas, sendo estas avaliadas pela chefia para verificar a real necessidade de fazer as aulas daquele semestre. Regularmente eu era questionada quanto à pertinência dos assuntos propostos pelo Programa em relação à minha pesquisa. Alguns colegas que já estavam assistindo às aulas diziam desconhecer aquele tipo de prática, inclusive a colega que trabalhava comigo naquele mesmo local. Saliento que a autorização concedida e simbolicamente impedida era para que eu pudesse me ausentar do trabalho por oito horas semanais, durante o período completo de quatro anos do curso.

Uma questão que me deixou horrorizada foi quando a gestora me apresentou como uma de suas imposições que, obrigatoriamente, realizasse minha qualificação do doutorado no salão de reunião do serviço. O que prontamente respondi com negativa. Compartilhei tal questão com a orientadora que concordou que se tratava de algo absurdo.

Nos períodos de férias da UFF, eu era obrigada a renovar o tal “pedido”, pois poderia receber faltas, caso não justificasse que quando não estivesse tendo aula, estaria escrevendo, lendo, e produzindo material para a pesquisa. Ser liberada para fazer o doutorado, nos períodos de férias, era equiparado a não trabalhar, a ter “folga”. Lógica que me produziu como “enrolada”, “malandra”, associada ao imaginário cultural da “preta preguiçosa”, ou seja, aquela que não trabalha se não for vigiada ou mandada pela “patroa branca”. Mesmo funcionamento encontrado na Universidade acerca das produções de artigo, na relação professor/aluno em que estamos sempre sobre as ordens e a constante vigilância.

Como alguns colegas naturalizavam naquele lugar esses tipos de atrocidades, sentindo-se gratos pelo “paternalismo acadêmico” que eu questionava, comecei a sofrer perseguições, verdadeiros açoites simbólicos devido a minha insubmissão (NASCIMENTO, 2021). Era comum ouvir frases como: *“você tem andado com o nariz empinado por causa deste doutorado; Será que vou ter que te colocar no seu lugar?”* Estas falas circulavam de maneira recorrente no meu cotidiano, demonstrando como o branco naturaliza suas estratégias de regulação para cercear e/ou impedir a circulação do corpo preto nos seus espaços hegemônicos. Todo mundo entendia como arbitrário o modo como eu era tratada, mas devido ao acordo tácito com a branquitude, ninguém se opunha àquele tipo de tratamento. Pode-se

afirmar que aquele serviço estava em total consonância com os mecanismos utilizados no âmbito acadêmico.

A “ficha caiu” quando eu retornei das férias, em 2018, para o cumprimento das minhas funções. Realizei todos os procedimentos de entrada no serviço: registrei meu horário de chegada através do ponto eletrônico, verifiquei minha agenda de atividades daquele dia e me direcionei ao grupo terapêutico de mulheres que eu conduzia. Porém, isso não era suficiente para um corpo melanizado como o meu, mesmo que estivesse apta para cumprir as atividades prescritas no meu contrato enquanto psicóloga daquele serviço. Na metade do processo terapêutico, fui interrompida pela entrada abrupta da gestora que dizia que eu não havia “batido continência para ela” ao chegar das férias. Fiquei muda, pois parecia ser inacreditável o que eu estava ouvindo, na presença de tantas pacientes. Com isto fiquei aguardando o desdobrar da situação para entender o que se tratava como “continência”, ato inclusive utilizado por militares. Fui advertida de que eu deveria comparecer à sala da gestora para cumprimentá-la. As pacientes ficaram irritadas com a condução daquele diálogo, porém entenderam o que se passava enquanto um registro de opressão, de demonstração de forma deliberada de poder e de dominação política. A coordenadora pretendia me mostrar uma regra de conduta, na qual o lugar que o (a) negro (a) deve ser colocado (a) na relação com o branco, ou seja, demarcar sua dita autoridade/supremacia de mulher branca sobre mim. Nesta prática de menosprezar corpos negros, por meio de condutas arbitrárias que aniquilam sua liberdade ou firam sua dignidade, torna-se algo fundamental para torná-lo obediente, submisso por meio de criações de medidas que fixam seus deveres de forma subjetiva.

Ao elucidar tal situação a outras profissionais brancas, elas disseram desconhecer tal “protocolo”. Após vivenciar outras situações desta natureza, fiz tentativas de pedidos de transferências a fim de sair daquele lugar, com o objetivo de me preservar destas produções de insalubridades no meu cotidiano, por meio destas constantes violências, mas não obtive sucesso. Os pedidos eram todos recusados, embora as situações de humilhações ocorressem cada vez mais, não apenas comigo, mas com outros profissionais negros.

Uma saída para lidar com tal questão foi mercar, ou seja, oferecer como produto de troca, reuniões por meio das quais alguns profissionais fizessem cursos gratuitos na modalidade à distância, oferecidos pelo Ministério da Saúde. Embora isso me rendesse horas extras não remuneradas, era um modo de “apaziguar” e justificar minha “liberação” e, ao mesmo tempo, produzir um espaço de fortalecimento em que os demais trabalhadores, em sua maioria, agentes de saúde, pudessem pensar o funcionamento daquele serviço e sua condição trabalhista. Aprendi a utilizar o silêncio como estratégia de sobrevivência.

Todo semestre eu era submetida aos mesmos processos de liberação. Isto somado ao histórico progresso de entrada no meio acadêmico produziu em mim desinvestimento e desmotivação em relação à elaboração desta pesquisa. Assinalo que essas questões não possuem caráter individual, estou problematizando o funcionamento de uma lógica presente na sociedade brasileira acerca dos “cativeiros simbólicos” em que muitos de nós negros somos postos e aprisionados em subjetividades produzidas pelo capitalismo branco – acerca do que devemos falar, fazer, pesquisar, etc. Passos que são minuciosamente rastreáveis pelo olhar do branco em determinados territórios de posição de poder.

Vi-me obrigada a responder algumas das referidas exigências, pois sabia que mesmo que houvesse uma “permissão” para realizar o doutorado, ela seria concedida a partir de microviolências e humilhações. Eu passava noites em claro, perguntando o porquê de tantas tensões produzidas na minha vez de solicitar algo que era um direito meu? Constatei que esta situação era semelhante aos processos de minhas candidaturas aos departamentos de pós-graduação, para diferentes Universidades cariocas, no curso do mestrado, nos anos de 2010, 2013 e 2014.

Em 2019, momento de muitas demissões na área de saúde por conta da grande dívida do governo Crivella (2017 - 2020) junto às Organizações Sociais (OSs), fui demitida de forma arbitrária, pois se cogitava realizar cortes de gastos. Eu que já realizava uma carga horária reduzida, fui escolhida em detrimento de outra colega que possuía carga horária maior que a minha. A demissão ocorreu publicamente na presença de outros colegas, afirmando que minha saída era porque eu fazia doutorado e isso interferia no funcionamento do serviço. No mesmo dia, fui obrigada a assinar a carta de demissão. O caráter desrespeitoso desta demissão foi definido, pelos demais colegas, como perseguição ocasionada pelo racismo. Diziam para mim: *“você sabe o nome disso!?”* *“Sabe o que ocorreu com você?”* Um corpo melanizado não é autorizado a pesquisar, não é passível de ocupar certas posições de saber pela lógica eurocêntrica.

Assinalo que cada vez mais as Universidades têm realizado “alianças” com os serviços públicos de saúde, por meio dos chamados “mestrados profissionalizantes”, os quais entrelaçam serviços de saúde e campo acadêmico. Assim, o profissional deste tipo de curso é obrigado a cumprir uma carga horária, teórica e prática, de modo a não acarretar interferências em ambas as instituições. Neste sentido, a prestação de serviço passa a ser precarizada ao passo que o estabelecimento que oferece o campo de prática “lucra” com a interlocução com as universidades, pois isto envolve a possibilidade de fazer parcerias com professores, entre outros. Este tipo de mestrado é o mais aprovado e incentivado por aquele serviço público de

saúde, pois produzia uma atitude de apaziguamento entre os profissionais, pois estes estavam submetidos às decisões de ambas instituições, sendo raramente incluídos. Era comum acontecer reuniões entre gestor e orientador (a) de pesquisa sobre o tema de pesquisa, sem a presença do profissional.

De fato esta discussão se aproxima do que tenho pensado sobre o *modus operandis* que instaura os processos seletivos das pós-graduações, no campo das Ciências Humanas, que geralmente exigem que seus (suas) candidatos (as) tenham uma pré-disponibilidade para submeter seus estudos às possíveis alterações a fim de atender os interesses propostos pelo corpo docente daquele departamento. Isto não é colocado como pré-condição para facilitar a entrada do aluno na pós-graduação, mas, por vezes, ocorre que na realização de suas pesquisas os mestrandos/doutorandos (as) pouco se reconhecem enquanto pesquisadores, pois suas implicações, suas experiências são negadas, impedindo o fluxo livre da escrita, na medida em que esse processo é configurado por uma rigidez imposta pelos (as) orientadores (as).

Dadas as exceções, devo salientar que o Departamento de Pós-graduação em Psicologia da UFF, serve de exemplo, sobre uma saída possível para tal situação, pois tem realizado como prática o remanejamento do (a) candidato (a) para um orientador (a) que tenha maior “interesse” com o assunto proposto, mesmo que inicialmente o candidato tenha elegido outro professor. Outro tipo de estratégia de abertura do referido programa é o modo como a UFF legitima e valoriza o trabalho realizado em parceiras, através das chamadas co-orientações, a partir das quais o aluno pode ser orientado e também co-orientado de modo a enriquecer sua pesquisa.

Estas práticas nos ajudam a problematizar algumas iniciativas que tem ocorrido nos últimos processos seletivos para a pós-graduação em prol de uma Universidade menos homogênea no que tange à predominância de corpos brancos. Realizar uma pesquisa de mestrado ou doutorado é como construir uma casa, exige uma dedicação, muitas horas de leituras. Para além dessas questões mais objetivas, cabe sinalizar a dimensão do esforço subjetivo, psíquico que temos que empregar, pois determinados assuntos passam por nossos corpos, fazendo com que a jornada acadêmica aconteça de maneira muito mais árdua que o previsto.

Eu tentei três vezes o mestrado e fui reprovada em todas. A primeira tentativa havia sido no Departamento de pós-graduação em Psicologia da PUC-Rio, em 2010, onde inclusive, eu fui advertida pela professora para não me inscrever, pois ela necessitava de uma pesquisadora bilíngüe e com um perfil diferente do meu. Naquela época, eu fazia parte do seu

grupo de pesquisa como bolsista do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC). Resolvi insistir. O processo seletivo da referida universidade envolvia quatro etapas, nesta sequência: seleção dos projetos, prova específica com os temas relacionados às linhas de pesquisa do orientador, prova de inglês ou francês e entrevista, que eram todas eliminatórias. As provas não eram identificáveis, ou seja, não colocávamos nossos nomes. Meu projeto teve a maior nota ficando entre os primeiros selecionados; portanto, estava apta para a etapa seguinte na qual também fui aprovada, porém na prova de Inglês fui reprovada com 0,95 (de uma nota máxima de 1 ponto). Como seria diferente se já tivesse sido “marcada” com aquela “insuficiência” intelectual a mim atribuída? Eu havia ficado desolada, pois havia me dedicado muito com o apoio de outros colegas bolsistas, do curso de Letras e inglês, para fazer uma boa leitura técnica da prova de inglês, com possibilidade de responder às questões. Porém, a PUC-Rio, com este tipo de seleção de caráter eliminatório em relação à língua estrangeira, fortalecia uma exclusão sociorracial, pois assim como na graduação, aquele Departamento se utilizava de um aporte teórico de autores estrangeiros brancos que servia para reprovar determinados corpos e tornar mais homogêneo seu dito perfil de pesquisadores. Naquele grupo de pesquisa, por exemplo, não havia nenhum (a) mestrando (a) ou doutorando (a) negro ou indígena. Antes mesmo do resultado da prova de Inglês, fui chamada no corredor pela orientadora com o comunicado de que eu seria reprovada, pois deveria estudar mais português e inglês, pois minha escrita e leitura eram consideradas insuficientes naquele momento. Eu não entendia como então meu projeto de pesquisa havia sido aprovado com a nota máxima. A referida professora produzia discursos meritocráticos em prol das políticas de exclusão fortalecidas por aquela Universidade elitista, produzindo-nos como, intelectualmente insuficientes. Ao forjar uma preocupação sobre meu percurso profissional, a referida professora me incentivava a prestar concursos públicos para realizar atividades que não me exigissem tanto quanto aquelas associadas à escrita ou à leitura acadêmica. Outras colegas seguiram esta “ordem” e foram realizar concursos para os municípios vizinhos, entre outros. O que pode ser considerado como uma prática de remoção do corpo preto daquele território acadêmico, privilegiando corpos brancos como detentores do saber intelectual.

Saliento que havia ali uma política de segregação velada, por meio da qual foi construído um “perfil pesquisador (a) da PUC-Rio” que, ao reconhecer a presença de corpos pretos como o meu, os submetem à eliminação, de forma sofisticada e latente, em qualquer momento daquelas etapas do processo seletivo. Naquela época, uma das três vagas oferecidas foi preenchida por uma amiga branca, de classe média alta, filha de um americano, e outra pela esposa de um professor do mesmo Departamento.

Depois de um longo processo de luto, devido às humilhações que sofri, decidi que não tentaria mais o mestrado. Resolvi sair da PUC-Rio, pois naquele ano já havia concluído a graduação e permanecia na pesquisa como assistente técnica. Assim, devolvi a bolsa que recebia e fui fazer um processo seletivo para especialização em saúde mental na UFRJ, entre 2011 e 2013. Fui selecionada nos três primeiros lugares. Porém, ainda permanecia com um profundo desejo de pesquisar, escrever, repensar a formação em Psicologia que eu havia recebido na PUC-Rio, onde eu nunca havia ouvido nenhum professor mencionar a palavra racismo. Após a finalização da especialização, em 2013, decidi utilizar a monografia de conclusão como projeto de pesquisa para a candidatura do mestrado no Programa de Pós-graduação em Políticas Públicas e Formação Humana (PPFH), na UERJ. Afinal, no seminário de defesa da monografia da especialização fui avaliada pela banca com uma ótima nota, motivo pelo qual um dos professores afirmou sua necessidade de ser mais rígido comigo em suas colocações. Dizia que minha monografia era passível de tornar-se um projeto de mestrado. Assim, com este argumento, ele se autorizou a me constranger através de inúmeras críticas, de tal modo que o projeto passava a se distanciar da nota e das observações que já havia recebido naquele mesmo seminário minutos antes de sua fala. Fanon diz o negro não pode ser bom precisa ser o melhor.

Realizei algumas adaptações no projeto final daquela especialização e o submeti ao PPFH, cujo processo seletivo consistia na análise das produções acadêmicas, seminários, anais, entre outros e a avaliação do projeto. Embora o projeto tenha sido aprovado foi considerado não passível de orientação. Não obtive muitas explicações sobre este resultado, visto que a linha de pesquisa por mim escolhida dialogava com o campo da infância e adolescência abordado pela orientadora que elegi. Após isso, busquei me aproximar de um dos grupos de pesquisas daquele departamento como um modo de “aprender” a falar aquela linguagem. Estratégia que muitos alunos recorrem para garantir sua entrada em determinados Departamentos de pós-graduação. Participei como ouvinte de algumas aulas de um grupo de pesquisa, tentando elaborar um projeto que fosse “passível de ser orientado”, de acordo com os moldes ali apreciados. Desisti, pois tentei o mestrado para a UFF no ano seguinte, em 2014, submetendo o mesmo projeto com algumas alterações, pois inseri referências de autores como Gilles Deleuze e Félix Guattari para falar aquela língua uffiana. Até aquele momento, eu não havia colocado absolutamente nenhum autor negro na minha bibliografia.

Assim, no referido ano, participo do processo seletivo da UFF, sendo reprovada com nota abaixo da média exigida – nota 7,0. Resultado este que poderia ser reavaliado, caso houvesse a solicitação de recurso. Decidi fazer, pois avaliei que conduzi bem a prova

discursiva sobre o tema específico que selecionei. Solicitei reavaliação da prova e a banca avaliadora respondeu em poucos dias, dizendo ter havido um equívoco e que minha nota a partir daquele momento passava a ser 7,5, portanto estava apta ao mestrado com direito a bolsa da CAPES.

Meu mestrado foi defendido em 2016, com uma banca composta por três mulheres brancas e uma negra. Neste dia foi questionado o porquê da UFF ainda não ter implementado nos departamentos de pós-graduação a política de cotas. Por esse motivo, afirmo que fui reprovada três vezes. Entrei no mestrado da UFF pela fresta, através do tensionamento, questionando o lugar da diferença que tanto se preza.

Esta escrita é atravessada por esses acontecimentos e, muitas vezes, foi paralisada pelas angústias que vieram da minha atuação como psicóloga, na saúde pública. Foi um desafio escrever, cumprir prazos, entregar artigos e, tendo no enalço a possibilidade do extermínio simbólico latente. Trabalhar colocando meu corpo na rota da bala na favela nos dias de operação da Polícia Militar, ter a cor que me aproximava dos corpos ditos matáveis é tão desafiador quanto travar uma luta por uma vida acadêmica menos insalubre.

Minha experiência prática como psicóloga, sobretudo, nos serviços públicos em territórios de favelas e periferias, sempre me serviu como força motriz para problematizar através da escrita algumas questões acerca dos processos de exclusão social de nós negros, tentando buscar estudos e autores negros (as) que dialogassem sobre aquela realidade que se apresentava naquele momento como inquietação. Esta escrita que embora se proponha a debruçar-se sobre o debate do racismo institucional é também atravessada por muitos “interlocutores”, homens, crianças, mulheres negras, registros fotográficos, reportagens, imagens, canções, que apontam para as múltiplas tentativas de destruição de nossas subjetividades negras através das práticas racistas de extermínio do Estado que dialogam, simbolicamente, com os mecanismos utilizados na academia.

Beatriz Nascimento (2018) dizia: “*eu sou preta, penso e sinto assim*” (p.44), ou seja, para ela era impossível seguir a direção do “regime” acadêmico que nos obriga a pensar como brancos, a partir de pesquisas, metodologias e referenciais bibliográficos predominantemente europeus. A autora foi sendo levada ao adoecimento, mesmo tendo um vasto envolvimento em diferentes frentes ligadas ao ativismo negro, para além do “cerco” acadêmico, tais como: coordenação de grupos de estudos, produção audiovisual e inúmeras viagens a países do continente africano, principalmente, Senegal e Angola. Tais experiências também perpassam suas entrevistas, artigos, poesias e produções artísticas, afirmando que os movimentos de seu corpo melanizado não eram fixados nos moldes convencionais da Universidade.

Vale ressaltar que as obras desta autora estavam inseridas no contexto político autoritário do regime ditatorial, pouco profícuo para uma repercussão coletiva à altura da problematização do “ser africano no mundo”, que ela tanto prezava em seu exercício enquanto pesquisadora. Naquele contexto, havia pouca expressividade de nós negros no ensino superior, o que possibilitou que, em função dos diversificados embates acadêmicos, Beatriz Nascimento fosse levada a um processo de adoecimento pelos efeitos nocivos do racismo, sendo rotulada pelos brancos da academia como “desequilibrada mental” (p.35). Embora atualmente o cenário acadêmico, dadas as suas proporções, seja outro, não apenas pela presença significativa de nós negros (as), devido a política de ações afirmativas este tipo de conduta taxativa e patologizante direcionada a nós negros (as) remonta a mecanismos perversos que tendem a nos desautorizar, nos silenciando na medida em que “ousamos” enfrentar o funcionamento hegemônico das instituições de ensino superior.

Portanto, problematizo como um corpo melanizado poderia não sucumbir no exercício de pesquisar diante das expressões do racismo acadêmico nos dias atuais. Qual o preço a se pagar, quando não evidenciamos na escrita o pensar negro, o modo como estamos no mundo? Como não adoecer ao receber os golpes racistas em nossos *corpos melanizados*, dentro das respectivas instituições?

São várias as formas de um corpo melanizado adoecer na conjuntura de uma sociedade que durante muito tempo afirmou, e ainda afirma, a não existência do racismo. Beatriz Nascimento não foi a única e nem a primeira a ter sua saúde mental colocada em cheque e de fato, a sofrer o peso do racismo vivido em sua época. O escritor Lima Barreto, após ter sua candidatura à Academia Brasileira de Letras (ABL) recusada três vezes, por suas críticas feitas à “elite” da época e por sua não semelhança com os membros pertencentes àquela instituição, adoeceu pelo não reconhecimento de suas obras. Em 1914, Lima foi internado pela primeira vez no Hospício dos Alienados, apresentando quadro grave de depressão, agravado pelo uso abusivo de álcool. No livro *Cemitério dos Vivos* (1956), o autor narra os trechos de seu diário acerca do período da sua internação.

Recentemente, em 2018, a história de Lima Barreto parece ter sido atualizada pela escritora Conceição Evaristo que também se candidatou à cadeira da ABL e não foi aprovada, tendo a apenas um voto a seu favor. O que esse único voto simboliza, uma vez que a ABL é composta por um total de 40 integrantes, entre efetivos e perpétuos? Nessa eleição, a escritora “perdeu” para seu concorrente, o cineasta Cacá Diegues, que recebeu o total de 22

votos. Vale ressaltar a presença majoritariamente masculina e branca dos votantes. Em entrevista²⁴ ao programa Roda Viva, da TV Cultura, Evaristo afirmou:

“Com todo respeito que eu tenho à Academia, mas ela tem que tomar cuidado, porque senão perde o bonde da história. Eu tenho uma resposta [sobre se candidatar novamente] fechada sobre isso, eu acho que como da primeira vez, a Academia não aceitaria a minha candidatura. Eu prefiro pensar que outras mulheres negras, outros homens negros, sujeitos indígenas, outras representações literárias deveriam se candidatar. O que eu tinha de fazer eu já fiz”.

Pode-se compreender que a recusa da escritora a uma nova tentativa à candidatura revela a lógica velada presente na seleção da ABL – ou seja, de como escritas carregadas de corpos melanizados são subvalorizados em se tratando de posições, ou cargos de poder e prestígio, construídos hierarquicamente pelo branco, no qual sua presença é majoritária.

Fanon (2008) fala de um *adoecimento* desencadeado pela experiência de se estar dentro do *mundo* acadêmico, predominantemente branco, que tanto investe no nosso sofrimento, uma vez que deslegitima nossos méritos intelectuais e, estrategicamente, não reconhece as violências racistas ali presentes. Ele diz o seguinte:

Desperto um dia em um mundo onde as coisas machucam; um mundo que exige que eu lute; um mundo onde sempre estão em jogo o aniquilamento ou a vitória. Desperto eu homem, em um mundo onde as palavras se enfeitam de silêncio, em um mundo onde o outro endurece interminavelmente (p.189).

O autor salienta que a academia nos impulsiona a embranquecer nosso pensamento. Mas, o que isso significa? Para ele, o fenômeno da colonização não ocorre apenas pela subordinação material de um povo, mas pela dimensão cultural, da escravização de sua mentalidade acerca de sua própria história, Fanon (2008) aponta que a partir de uma colonização epistemológica, a academia espera que estudos sobre nós negros sejam desenvolvidos de modo que nossas questões não sejam aprofundadas, tampouco, o racismo. São situações como estas que acentuam os projetos de dominação, atrelados ao racismo, que tendem a calar nossas experiências, portanto nos anular em espaços de produção de conhecimento. Diz ele:

²⁴. Vale lembrar que uma das obras mais expoentes do cineasta Cacá Diegues, eleito com 22 votos, foi a novela Xica da Silva, que embora tenha inaugurado a primeira protagonista negra na história da teledramaturgia brasileira, tratou com sarcasmo a questão da escravização no Brasil. Visto em 20 de fevereiro de 2022. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=y8jzsoqVaC8>.

Atribuímos uma importância fundamental ao fenômeno da linguagem. É por esta razão que julgamos necessário este estudo, que pode nos fornecer um dos elementos de compreensão da dimensão para o outro do homem de cor. Uma vez que falar é existir absolutamente para o outro. O negro tem duas dimensões. Uma com seu semelhante e outra com o branco. Um negro comporta-se diferentemente com o branco e com outro negro. Não há dúvidas de que esta cissiparidade²⁵ é consequência direta da aventura colonial (p.33).

Continua, assinalando que:

(...) E ninguém pensa em contestar que ela alimenta a veia principal no coração das diversas teorias que fizeram do negro o meio do caminho no desenvolvimento do macaco até o homem. São evidências objetivas que dão conta da realidade (Idem).

Afirma que quanto mais o preto “rejeitar sua negridão, mais branco ele será” (p.33). A dita civilização branca, bem como, a academia, predominantemente branca - anti-negra e anti africana - nos impõe a experiência do *desvio existencial*, ou seja, de assumirmos compulsoriamente o mundo branco e sustentá-lo, recusando nossa pertença africana. O que estou colocando em questão são as diferentes tecnologias de apagamento, negação e sujeição das contribuições de autores negros, que consistem no conjunto de práticas de extermínio, atemporais e voláteis, existentes no interior das instituições, em especial as de ensino. Isso faz com que nos interroguemos, por exemplo, porque o suicídio da psiquiatra e psicanalista, Neusa Santos Souza, autora da obra pungente “Tornar-se negro” (2021) - que teve como foco os estudos acadêmicos acerca da vida emocional dos (as) negros (as) e os desdobramentos brutais do racismo na subjetividade dos (as) mesmos (as) - é pouco mencionado nos trabalhos acadêmicos. É como se tal condição mental, que a levou a este destino, não tivesse correlação com as produções que, por ela, foram realizadas nos espaços hegemonicamente brancos, do qual participou. O que teria em torno do adoecimento de Neusa Santos? Teria ela uma *boa produtividade* aos olhos da academia? Ou seria a forte presença de seu corpo melanizado em um território universitário majoritariamente branco e masculino, como o da UFRJ? Teria predisposição em lecionar tão brilhantemente para psicanalistas lacanianos daquela época tão inebriados pela inauguração de um novo campo da lingüística, a partir de teóricos franceses?

²⁵ Diferença na relação do tratamento entre brancos e pretos.

Por que tantos professores brancos, mesmo estando tão próximos, não ouviram os passos do seu corpo melanizado em direção ao despencar do topo daquele prédio? Ou seria a semelhança entre seu corpo e o das serviçais daquela nata psicanalítica que encobria a existência de seu sofrimento psíquico, tão explícito quanto sua dita "ascensão" social?

O fato é que esta sociedade capitalista e suas instituições, como a academia, não reconhece nosso banzo. Não nos autoriza a vivê-lo, em meio ao processo de tornar-se negro (a), que muitas vezes emerge dentro da própria universidade. São inúmeras as situações em que somos questionados (as), acerca de determinados assuntos da cultura negra, com o objetivo de contestar nossa pertença, e, principalmente, de destituir nosso conhecimento. Fanon (2008) diz que a opressão do colonialismo também tem como objetivo dominar as subjetividades de colonizados e dos colonizadores. Assim, o negro é levado a negar sua negritão, sua autoimagem, assumindo para si uma máscara branca.

Beatriz Nascimento (2018) salientou que uma das piores agressões que viveu foi por parte de um pesquisador branco que se dizia mais preto por ter escrito sobre a religião afro-brasileira, enquanto ela mal frequentava o Candomblé (p. 46). Isto elucidava o quanto pesquisadores brancos (as), ao adentra nos territórios do povo negro, não abrem mão de sua arrogância acadêmica, não pensam sua branquitude de forma crítica. Isto corrobora para a falácia da democracia racial na roupagem de que brancos podem compartilhar da mesma condição sociocultural que os negros, quando inseridos em seus territórios de experiência simbólica ou material.

O *fetichismo do branco*, neste caso acadêmico, é evidenciado nos estudos de determinados pesquisadores brancos que - quando sobem as favelas²⁶, entram em quilombos, participam de rituais de povos originários, fazem trabalhos voluntários nos países do continente africano, adentram as matas amazônicas, sertões ou as caatingas do nordeste – se dizem sabedorias daquela realidade, de um saber que não se aprende na teoria, pois ele é passado de geração para geração; portanto, é inteligível e por isso não pode ser cientificizado (SANTOS, 2021, p. 27). Deste modo, esse *fetichismo* forja uma vivência a partir de um assenhoreamento das tecnologias de cura, da arte, da linguagem, da cultura ou das religiosidades de povos originários, negros ou indígenas. Com isto, não estou desconsiderando, por exemplo, a legitimidade da presença de brancos (as) nos territórios de religiões de matrizes africanas, pelo contrário, nossas portas sempre estiveram abertas para todos esses corpos.

²⁶ Aqui me refiro aos projetos de turismo voltados para os Safaris na favela, por meio dos quais grupos de estrangeiros adentram a comunidade para recolher materiais, fotos, vídeos para suas pesquisas ou entretenimento. Trato dessa temática na minha dissertação de mestrado (DINIZ, 2016).

A proposta aqui apresentada é para que estejamos atentos (as) e fortes, pois tais situações compreendem dinâmicas raciais hierarquizadas que nos remetem às condutas predatórias colonialistas que, pela via da apropriação cultural²⁷, fazem parte de uma tentativa sistematizada e organizada de esvaziar nossas lutas, nossos símbolos sagrados, nossos quilombos de resistência ancestral, visando o lucro e o apagamento histórico-cultural das nossas realidades. Com isso afirmamos que uma ancestralidade preta é vivida em comunidade, através das cantigas, das falas, das rezas, do preparar o alimento e, principalmente, da corporeidade (NOGUEIRA, 2020).

Quando entendemos, a partir dos nossos ensinamentos nos terreiros de Candomblé, de Ifá, que nos nossos corpos melanizados estão juno com os fios de contas, com as indumentárias, os panos de cabeça e a roupa de ração, que se alimentam conosco no encontro com o sagrado, precisamos pensar qual a importância de *racializarmos* este debate. Afinal, quantos babalaôs e mães de santos brancos (as) já vieram a público relatar que seus terreiros, suas casas de santo foram destruídas e incendiadas? Quantas crianças brancas já foram apedrejadas no caminho da escola por serem de Candomblé?

A colunista da Revista virtual Flor de Dendê, Yasmin Rodrigues (2017) publicou o artigo, “*E os brancos, do candomblé²⁸?*”, com alguns apontamentos sobre o debate relacionado ao racismo religioso, acerca de sua branquitude e vivência no Candomblé, Ela diz:

(...) Na esteira dessas disputas, militantes negros, em maioria, passaram a classificar a violência direcionada aos cultos afro como ‘racismo religioso’ no intuito de demarcar a origem da discriminação no racismo antinegro, indicando que as religiões sofrem represálias por serem originalmente negras. Pois bem, o que venho tentando refletir e fico me perguntando: mesmo se tratando de “racismo religioso”, não é possível que estejamos escamoteando a noção de corpo? De quem é o corpo que sofre ‘racismo religioso’? Desse modo, a roupa de *ração*, os fios-de-conta, *o contregun* e todos os demais parâmetros que indicam a qual religião pertencemos, são também sagrados e partes indissociáveis do nosso corpo – esses objetos se alimentam conosco, representam a nossa ligação direta com o Orixá e nascem conosco quando renascemos. No entanto, no momento da discriminação, são eles, os artefatos, e não o nosso corpo humano branco, os alvos da discriminação (RODRIGUES, 2017).

²⁷ Sobre este tema, ler o livro *Apropriação Cultural*, de Rodney William (2021), no qual o autor trata do processo de aculturação e aniquilamento dos costumes dos povos escravizados em virtude do lucro e esvaziamento dos símbolos de pertencimento dos mesmos.

²⁸ Artigo publicado no site da Geledés. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/e-os-brancos-do-candomble/>. Visto em maio de 2022.

Rodrigues faz uma importante provocação, alertando que “pessoas brancas não sofrem racismo de qualquer tipo, sequer religioso”. Para ela, há uma grande dificuldade da branquitude de candomblé reconhecer que seu corpo é blindado perante as produções de vulnerabilidades e violências da sociedade, mesmo se este corpo branco estiver ornado de símbolos negros da religião. A partir desta lógica, podemos afirmar que mesmo que duas pessoas lidas como branca e negra, pertencentes a mesma religião afro-brasileira, estejam com seus corpos revestidos das insígnias do candomblé, com base no estigma, apenas uma estará exposta ao que se nomeia como “intolerância religiosa”, ou seja, um “conjunto de ideologias e atitudes ofensivas a crenças, rituais e práticas religiosas consideradas não hegemônicas” (NOGUEIRA, 2020, p.39). Diferente de muitos brancos que insistem em acreditar que não existe racismo “reverso”! Como bem afirmou Neusa Santos (2021), a “brancura transcende o branco” e nada pode maculá-la (p. 28). Isto faz com que este fenômeno, histórico e sociocultural - em que os corpos brancos desde o nascer sejam socialmente constituídos e munidos de uma blindagem acerca das situações de violência relacionadas à racialidade – se constitua a partir do fenótipo “pele branca”. Brancos (as) raramente são alvos de ataques motivados pela questão racial, mesmo que estejam inseridos no contexto das religiões de matrizes africanas.

Nós negros (as), quando não capturados (as) pelas subjetividades capitalistas pertinentes ao mundo da brancura, somos os (as) guardiões das tradições dos nossos antepassados africanos, regidos pelo princípio cósmico que constituem nossas magias, pois entendemos, lemos e absorvermos a força e os elementos da natureza contidos no cerne de nossos cultos. Em suma, os povos originários e em diáspora têm lutado, historicamente, não só pela manutenção da tradição da vida, por meio de sua religiosidade, mas também por sua vivência em comunidade.

O compositor e cantor Itamar Assumpção²⁹, bisneto de angolanos que foram escravizados, compôs uma canção bastante propositiva, “Vá cuidar de sua vida”, de 1998, a partir de suas vivências no terreiro de candomblé, onde cresceu e presenciou as situações narradas acima. O cantor faz uma análise interessante acerca da presença de brancos nos territórios de matrizes africanas, evidenciando que na medida em que o branco vem se apropriando de nossas ferramentas de resistência, o negro vai sendo levado a recusar sua própria pertença e história enquanto povo africano na diáspora.

²⁹O referido cantor foi um dos idealizados do movimento Vanguarda Paulista que consistiu na reunião de artistas que decidiram romper com o funcionamento das opressões na indústria musical entre 1979 e 1985 – período que antecede a dita redemocratização do país. Com isto, o referido movimento tenta enfraquecer o monopólio das grandes gravadoras da época e tencionar a condição de subserviência diante dos donos dessas empresas.

“Crioulo cantando samba
 Era coisa feia
 Esse é negro é vagabundo
 Joga ele na cadeia
 Hoje o branco tá no samba
 Quero ver como é que fica
 Todo mundo bate palma
 Quando ele toca cuíca
 Vá cuidar...
 “Negro falava de umbanda
 Branco ficava cabreiro
 Fica longe desse negro
 Esse negro é feiticeiro
 Hoje o preto vai à missa
 E chega sempre primeiro
 O branco vai pra macumba
 Já é Babá de terreiro”

(Itamar Assumpção, Vá cuidar de sua vida, 1998).

De acordo com o babalorixá Sidney Nogueira (2020), pai Sídny de Sàngó, o projeto de dominação europeu-ocidental permanece em curso durante séculos, compreendendo a produção de uma estrutura de poder que consiste *na colonialidade cosmogônica*, ou seja, toda prática/discurso que ignora a filosofia que trata dos fundamentos do conhecimento e “apartando ancestralidade da realidade material” (p.54). O babalorixá salienta que essa *colonialidade* é direcionada a dessacralizar ou restringir a expressão do fenômeno do sagrado na territorialidade e da temporalidade e isto incide de forma perversa em nossas comunidades e movimentos, cujas cosmovisões têm seus saberes desqualificados (NOGUEIRA, 2020, p. 54).

É importante trazer essa discussão, pensando no contexto da pós-colonialidade, sobretudo, no espaço Universitário que aqui entendemos como de disputa e tensionamento de jogos de forças. Neste sentido, pode-se compreender que a academia passa também – dentre outras instituições - a ser mola propulsora da *colonialidade cosmogônica*, que sempre girou em torno do domínio do Estado, da igreja e da educação, uma vez que para que o projeto do domínio das terras brasileiras fosse bem sucedido, era preciso doutrinar os povos pindoramas através do ato de catequizar, realizado pelos jesuítas, e do ensino, da leitura e da escrita do português. Politizar esse debate significa apontar que a universidade, enquanto uma das instituições “colonizadora por excelência”, contribui para que as crenças desses povos sejam desconsideradas, não aceitas, pois são “traduzidas” por meio de interpretações pouco profusas que se evaporam ou são transformadas em lucro no contexto capitalista (SANTOS, 2015).

Senti-me atordoada, quando no final do mestrado, em 2016, ouvi de um colega branco, inclusive muito querido, que após suas experimentações espirituais com povos panorâmicos, havia experimentado um ritual com o uso da Sananga e gostaria de replicá-lo na Universidade como um ato que problematizasse os enrijecimentos, regras e, funcionamento normativo. Pergunta “por que não posso fazer isso na Universidade? Por que não realizar uma prática de “cura” ali?” O referido convite havia sido proposto em uma das nossas reuniões de orientação das nossas pesquisas. Eu estranhava isso e também a forma como ele trazia tantos elementos daquela experiência de intimidade com o sagrado. Nos poucos passos que tenho caminhado no Ifá, tenho aprendido que a vivência com o sagrado é algo íntimo e pode perder a força pela boca. Nós, povos de matrizes africanas, temos o Ofó, que em Yorubá quer dizer o encantamento através das palavras, por meio do qual temos o poder de destruir (amaldiçoar) ou salvar o outro. O silêncio está presente em muitos dos nossos rituais e é uma de nossas formas de demonstração de respeito quando alguns de nossos orixás estão em terra. Assim, em silêncio, permaneci escutando este colega até o momento em que ele começou a insistir que todas nós, em torno de oito mulheres, deveríamos “experimentar” tal ritual, que seria por ele conduzido. Vou me ater à questão colonialista, sem deixar de assinalar a questão do hetero-patriarcado que autoriza esse colega, o único homem do grupo, a fazer esse convite. Ele explicou que o ritual em questão consistiria em pingar algumas gotas de sananga nos olhos de cada participante antes ou após sua banca de defesa. O grupo de um modo geral ficou em silêncio o que encobria um constrangimento... Ele dizia estar apto para fazer o ritual, pois havia aprendido. Fui tomada por um incômodo que senti como violência. Além de mim, outra colega negra que também era de Candomblé estranhou, pois sabíamos que a dimensão de qualquer natureza de ritual ou cerimônia cósmica com nossos corpos envolve um cuidado em comunidade – desde o recolher ervas aos processos complexos da iniciação no culto. Ademais, como colocar nossos corpos em um contexto em que, historicamente, vêm sendo tão desrespeitados? A possibilidade de aceitar ou não convite, vinha forjado como uma “desobediência” que foi mortífera para mim. O colega insistiu dizendo que a sananga abriria um processo de expurgação de males espirituais e físicos através de um processo curativo. Contudo, de acordo com os povos originários, a cerimônia da Sananga, originalmente, consiste em um ritual, composto apenas por homens que se utilizavam do preparo de raízes específicas e rezas para retirar seu sumo, aplicando nos olhos antes da caça, como forma de proteção de seus corpos para adentrar as matas, através de uma conexão sensorial. Na época essa situação produzida pelo colega, não foi analisada como uma das práticas da colonialidade cosmogônica, muito pelo contrário, foi disfarçada com a justificativa da “boa intenção”, sendo

invisibilizada enquanto parte do projeto de desenraizamento histórico das ancestralidades dos povos originários. Temos presenciado no período pós-colonial, o quanto a Universidade colabora para que nestes espaços de tensão, de jogos de forças esse tipo de prática seja incorporada, mesmo que em nome de uma dita desobediência. Tive que “mercar” com esse colega, ou seja, negociar, alertando de que tal cerimônia talvez não fosse para qualquer corpo ou para todo corpo e, principalmente, por ser realizada em lugar hostil como a universidade. Assim, isso abriu a possibilidade para que falássemos de nossas limitações, inclusive físicas, para além de nenhuma vivência com o que estava sendo proposto. Afinal, não fazemos parte do grupo de corpos de viventes que “possuem uma integração e interação profunda com a mãe Terra” (KRENAK,2021).

A Universidade carrega por excelência a colonialidade cosmogônica, pois ao ter seus portões abertos pelo sistema de cotas para a entrada dos povos originários falarem de seus ensinamentos, trazerem suas vivências para dentro de seus muros, se recusa a ouvi-los. Ailton Krenak (2021), líder indígena, relata em seu livro, “Ideias para adiar o fim do mundo”, a história de um pesquisador que ao visitar um território dos Hopi, em uma aldeia situada nos Estados Unidos, encontra-se com uma anciã e, após momentos de silêncio com a mesma, perguntou ao facilitador se a mesma não falaria com ele. A resposta do facilitador era que a anciã estava, antes, conversando com a irmã dela. O pesquisador, observando que a mesma estava parada diante de uma pedra, rapidamente disse, “mas é uma pedra” (2021, p. 17). Perceba que o pesquisador adentra a aldeia da anciã e se autoriza a questionar seu modo de estar no mundo. E certamente, irá retornar à universidade, preconizando sua verdade sobre o ocorrido. O que seu questionamento encobre? O que sua estadia naquele terreiro de aldeia produzirá em termos de pesquisa no âmbito acadêmico?

Krenak (2021), que leva no sobrenome a próprio povo, diz que onde vive até a serra possui nome e personalidade, pois há uma conexão com a natureza. Este tipo de conhecimento quando capturado pelas engrenagens midiáticas são transformados em lucro, a partir da exploração destes espaços que antes ocorria com a presença compulsória da igreja, na figura dos jesuítas, e hoje se atualiza com a presença dos ditos especialistas e pesquisadores, além das empresas estrangeiras.

Dito isto, concluo que afirmar-se preto (a), africano (o) em diáspora, em determinados espaços como o da Universidade significa, por vezes, decretar a própria morte – seja ela, simbólica, cognitiva, silenciosa ou materializada.

Na apresentação do livro *Racismo e Sociedade*, de Carlos Moore (2012), há uma citação dilacerante de autoria de Elie Wiesel: “O carrasco mata sempre duas vezes, a segunda

é pelo silêncio” (MOORE, 2012, p. 13). Mentiras, inverdades e não ditos produzem práticas que são violentas para nós negros (as), deixando-nos confusos, constrangidos, quanto a nossa capacidade de ocupar certos lugares de produção intelectual na academia e quando não identificamos nossos pares ao redor, não nos aquilombamos³⁰, essa tarefa torna-se ainda mais difícil.

Compreendo quão desafiador é realizar uma pesquisa olhando para si mesma, vasculhando as inúmeras situações de racismo vividas durante o percurso acadêmico. Isto significa dizer que as situações traumáticas de racismo, vividas por mim, serviram como analisadores das relações raciais e institucionais, mas também produziram bloqueios, inseguranças, configurando meu próprio sofrimento psíquico, atrelado à minha permanência na Universidade e o que isso representou para mim. Escrevo sobre isto me lembrando de Carlos Moore³¹, em sua última vinda ao Brasil, em maio de 2019, em uma Conferência realizada na UERJ. Ele dizia que na medida em que “nos vemos como negros (as) é possível assumir nossa responsabilidade e com o tempo transformar o racismo em escrita, de modo que escrever sobre isto se transforme em uma convocação enquanto intelectuais”. Moore está sinalizando que o dar-se conta de ser negro (a) não é um processo estritamente morfológico, há dimensões políticas, históricas e subjetivas envolvidas. Isto corrobora as contribuições de Neusa Souza Santos (2021) acerca do processo subjetivo que denominou como o “tornar-se negro”, advertindo que “ser negro é ser violentado de forma constante, contínua e cruel, sem pausa e sem repouso, por uma dupla injunção: a de encarnar o corpo e os ideais do sujeito branco e a de recusar, negar e anular a presença do corpo negro” (p. 25).

Ao preto custa muito caro “furar o cerco” para adentrar o ensino superior (GONZALEZ, 2008). Entramos à custa de muito suor e luta de muitos de nossos antepassados, pois não entramos sozinhos (as), embora, geralmente, somos (as) os primeiros (as) ou os (as) únicos (as) da família. Difícilmente nós nos perdemos pelo caminho até a Universidade. Quem sabe que é preto, compreende a importância que é guerrilhar nesses espaços, sem se deixar ser dominado pelo pensamento do branco, “adotando subjetivamente uma atitude de branco” (FANON, 2008, p.132). E uma vez que adentramos a academia, o

³⁰Beatriz Nascimento contribuiu para uma nova elaboração sobre os quilombos, sistema social de raízes africanas do Banto, a partir do qual são pensados para além de suas composições geográficas, pois considera aspectos sociais e políticos e configura-se como um lugar de referência de resistência para nós povo preto. O quilombo e o aquilombar dizem respeito a estar no mundo pautados na junção de saberes, de uma episteme negra, construída a partir de experiências de resistência, valores sociais, tradições africanas, culturais e políticas (NASCIMENTO, 2018). A partir disso debateremos o conceito de Paz quilombola, cunhado pela referida autora.

³¹ Em sua primeira Conferência realizada em 2007, na UERJ, Carlos Moore foi ovacionado e impedido a falar pelos professores marxistas da instituição exatamente por realizar uma análise crítica sobre o marxismo e racismo na contemporaneidade.

sonho é o de romper com esse “círculo” de exclusão econômica através dos estudos, de vislumbrar melhores condições de vida para a família, para os nossos mais velhos que, por vezes, permanecem em condições indignas de trabalho durante décadas.

Na graduação em Psicologia na Pontifícia Universidade Católica, em 2005, compartilhava com muitas amigas negras os diferentes recursos informais que poderíamos lançar mão para ganhar dinheiro, fazendo os chamados “bicos”. Era uma espécie de trabalho temporário, por meio do qual devido à sua informalidade não tínhamos nenhum tipo de garantia, mas nos ajudava a pagar as passagens de ônibus, as xerox e a alimentação no bandejão, dentre outras necessidades como moradia, etc . Na periferia e na favela é muito comum vermos o bico, este tipo de prestação de trabalhos temporários como estratégia de subsistência. Esta foi uma das respostas dadas à política de segregação velada inaugurada desde o período da dita pós-abolição, período que foram baixados decretos, proibindo negros brasileiros ou africanos libertos a exercerem trabalhos formais. Muitos brasileiros desempregados e com a dita baixa escolaridade recorrem a esse tipo de prática para garantir condições básicas de vida.

Alguns estudantes vindos da Baixada, do Rio de Janeiro, que se autodeclararam brancas, utilizavam-se desta condição para forjar uma branquitude aceitável e para conseguir bicos em espaços burgueses da zona sul, onde para nós negras era impossível chegar. Elas iam para entrevistas com cabelos escovados, roupas, sapatos e bolsas emprestadas e, com isto, algumas conseguiam trabalhos menos insalubres que os nossos. Porém, aquelas oriundas de um contexto de extrema pobreza, relataram que, mesmo que “trabalhassem dobrado”, nunca eram promovidas, por exemplo, nos trabalhos com carteira assinada, em detrimento de outras mulheres brancas ditas patricinhas, ou seja, de classe média da zona sul. O que corrobora com os resultados da pesquisa da psicóloga Lia Vainer Schucman (2020) publicada no livro “Entre o encardido, o branco e o branquíssimo – branquitude hierarquia e poder na cidade de São Paulo”, no qual ela discute o conceito de branquitude, assinalando que entre o grupo dos brancos há uma hierarquização e diferenciação a partir do fenótipo. Deste modo, a entrevista de sua pesquisa apontou que os “brancos mestiços” só são considerados brancos quando o que está em jogo é a oposição aos negros (p.151). A autora coloca que uma de suas entrevistadas descreveu o branco mestiço: é o sarará, o sujinho, que apesar dele ter pele branca, tem os traços de negro, portanto, ele não seria considerado “branco original”, ou seja, um descendente de europeu. Schucman assinala que no Brasil essa categorização muda de estado para estado, a depender da presença do “branco original” naquele território. Ou seja, aquelas colegas que questionavam sua não promoção ao cargo de vendedora, seriam consideradas no

Leblon, bairro carioca dos grupos abastados, como brancas mestiças, as sararás, e as outras mais próximas da branquitude originária, ou seja, europeia. Para melhorar essa camuflagem da branquitude mestiça, era pedido que elas emagrecessem, clareassem e alisassem seus cabelos, procurando uma brancura a mais alva possível. Alguns se perdiam a partir disso, envergonhando-se de falar de onde vinham ou mesmo de conversarem conosco nos corredores do campus.

Não por acaso, a mim nunca faltaram os “bicos” para conseguir estar ali. A maioria deles me exigia esforço físico e braçal: trabalhei como animadora de festa infantil, garçoneite, acompanhante de idosos e como babysitter. Sempre surgia algum bico que uma colega não queria ou não poderia fazer. Um fato curioso, e que me fez descobrir que tinha jeito para a dita carreira acadêmica, aconteceu quando comecei a pegar “bicos” de transcrição de entrevistas para pesquisadoras brancas, do doutorado ou pós-doutorado. Passava horas transcrevendo entrevistas para aquelas pesquisadoras que segundo elas me ofereciam uma contribuição “simbólica”, mas para mim o valor correspondente ao total de passagens de uma semana o que significava minha sobrevivência acadêmica. Se elas recebessem a bolsa “em dia”, eu recebia o valor no ato da entrega das transcrições, caso contrário, teria que aguardar a “bolsa cair”.

Recentemente, em 2022, um congolês chamado Moise Mugenyi Kabagmbe, de 24 anos, foi morto asfixiado em um quiosque na Barra da Tijuca, após ir cobrar o pagamento de seus serviços (“bicos”), realizados há meses naquele estabelecimento. O crime foi motivado pelo ódio manifestado pelos seguranças a mando do dono do quiosque. Na cultura da dominação branca é esperado que africanos e pretos trabalhem de graça, é esperado que a gente fique de boca fechada ao percebermos a atualização de condições de trabalho análogas à escravidão. Moise morreu asfixiado onde tentava retirar alimento para subsistência...mas, seu estrangulamento já ocorria de outras formas econômica, cultural e psicologicamente, na condição de “refugiado”, em um país que explorou, sequestrou e torturou e ainda oprime seu povo...

Um trabalho bastante curioso que fiz, foi trabalhar no processo de alfabetização de uma empregada doméstica na Barra da Tijuca, que chamarei de Raimunda. Ela era nordestina e já estava naquela casa há mais de 20 anos, mal sabia escrever o próprio nome e o pouco que conseguia ler, “esqueceu”. A patroa disse que pagaria bem, mas era insuportavelmente adoecedor, pois eu via ali o processo de colonização operando. A patroa havia me chamado, pois não aguentava mais ter duas despesas com duas empregadas porque uma sabia ler e a outra não. Deste modo, as tarefas que Raimunda poderia executar se soubesse ler, significaria

a aumento de seu tempo de trabalho. Porém, esta justificava seu interesse, dizendo que queria incentivar que Raimunda aprendesse a ler e escrever, pois poderia viajar mais vezes para o nordeste. Raimunda mancava de uma perna e nunca tinha tempo para realizar consultas médicas, também queixava-se de dores na coluna. Parte da aula preparada envolvia escutá-la, mas sempre com interrupções feitas pela patroa, perguntando se estávamos terminando para que Raimunda ficasse de babá da criança que havia chegado do Colégio. Esses encontros de leitura e escrita aconteciam duas vezes na semana, com duração de uma hora cada, parecia incomodar muito a patroa. Era comum suas várias interrupções que desqualificaram a capacidade de Raimunda naquele processo – dizia que estava lento ou que o material era ruim, etc..Raimunda morava e trabalhava naquele apartamento em um quarto minúsculo, que mais parecia um cativeiro, pois não tinha janela. Eu fiquei extremamente incomodada com aquela situação, sobretudo, quando a criança de seis anos cismava em dar ordens a Raimunda. Nesse processo de aprendizagem Raimunda dizia-se burra, incapaz e sofria tão profundamente por não saber escrever e ler a lista de compras. Eu respondia que talvez fosse bom ir devagar, lendo aos poucos, porque ela já trabalhava demais. Raimunda entendeu o que eu estava dizendo e assim foi ficando mais animada. Depois de alguns meses, me disse que não precisava mais assinar seu nome com o dedo polegar, que já sabia escrever seu nome...decidimos que meu trabalho poderia ser encerrado naquele momento.

Permanecer maior número de horas na Universidade significava ficar mais tempo em jejum. Mesmo que tivéssemos aulas até às 11h e outra apenas às 17h, não poderíamos alterar essa organização perversa. Era recorrente ouvir entre nós os alunos bolsistas relatos de desmaios nos corredores da universidade por causa de fome, crises de hipoglicemia, submetidos a uma “grade” de horário que nos impedia de articular trabalho e estudo. Para os colegas pretos que ingressaram na academia fazer “bicos”, para permanecer na Universidade, era algo muito difícil. Para muitos destes homens pretos cursarem a universidade em período integral, era necessário sobrecarregar de trabalho outros entes queridos da família, que geralmente, são as mulheres negras, na figura das mães. Muitas dessas mulheres passaram a dobrar suas jornadas de trabalho para ajudar na permanência desses colegas em sala de aula, até que eles pudessem conseguir estágios remunerados, em torno do terceiro período do curso.

O sociólogo e historiador Clóvis Moura (2019), no livro *Sociologia do Negro Brasileiro*, fala sobre a estratégia desenvolvida na República que apontou parado o chamado “imobilismo social” do negro brasileiro, o qual fortalece a lógica da incapacidade do mesmo para o trabalho, impossibilitando todo um contingente de ex-escravizados de trabalhar. Segundo o autor, mesmo no regime escravocrata já se pretendia “restringir o negro

escravizado do mercado de trabalho” (p. 102), transformando-o em mão de obra desqualificada. Isto aponta para uma história econômica, de divisão social e racial do trabalho, que eficazmente contribuiu para a predominância de brancos em certos ramos e, em outros, dos negros e dos seus descendentes.

Para os negros, todo subtrabalho braçal e mal remunerado; em suma, total subalternização, enquanto para os brancos o trabalho intelectual, nobre e exercido por uma minoria (MOURA, 2019). Esta prática que teve como berço a política migratória, através da qual se privilegiou colocar no lugar do negro escravizado o trabalhador branco estrangeiro, principalmente, após a dita Abolição, para “descartar” esta população, fortalecendo a política de branqueamento que estava em vigor. Essas divisões de certa forma elegem o trabalhador branco como ideal, fazendo com que haja uma retirada em massa do homem negro, de modo compulsório, dos espaços públicos de trabalho.

Deste modo, as mulheres negras são colocadas como as principais responsáveis pela sobrevivência de suas famílias, pois muitas delas são as principais e únicas responsáveis pelo sustento de suas famílias, uma vez que no contexto de extermínio da população negra, o homem negro permanece sendo o principal alvo do Estado, inclusive, tendo sua morte televisionada, naturalizada, servindo de espetáculo para a sociedade brasileira.

Vi muitos estudantes negros desistiram ao longo da formação ou quando estavam próximos de se formarem serem “jubilados³²”, ou seja, expulsos pela longa permanência naquele espaço. Nesse percurso, poucos homens negros chegaram até o final dos cursos de graduação em que se matricularam inicialmente, fenômeno que ocorria com muitos (as) de nós com base na opressão racial que vivíamos nos departamentos da Universidade. Isto poderia acontecer mesmo que tivéssemos um histórico de “bom rendimento”, avaliado pelas notas acima da média. O “bom rendimento” era utilizado como salvo conduto para se conseguir “boas oportunidades de estágio e/ou trabalho”, visto que muitos estudantes brancos já se formavam com contratações agendadas em grandes empresas.

O doutor em serviço social, Reinaldo Silva Guimarães, ex-bolsista da PUC-Rio, autor do livro “Afrocidadanização – ações afirmativas e trajetórias de vida no Rio de Janeiro” (2013), no qual publicou sua pesquisa de doutorado baseada em entrevistas com estudantes negros egressos para pensar suas percepções de referência emocional e intelectual na referida instituição. O autor, embora assinale uma discussão favorável à dita superação social,

³² Aqui me refiro à política de jubramento da PUC-RIO que consiste no desligamento daqueles alunos que ultrapassassem o tempo máximo para a conclusão de seu curso. O aluno que passa por tal processo de extermínio é considerado “jubilado”.

apresenta trechos de entrevistas de alunos(as) negros (as) que, freqüentemente, não eram aprovados (as) para as experiências de estágios remunerados. E quando isso ocorria eram submetidos a tratamentos de exploração em relação aos estagiários brancos. Destaco o seguinte trecho do livro:

“No começo dos anos 2000 um importante escritório de advocacia da cidade do Rio de Janeiro entrou em contato com a PUC-Rio para solicitar que a instituição indicasse o nome de um bom estudante de Direito, que pudesse ser contratado para uma posição inicial aberta em seus quadros profissionais. Atendendo a esta solicitação, o Decanato do CCS escolheu um dos seus melhores estudantes e o orientou a que se dirigisse ao referido escritório, levando o seu currículo, o que foi feito prontamente. Ao ali chegar, o estudante se apresentou à recepção, entregando um envelope contendo os seus documentos. Ao se retirar, o estudante percebeu que não havia colocado no currículo o número do seu telefone celular para o posterior contato, voltando à recepção para incluir esta informação no material entregue. Ao receber o documento de volta, o estudante constatou que no topo do mesmo havia sido escrito a palavra “mulato”. O jovem então, substituiu “mulato” por “negro”, anotou o número de telefone e devolveu o envelope ao balcão de recepção. A identidade do jovem negro será mantida desconhecida, porém o que importa saber é que, pelo menos naquele momento, ele não foi selecionado para a posição oferecida.”(p.1).

O que se produzia como grande preocupação para os professores, o rendimento acadêmico, para impedir o ingresso de alunos pobres e negros naquela instituição, também era o mesmo mecanismo de empresas parceiras para eleger estudantes brancos aos seus cargos, porém quando esse estudante era negro (a), ele automaticamente, seria eliminado. Isto era reproduzido como uma verdade. A PUC-Rio nunca se posicionou quanto ao número elevado de rejeição dessas empresas em relação aos alunos negros encaminhados para o estágio.

Uma estratégia de gestão de controle em relação à expressão da avaliação acadêmica é que, ao ingressarmos na PUC-Rio, todos nós bolsistas passávamos a ser acompanhados mensalmente por uma assistente social, que operacionalizava uma espécie de regulação sobre os nossos corpos, a partir de perguntas pessoais que serviam para avaliar nossa “adequação” àquela realidade. O intuito era disciplinar, apaziguar nossos corpos a respeito das desigualdades sociais claramente expostas, a partir de discursos meritocráticos, que sinalizavam que deveríamos nos colocar em nossos “lugares”. O atendimento se direcionava mais para as possibilidades da evasão do que de “apoio” para nossa permanência. Ao final, estávamos submetidos a um conjunto de práticas violentas como forma de pagamento para estudar gratuitamente em uma universidade particular elitista como a PUC-Rio.

Esta conjuntura que expressa ainda nos dias de hoje a realidade de muitos estudantes negros, cabe pensar: qual o tempo que resta para nós negros (as) lermos? Quantos (as) de nós conseguem permanecer neste espaço universitário a ponto de nos tornarmos pesquisadores, professores e pós-doutores? (RATTS, 2006, p. 29).

1.4 Que corpo melanizado é esse?

1.4.1 Mãos...

Lembro que na graduação, na PUC-RIO, em uma sala com 20 bolsistas CAPES, a coordenadora da pesquisa sempre “convidava” uma colega e a mim, únicas negras, para prepararmos o café a ser servido durante os estudos. Ouço como se fosse hoje: “Vanessinha querida prepare aquele cafezinho que só você e a Ana sabem fazer”, ou, “ meninas lindas, vocês podem preparar nosso café antes de todas chegarem”. Recebíamos alguns olhares “solidários”, algumas mãos que se propuseram a nos ajudar, nada além disso. Mas, claro que isso era intercalado: um dia era a Ana e, no outro, eu. Obviamente, perdíamos as discussões e ficávamos com o trabalho que sobrava – o bruto, aquele que ninguém queria. Ou com os rascunhos espalhados em cima da mesa no período em que estávamos na copa preparando o café. Professora filha da puta!? Não. Não seria leviana em personificar uma lógica colonizadora em ação que não vê na mulher preta acadêmica potência de conhecimento, de produção intelectual para além do servilismo.

Isso ocorreu há 15 anos atrás na graduação e não é diferente na pós-graduação mesmo que em outra instituição. Desde então passei a odiar café e concursos públicos. Anos depois entendi o porquê não gostava mais de café, embora o mesmo me trouxesse um cheirinho de infância na roça.

Eu costumava acompanhar desde o plantio à colheita do café na casa dos meus avós. Colocava as mãozinhas no pilão, com os pés no chão, junto com a minha avó...passava horas vendo-a torr-lo pacientemente no fogão à lenha ou assistindo o preparo das canecas onde ele seria consumido. Meu avô, Waldemar, pegava latas de extrato de tomate, aquelas que minha avó não usasse mais, e as transformava em canecas de café. Nunca faltou café ali. Que memória viva! Pedir café com leite na canequinha de lata e nela mergulhar o pão. Durante um tempo tinha vergonha daquelas canequinhas, pois parecia que não tínhamos copos em casa. Mas, segundo meus avós, nós os netos (as) não éramos gente. Não tínhamos modos. Estava determinado: os copos eram só para as visitas. Com o passar dos anos isso foi mudando. Meus

tios e tias foram tornando-se visitas e já traziam outras possibilidades de fartura para aquela casa. Que romance eu tinha com o café – pretinho igual a mim! Apenas recentemente voltei a consumi-lo; mas, atualmente, o corpo ainda não o traga: "refluxo"... Sigo digerindo minha repulsa pelos atos racistas que me levaram um dia a odiar café e noutra a repeli-lo.

1.4.2 *Entrepernas*

Ser violada no processo de escrita é algo imposto a nós mulheres negras. Isso se naturaliza nos corredores da academia. Sem preliminares epistêmicas: “não conheço esse autor. Aqui ele não entra!” Colocam-nos contra a parede: “não têm cota³³. Não aceito cotista.”. Violam-nos. Pronto. Já está dentro. Agora senta e escreve... Tem que rebolar para conquistar seus objetivos. Colocam as mãos nas nossas bocas, abafando nossos gritos de dor. Percorrem linha por linha, palavra por palavra. Ajeita aqui e ali. Pronto! O fetichismo entra em cena. Ouço o estalar do primeiro tapa na cara: “você escreve mal”. Colocam-me bem no meio da sala, atada ao tronco do saber eurocêntrico/colonialista. Invisibilizam nossas dores! Chicoteiam minhas laudas. A chibata colonialista estala no meu corpo negro diariamente através de gestos e discursos fundamentados na destruição da minha africanidade. Se um dia me introduziram goela abaixo tudo aquilo que me enoja, com o pretuffês eu vou vomitar. A escrita colonialista é uma armadilha que nos deixa muito longe de gozar.

Distorcem minhas palavras e meu conhecimento pluriépistêmico. Autorizam-se a falar qualquer tipo de sacanagem ao pé do ouvido, enquanto mergulhamos em um nobre silêncio. Querem acabar com minha mente. Eu afirmo: não volto para o tronco da regulação epistêmica..Definir a produção do meu conhecimento como militância é o modo mais fascista e racista de desqualificar a cientificidade da cosmogonia africana. O “quem pesquisou isso” ou “quem disse aquilo” é o gesto mais obsceno de validar o monopólio colonialista nas nossas pesquisas. Esperam que eu me prostitua. Mude o tema da minha tese. Me submeto a realizar seus desejos de corrupção intelectual do meu diário de campo. Relaxa que vai dar tudo certo! Está tudo dentro... Falta pouca coisa. Escreva mais. Fale isso, escreva aquilo. Por fim, enfiam um suposto saber que descaracteriza meu modo de pensar, de escrever e parir minhas vivências através da escrita. Um tira isso e bota aquilo como promessa de reconhecimento daquilo que é grafado. Esse vem primeiro e aquele depois. Inverte os parágrafos. Inverte a posição: você embaixo e eu daqui de cima.

³³ Esses fragmentos fazem alusão ao cenário de discussão de cotas para negros, indígenas e pessoas com deficiência, ocorrido em 2016, nas reuniões de colegiado, na UFF.

Passo noites em claro sentindo o gosto amargo de sal, lágrimas e poucas soluções que se misturam, procuro uma posição melhor ao revirar-me na cama enroscada numa escrita brocha na cabeça, insatisfatória, sem atrativos convencionais e que, precocemente, se excita com a pilhagem de corpos pretos que se produzem enquanto seres pesquisadores desqualificados dentro dos departamentos de pós-graduação. Sem muitos artigos ou capítulos publicados que costumam aumentar o tamanho da Plataforma Sucupira³⁴, acham que sempre podem dar mais. Dizem pelos corredores que a Sucupira de branco é maior que a do preto. Trata-se do movimento de comparação sadomasoquismo-conceitual, prejudicial a nossa saúde mental, que anula os saberes pluriépistêmicos que trazemos para dentro das universidades, onde só se coleta aquilo que é capaz de ser transformado em capital para as pesquisas.

Nesta lógica sadomasoquista-conceitual, a escrita de preto não é suficientemente boa. Ela arromba a prorrogação dos prazos de entrega, contesta a qualidade do departamento, pode contagiar as instituições de ensino com o fracasso que elas mesmas consolidam para impedir que esses indivíduos as penetrem. Penetras! Com isso, nos fazem perder aquela apreciação por alcançar as bolsas. Eu mesma fiquei sem as minhas. Tive que gingar para conseguir liberação para fazer o doutorado e manter meu trabalho. Me liberaram para ir às aulas depois de um mês das atividades iniciadas, imagine ter que faltar para fazer a prova de bolsa? Também, essas seleções acontecem em horários comerciais. Não demorou muito eu fui demitida e fiquei sem coisa alguma: sem bolsa e sem emprego.

No serviço público é assim: é uma coisa ou outra, ou seja, as “três” coisas juntas não dá. Ser preta, doutoranda e com emprego de psicóloga. Aí eu te pergunto: viver só com o dinheiro da bolsa dá pra encher a barriga? Não dá para saber se é bom ou não usar a CAPESinha! Sempre fico com essa dúvida, mas sei lá tem gente que até quer usar, mas se fode sem. Estou falando de um sadomasoquismo conceitual que leva essa gente preta doutora a um gozo tardio na iniciação de trepar nos púlpitos e transmitir conhecimentos descolonizantes dentro das universidades.

1.4.3 Olhos

Diante disto, quais caminhos se abririam como possibilidade? Por aqui o prazer da escrita começa pelos olhos, mas não só por eles. Tenho me deleitado com mulheres pretas intelectuais. Encontros que são berços de toda fonte de prazer da minha escrita. Tesão

³⁴ A Plataforma Sucupira é um sistema de coleta de informações, análises e avaliações a serem utilizadas como base padronizadora do Sistema Nacional de Pós-Graduação Brasileira (2021).

epistêmico que chama... Preliminares de um saber jovial por meio de trocas coletivas, grupais. Você vai suportar, me dizem! Muito afeto... corpos suados, molhados pela correria do cotidiano, às pressas, ofegante ou bem devagar. Nos umbigamos (nos cumprimentamos) na invenção de práticas descolonizantes. Dá até pra fazer algumas sacanagens literárias: a produção de um texto imagético fundado em um ato revolucionário que objetiva fazer o descarrego da herança colonial e suas remontagens. Querem nos ensinar o que é oralidade, coisa que já aprendemos de berço. Roçamos a linguagem acadêmica no pretuguês de Gonzalez (2018). Sabemos quem foram nossas avós, as mães das nossas avós e as avós das nossas avós. Não importa, pois tecemos nosso tempo. Em geral, somos as únicas da família nessa posição. Solitárias.

Certa ocasião encontrei um conhecido junto a sua orientadora em um restaurante famoso na zona sul carioca. Ele muito feliz em me rever perguntou-me o que eu fazia ali? Dei-me ao trabalho de dizer que estava com fome e decidi jantar com uma amiga ali. Chamou sua orientadora, minha conhecida. Ela prontamente quis saber “o que estou fazendo da vida”: está no doutorado? Perguntou-me. Eu disse sim. Seguiu a entrevista: com quem? Eu respondi: Cecília Coimbra. Onde? Na UFF. Aqui o tema não interessava mais. Da cabeceira da mesa ao final, o corpo da “preta dotora³⁵” foi exibido na mesma medida em que era esquartejado... Aos poucos, entre drinks e falas camaradas, fui sendo destituída do lugar de pesquisadora com o qual havia iniciado a conversa. Após o primeiro desconhecido da mesa, passo a ter meu corpo vistoriado: “Olha como ela é estilosa! Cortou o cabelo (perguntam-me), eu gostava do outro cabelo, mas está linda! Olha que sorriso! É um cartão postal. E essa boca com esses dentes branquinhos?” Eu me arrepio toda com esse tipo de comentário, pois venho de uma família em que os mais velhos contam que a minha tataravó possuía uma espécie de pensão, onde os dentes de escravizados eram vistoriados por ela. Não consegui deixar de fazer esta associação.

E seguiam com a sessão de fetiche sobre mim e a dissolução do meu lugar como “doutora preta”: “e a pele dela!? Lisinha! Maravilhosa, diva, um arraso! Adorei te ver! Vamos marcar um café dia desses”. Cheguei ao final daquela mesa sem que eu pudesse dizer para além do que me perguntaram. Para além do lugar que enveloparam meu corpo. Segui silenciada o resto da noite, sem mostrar os dentes, sentindo o peso do racismo dissimulado

³⁵ Noção inspirada com base na auto designação *pretadotora* utilizada pela escritora e intelectual Giovana Xavier coordenadora do Grupo de Estudos e Pesquisas Intelectuais negras da UFRJ, a partir do qual são pensadas propostas alternativas de produção científica, com base em uma perspectiva de feministas negras, discutindo os avanços e desafios no campo da invenção científica.

cara a cara naquela mesa. Ninguém ali se interessou sobre as contribuições da minha pesquisa, embora o jantar os reunisse neste sentido.

Isto não acontece apenas nos encontros casuais em restaurantes, nos espaços ditos culturais que muitas “doutoras pretas” como eu ainda não acessaram, isso ocorre em defesas de bancas, em seminários, palestras, etc. Certa vez a pesquisadora e doutoranda em Estudos sobre Mulheres Gênero e Feminismo da Universidade Federal da Bahia (UFBA), Carla Akotirene³⁶ publicou em suas redes sociais, em 2021, que ao participar de um evento acadêmico sobre mulheres negras e identidades, uma professora branca disse que seu decote era tão maravilhoso quanto o cabelo. Akotirene entende que esse tipo de situação em que frequentemente nós “doutoras pretas” somos expostas é também um movimento de apaziguamento das possibilidades de coalizão intelectual entre essas pessoas.

1.4.4 Cabeça

Nossos peitos são fartos de alimento oriundo de uma sabedoria ancestral, onde a academia colonialista quer se deleitar. Somos convidadas a amamentar... Apaziguamento e apropriação do conhecimento é o que querem de nós. Nos querem como mucamas intelectuais! O desmame intelectual nada mais é que uma intervenção anticolonialista, onde reivindicamos o reconhecimento da árdua tarefa de “transmitir” um conhecimento ancestral, um saber que se assenta no campo da prática, nos campos de batalhas que travamos diariamente e que está totalmente aberto aos processos de pluralização, compartilhamento e apreciação. O perigo é que quando sugam tudo de nós, até a melanina, criam caminhos traiçoeiros e mortíferos, como ocorreu com Maria Firmino, Chiquinha Gonzaga, Machado de Assis e tantos outros que até os dias atuais são retratadas (os) como brancos (as), após terem, durante um longo período, fornecido alimento intelectual, ou melhor, sua erudição à sociedade.

Tencionamos esses processos de extermínio, pois o que é reservado ao conhecimento produzido por nós negros (as) é sempre o mesmo lugar: o esquecimento, o apagamento, a não citação em artigos, o apagamento em produções de co-autorias, os não agradecimentos, as apropriações, dentre tantas outras situações de microracismos no cotidiano universitário. Uma

³⁶ Mestra e doutoranda pela Universidade Federal da Bahia (UFBA), Akotirene é autora do livro *O que é interseccionalidade?*, da coleção *Feminismos Plurais* (2018). Atualmente a pesquisadora é assistente social em um serviço público localizado em Salvador (BA) e possui uma página nas redes sociais, @carlaakotirene, com mais de 140 mil seguidores e mais de 900 publicações, contendo algumas de suas experiências na Academia e também no SUS.

vez que o Oceano Atlântico foi nomeado pelas populações negro-africanas como Calunga Grande (grande cemitério), por que não aplicar isso aos feixes dos extermínios destes agentes intelectuais, na medida em que suas obras e pertenças são esquecidas, engavetadas, escondidas, retiradas do lugar de excelência para nunca mais retornar, sofrendo distorções que as transformam em materiais de fetiche.

1.4.5 Pesquisa-dor

Na cabeça, a firmeza de uma “Ori-entação” que dá passagem ao corpo melanizado que caminha ao lado de autores (as) africanos (as), que catula (corta) as barreiras canônicas da universidade, cuja norma é nos submeter às múltiplas formas do colonialismo ocidental nos distintos territórios de dominação. A partir das Ori-entações ético-políticas precisas, essa escrita foi assumindo um estatuto de “bolinada” (provocação) a fim de produzir frestas e transgressões nas engrenagens do modo de operar e fazer pesquisa.

No leito de morte de minha avó Odete, em 1997, eu disse: “Vó eu vou ser doutora pra cuidar de gente preta!”. Na época eu não sabia muito sobre o que estava dizendo, mas tinha noção que ali havia proferido o que daria seguimento a territorialidade que minha avó, e suas parentes mais velhas, já fazia no cuidado com a comunidade. Vovó “criava” galinhas e porcos, ambos para consumo próprio. Estes eram alimentados com lavagens³⁷ oferecidas pelos vizinhos. Desde os meus sete anos carreguei muitos baldes de lavagens pelas ruas perto de casa, na parte periférica de Laje do Muriaé... Por um lado sentia vergonha, mas por outro ali estava a certeza de que comeríamos carne e ovos com fartura naquele período. Aprendi a compartilhar assim desde meus seis anos.

No dia da matança do porco, todas as ritualísticas eram mantidas: toda a casa, meus avós, meus tios e tias, se levantava às 05:00h. Meu avô e meus tios com mais alguns vizinhos tomavam uma cachacinha, escolhiam o porco maior, preparavam o chão com folhas de bananeiras e separavam os facões, os punhais e o álcool para sapear o couro do suíno. Enquanto isso, na cozinha, as mulheres faziam o café, “quentavam” o pão ou preparavam a broa no fogão de lenha. Algumas vizinhas também vinham ajudar. Todas as panelas eram separadas, pois seriam usadas para colocar as vísceras e as partes nobres do animal, bem como o que seria doado ou consumido por nossa família.

³⁷ Lavagem aqui é como, na minha cidade, chamamos os restos de comida estragada que servia como suplemento para a engorda dos suínos. Minha avó não fazia uso de ração ou derivados químicos no tratamento dos bichos.

Um dos processos mais importantes realizados pelas mulheres na cozinha da minha avó, que antecede a partilha comunitária do porco, era a coleta do chamado “fel” (vesícula biliar do animal). Este quando perfurado deixava um gosto amargo nas partes contaminadas, tornando-as impossíveis de comer. Aquele era também o momento de verificarmos se o animal estava próprio para consumo, ou seja, sem nenhuma instalação “da verme” (parasitas). Para que isso não acontecesse, os chiqueiros (os criadouros), os porcos e o cocho eram lavados diariamente e a água era mantida sempre limpinha, mas por vezes os animais já eram vendidos assim pelos fazendeiros. E lá ficavam as panelas vazias “ariadas”, com carvão e areia, à espera do preparo dos alimentos – do chouriço, do torresmo e da comida feita com “banha de porco”...

Nos ensinamentos do terreiro³⁸, com base na mitologia Yorubá, somente às mulheres de Ósun³⁹ é dada a permissão para cozinhar. A cozinha é um dos lugares mais sagrados nos terreiros de candomblé, pois ali são realizados os fundamentos, as ritualísticas e os ensinamentos do culto aos orixás. De acordo com o debate sobre o papel de gênero encabeçado pelas teorias feministas, imbricadas na experiência civilizatória do colonialismo, a presença de mulheres na cozinha, no âmbito doméstico de um modo geral, diverge das pautas que reivindicam a condição emancipatória das mesmas. Saliento que o ato de cozinhar nas religiões de matriz africana é considerado uma prática nobre, fonte de transformação, de ligação entre o humano e o divino. É também de estratégia de guerra e, principalmente, de resgate ancestral. O “cozinhar” carrega em si o estatuto de tecnologia ancestral, a qual garantiu, e ainda garante, a possibilidade de muitas mulheres negras, periféricas/faveladas, acessarem, circularem nos estratos sociais dominantes.

1.4.6 Nádegas

Certa vez fui apresentada por um ex-namorado branco ao seu círculo de amigas em Botafogo, zona sul carioca. O primeiro amigo dele, um senhor no auge de seus 60 anos, sem pestanejar, antes mesmo que eu me apresentasse, perguntou-me a qual escola eu pertencia. No primeiro momento, achei um tanto quanto peculiar a pergunta, mas entendendo o sentido, através do contexto gestual e a forma como ele me olhava, supus que a escola em questão não

³⁸ Ler a dissertação de mestrado *Matriarcado Afreekana: narrativas Cruzadas do ventre Negro ao Brasil* (PORTILHO, 2019).

³⁹ Orixá feminina que está incluída no panteão composto por 16 divindades. Osún é a divindade das águas doces, da fertilidade, da prosperidade e “dona da cozinha”. Importante para a discussão no que se refere aos saberes ancestrais para se pensar o lugar da mulher negra diante das pautas feministas (PRANDI, 2000). Ler o livro *Mitologia dos Orixás* (PRANDI, 2000).

era do ensino médio, era de samba, portanto a pergunta “afirmativa” encoberta era: “você é “passista de qual escola?” Adiantei-me em ser uma boa psicóloga e devolver a pergunta com outra: serve a de psicanálise? Todos que estavam na mesa riram e, obviamente, o que estava velado veio à tona. Porém, aquele senhor decidiu insistir: você poderia ser passista de escola de samba. Você sabia disso? Tem “porte”, estrutura. Calei-me, pois aquilo foi extremamente violento. Era o momento do meu ex-namorado se posicionar, mas ele também se calou. Motivo pelo qual nossos caminhos divergiram.

Aquela não era a primeira nem a única vez em que meu corpo era reduzido ao campo biológico. Essa situação me lembrou quando fui apresentada à equipe de saúde - médicos, enfermeiros e agentes de saúde – de uma Clínica da Família, situada na zona oeste carioca, onde me perguntaram se eu gostava de samba que poderia estar perdendo dinheiro sendo psicóloga, pois poderia dar uma boa passista. Calei-me. Mas, hoje retornando a essas memórias e de tantas outras situações, tomando esse material como analisado, penso que a cor da pele, as acentuação de algumas partes do meu corpo, o imaginário social do homem negro enquanto força de trabalho e de nós mulheres negras como hiperssexualizadas, nos colocam na condição de inaptos a determinados lugares sociais relacionados à dita capacidade intelectual.

bell hooks (2019) no livro “Olhares negros: raça e representação” sinaliza que a cultura dominante sempre lê o corpo da mulher negra como um sinal de experiência sexual (p.285). A autora comenta no capítulo do referido livro - “Madonna: amante da casa grande ou irmã de alma?” - uma entrevista da cantora Madonna, na qual declara que queria ser negra quando era criança - discute a noção da “ambição loira”, enquanto uma fascinação do branco pela cultura negra que mascara atos de agressão racista uma vez que “a imagem de inocência da feminilidade branca é construída socialmente baseada no mito racista de que mulheres negras não são inocentes e nunca poderiam ser “(Idem). hooks assinala que as mulheres negras nos Estados Unidos estão preocupadas em projetar sua imagem de respeitabilidade diferente das idéias de agência sexual e transgressão produzidos por artistas como a Madonna. Isto é um sinal do privilégio branco ver com este fetiche a cultura negra, pois somos marcados (as) e definidos (as) apenas pela subjetividade do corpo preto sexualizado, por meio da qual o branco produz sua cegueira a respeito de nossas dores, opressão, exploração diárias.

Na realidade brasileira podemos afirmar que o rito carnavalesco, bem como Madonna, atualiza com toda força simbólica esse lugar de objetificação de nós mulheres negras. De acordo com Lélia Gonzalez (2020) o ritual do carnaval atualiza o mito da democracia racial, pois nesse momento a mulher negra é transformada em “mulata, na cinderela do asfalto,

adorada, desejada por príncipes loiros, vindos de terras distantes para vê-la”(p. 80). A autora sinaliza que é nesse momento que nós negras temos nossas imagens fixadas, como sedutoras, com todos os detalhes anatômicos – peitos, boca e nádegas, ocultando a violência que ocorre do outro lado desta fascinação branca, ou seja, o cotidiano dessas mulheres que se transfigura em emprega doméstica, subalternizada, desvalorizada intelectualmente, etc. Gonzalez diz que os termos “mulata e doméstica” são atribuições dadas a nós e que a nomeação vai depender da situação em que somos vistas.

Saliento que meu corpo melanizado é substrato para a construção de narrativas e atributos que servem para determinar para a branquitude o tipo de tratamento que eu deveria receber. É comum para mim escutar falas que me interrogavam em função de uma conduta moral: mora sozinha, tem namorado, gosta de sair para onde para se divertir. Por vezes, meu corpo foi tocado desrespeitosamente com base no pressuposto de que o corpo da mulher negra está vinculado à erotização, a qualquer manuseio público, sem precisar de permissão.

Na situação supracitada, eu estava em um ambiente público, predominantemente, de brancos e rapidamente minha imagem foi associada à figura da passista, diferentemente do que ocorre quando eu abro a porta do meu consultório para representantes de agências bancárias que freqüentemente perguntam-me: “seu chefe está? Posso falar com o dono da sala? Ou quando estou em casa recebendo alguma encomenda: “pode chamar sua patroa para receber o produto”, pressupõem que sou empregada e pelo fato de ser preta ofereceria o risco de furtar o produto. Isto aponta como brancos (as) naturalizam que a circulação e aquisição de bens, de produtos de qualidade aconteça apenas entre eles. Pois, nesta sociedade, principalmente na grande metrópole, não sou autorizada a estar em uma boa moradia, usar roupas “vistas” como de boa qualidade, ter um bom celular, pois sempre serei produzida como uma ameaça, como não merecedora dos benefícios que busco gozar.

Vale lembrar um episódio⁴⁰ ocorrido, em 2017, na Universidade de Campinas (UNICAMP), repudiado por sua Reitoria e pela Faculdade de Ciências Médicas diante das declarações assombrosas relacionadas à aprovação das cotas raciais, do então docente da área médica Paulo Palma que advertiu que a aprovação das cotas significa “trocar cérebros por nádegas”, obviamente especificando a entrada de mulheres pretas na referida instituição. Além disso, o médico deu uma entrevista ao Jornal Correio Popular no qual assinalou seu posicionamento acerca do que chamou de “juventude perdida”.

⁴⁰ Para mais informações acessar a Revista Fórum, disponível em: <https://revistaforum.com.br/direitos/2017/6/2/medico-da-unicamp-exala-preconceito-apos-aprovao-de-cotas-trocar-cerebro-por-nadegas-21138.html>. Visto em 20 de dezembro de 2021.

Os referidos discursos mascaram um falso meritocratismo, extremamente racista, pois sob a égide do imaginário social de que a “juventude perdida”, é predominantemente pobre e preta, fortalece e legitima a falácia de que o “nível de produtividade” da universidade será reduzido como efeito da implementação da referida política de cotas. Ou seja, a Universidade não é um lugar para negros. Discurso este, presente nas falas de muitos professores que lecionam em universidades públicas e privadas, impedindo a realização de estratégia de ampliação da chegada de corpos melanizados nestes contextos, reproduzindo microfascismos e violências racistas às escondidas. Nas discussões dos programas de pós-graduações, isto se repete, mesmo que o aluno tenha um “bom desempenho” ao longo de sua graduação. Contudo, as estratégias de impedimento da entrada destes corpos nas pós graduações - mestrados e doutorados - costumam acontecer a partir de um acordo velado entre os professores – nas entrevistas, nas provas orais, nas aulas práticas, ou seja, em etapas dos processos seletivos que envolvam avaliações qualitativas, subjetivas, momento em que somos constantemente limados. É aí que o professor exercita seu poder institucional através das diferentes manifestações do colonialismo. E o que isso produz?

1.4.7 Medo

Experimento o medo e o apalpo quando rasgo uma página atrás da outra, retirando de mim o caráter de uma escrita singular, paciente, prazerosa... Sinto as mãos paralisadas, formigando, o corpo cansado e deprimido à beira da loucura, pois tentam me furtar a dignidade de uma escrita nômade sedenta de composições plurais. Ao contrário, ela é transformada pela lógica eurocêntrica em força de trabalho – enquanto produto seria eu doméstica ou mulata, na Academia?

Certa vez escutei de uma professora, diga-se de passagem, branca: Você me deve um artigo⁴¹! Esta dívida pode ser lida como um discurso/prática que opera de forma naturalizada nas universidades, geralmente desprovido de problematização racial. A referida professora estava apresentando nada mais que o processo civilizatório universitário, a partir do qual há uma marcação entre a supremacia branca, historicamente dominante, operante em sua posição de poder, e os subalternos, os quais são convidados a juntar as sobras ocidentais de autores brancos com suas teorias para a manutenção dos privilégios docentes. Fanon (2008) diz que

⁴¹ Discurso-prática proferido por uma professora no mestrado. Coloco isto entre parênteses como um analisador, visto que nenhuma das minhas amigas brancas ou não-brancas ouviram algo semelhante a isto. Identifico a fala como um *petitnégre* termo francês que Fanon (2008) afirmou ser utilizado para inferiorizar os (as) negros (as).

“alguns negros querem, custe o que custar, demonstrar aos brancos a riqueza do seu pensamento, a potência respeitável de seu espírito” (p. 27). Isto é produção de dívida simbólica e intelectual que nos coloca sob o jugo do branco. Não me submeto a esse tipo de estratégia cuja lógica é anular nossa capacidade, a dimensão criativa, a liberdade em sua forma expansiva.

Hoje não consigo tratar desse assunto sem sentir tremores, devido à vivência do medo e da violência que experimentei naquela época, pois me senti ameaçada de não concluir o mestrado e me ver sendo acorrentada àquele tipo de “vínculo”. Posso dizer que aquela fala sintetizou o escopo de uma relação colonizador/colonizado, cujo resultado é o destroçamento mental ou a destruição do desejo que nutre a permanência de muitos viventes não brancos na universidade.

Eu carrego comigo vivências da roça, dos territórios das favelas, das casas de Ifá, dos terreiros de candomblé que estão inscritas no meu corpo preto, comunicando um pertencimento africano através dos meus fenótipos, principalmente, através da cor da minha pele escura⁴², a qual vem sendo utilizada ao longo da história social brasileira como moderadora das condutas arbitrárias efetivadas pelas polícias e suas políticas ditas de segurança pública.

Como diria o compositor Jorge Aragão: “somos da cor da noite, filhos de todo açoite”! Poderia elucidar de várias formas a autopercepção deste corpo negro através de simbolismos que exaltam minha negridão africana. Porém, faz-se necessário apontar o quanto as terminologias racistas, induzidas no período da colonização europeia, ainda vigoram, inclusive, como registros censitários, administrativos, como amostragem de pesquisas e estudos, circulando nos meios midiáticos a fim de perpetuar a tática racista de assemelhar os traços fisionômicos de nós negros aos dos animais da fauna e da flora brasileira, fortalecendo a ideia de inferiorização do negro em relação ao branco (DAFLON, 2017; KILOMBA, 2019). Ou seja, para se referir às pessoas negras, e aqui especifico as de pele escura como a minha, era comum, por exemplo, usar termos pejorativos como: tizil (tendo como referência um

⁴²Assinalamos que há no continente africano uma diversidade de pessoas negras com diferentes fenótipos, tons de pele, traços negroídes (nariz, boca), textura do cabelo, etc. distintos entre si. Nem todo africano possui o tom de pele escura, visto que em alguns países da África, tais como a Etiópia, Tanzânia e Botsuana, é identificada a presença de negros de pele clara, sem terem tido nenhum tipo de contato com a população europeia, ou seja, sem histórico de miscigenação naquele território. Porém, esse fenótipo, o tom de pele escura é praticamente predominante entre os povos do continente africano. Por isso, neste trabalho preto será sinônimo de africano, tendo em vista que a partir do projeto de embraquecimento foi esse um dos principais fenótipos que se objetivou exterminar. Falo também a partir das minhas vivências empretecidas: sempre me vi e me entendi preta. Para mais informações ver pesquisa na Gazeta do povo. Disponível em: <https://www.gazetadopovo.com.br/educacao/brasileira-participa-de-estudo-que-identifica-africa-como-origem-da-pele-clara-6fav8kpdms9klezstdwrh01q/>. Visto em 02 de março de 2022.

pássaro de penas escuras) ,muçum (peixe preto), braúna (madeira preta), buiu (pássaro de penagem marrom), macaco, que inclusive constituiu a discussão sobre a teoria da evolução que objetivou nos aproximar desses animais. Saliento que muitos destes termos ancoraram nomes de personagens, e, inclusive, nomes artísticos, como nos casos do Mussum, do humorista Antonio Carlos Bernardes Gomes, dos Trapalhões, e, Tizil, do humorista Ery Soares. É importante dizer que essas nomenclaturas pejorativas reforçam lugares sociais da masculinidade negra, através destes dois personagens: o Mussum como o preto “cachaceiro”, sempre inebriado pelo mé (o álcool), e o Tizil, do Programa nas “Garras da patrulha”, como preto “assaltante”, bandido.

Por fim, o termo “pardo” é derivado de um pássaro chamado Pardal, por conta da referência de suas penas escuras; bem como, a/o mulata/mulato é associada diretamente a mula⁴³, que fortalece a imagem do negro associada a uma condição animal, ou seja, irracional, desprovido (a) da capacidade de pensar e tomar decisões. Um termo que caracteriza uma ofensa no senso comum é chamar alguém de mula, pois denota baixa inteligência, debilidade mental, etc. Faz-se necessário lembrar que a compra, venda ou troca de escravizados poderia ocorrer tendo qualquer animal como equivalência de valor do mesmo. Além disso, este termo opera como um apaziguador das relações sexuais violentas historicamente institucionalizadas de brancos contra negros/ ameríndios, difundindo uma falsa romantização dos múltiplos abusos sexuais praticados no período colonial e pós- colonial. O (a) escravizado (a) era uma propriedade que poderia ser utilizada do modo como o senhor de engenho bem entendesse.

Até hoje, o discurso colonialista acerca do mulato (a) impulsiona um lugar do chamado exótico, portanto, da objetificação desses corpos, atualizando a lógica da exploração sexual das mulheres negras no país. Como vimos anteriormente, Lélia Gonzalez (2018), em “Mulher negra na sociedade brasileira – uma abordagem político-econômica”, aprofunda um debate sobre a dupla imagem da mulher negra a partir de dois tipos de qualificação profissional: doméstica e mulata, a qual deixa de ter uma noção de caráter estritamente racial (p.13). A autora analisa que essas qualificações são engendramentos associados à figura da mucama, portanto são criações do sistema hegemônico responsável por transformar as ditas mulatas em produtos de exportação de um tipo especial de mercado e as domésticas

⁴³ Palavra originalmente usada para definir o resultado do cruzamento do asno macho (conhecido também como jegue ou jumento) com uma égua. O interessante é que a expressão popular “mula de carga” é sinônimo de uma pessoa que trabalha exacerbadamente, tomando para si o trabalho dos outros, salientando uma lógica servilista neste caso. Não por acaso, mula também configura uma função dentro do tráfico de drogas, pois se refere às pessoas que carregam mercadorias em seus corpos drogas entre um país e outro.

“prestadoras de serviços que carregam sua família e as dos outros nas costas” (Idem). Ela diz neste artigo que foi escrito em 1979, porém ainda muito atual:

A profissão de mulata é exercida por jovens negras que, num processo extremo de alienação imposto pelo sistema, submetem-se à exposição de seus corpos (com o mínimo de roupas possíveis), através do “rebolado”, para o deleite do *voyeurismo* dos turistas e dos representantes da burguesia nacional. Sem se aperceberem, elas são manipuladas, não só como objetos sexuais, mas como provas concretas da democracia racial brasileira (...) Não se aperceberam que constituem uma nova interpretação do velho ditado racista: *preta pra cozinhar/mulata para fornicar e branca para casar*. (p.46).

Embora, Lélia Gonzalez tenha realizado essa análise no contexto do samba, pergunto: e nós, mulheres negras, na academia? Será que também não somos vistas como mulatas? Não temos que manter o “rebolado” diante das exigências acadêmicas? Não se deleitam com nosso corpo teórico, com o nosso oferecimento metodológico? E em muitas dessas situações não percebemos que somos colocadas como domésticas, prestando serviços? Sendo convidadas a servir o branco?

Vale ressaltar que a análise supracitada realizada por Lélia Gonzalez causou-me profundo incômodo devido a colocação sobre a alienação vivida por essas mulheres ditas mulatas. Contudo, ao realizar uma pesquisa mais complexa identifiquei que no início de 1989, a Empresa de Turismo do município do Rio de Janeiro (RIOTUR), em parceria com Serviço Nacional de Aprendizagem Comercial (SENAC), inaugurou a segunda etapa do Curso de Formação Profissional de Mulatas, que tinha como base organizacional um conjunto de estereótipos sobre a mulher negra. Foi a partir disto que o perfil das candidatas ao curso e os pré-requisitos exigidos eram: ser mulata, ou seja, mulher não-branca, com atributos físicos bem demarcados; ter experiência como dançarinas de shows para turistas. O objetivo não era apenas fazer da atribuição da “mulata” mais uma ocupação para nós mulheres negras, mas “dicionarizar o que já estava estabelecido na cultura brasileira” (GIACOMINI, 2021, p.41). Com isto, as disciplinas a serem ministradas eram: coreografia, postura, etiqueta, vestuário e automaquiagem.

A imagem da “mulata” sempre foi explorada para atrair a movimentação turística do país. O empresário carioca Oswaldo Sargentelli⁴⁴ (1923 -2002) ficou conhecido, nacional e internacionalmente, por conta da objetificação e exploração das mulatas, nos anos de 1970. Além de programas de TVs, Sargentelli realizava apresentações das mulatas em suas casas noturnas, em Copacabana. Nestas apresentações as referidas mulheres dançavam, sambavam, interagiram com o público, formado por homens estrangeiros, com seus figurinos seminus, sendo conhecidas como as “mulatas de Sargentelli”. O apresentador dizia ser especialista em mulatas, autodefinindo-se “mulatólogo”. A exploração sexual daquelas mulatas era legitimada ao ponto do próprio Sargentelli tentar instituir na data de seu aniversário, 08 de dezembro, o dia das Mulatas. Já no início de 1980, o então diretor da Riotur, João Roberto Kelly um dos responsáveis por propor entretenimento através dos eventos, bailes e shows da noite carioca demarcou o que seria a política de turismo, com base na exploração sexual da mulher negra, da cidade do Rio de Janeiro e isto permanece até hoje. Kelly não só abre um terreno profícuo para iniciativas ditas profissionalizantes como forma de capturar mais corpos negros para a prostituição através de uma falsa exaltação como aponta na música de sua autoria “Mulata iêiê”.

Recentemente, o presidente Jair Bolsonaro (2017-2022) deu uma entrevista⁴⁵ dizendo que quem quisesse vir ao Brasil fazer sexo com mulher que ficasse a vontade, mas que o país não poderia ser o paraíso do mundo gay. Além de se tratar de uma fala homofóbica, o presidente claramente autoriza a violência e a exploração sexual da mulher brasileira, no caso, sendo o Brasil representado culturalmente como o país do carnaval, a comercialização em questão é da mulher negra. Isto contribui para o fortalecimento do estereótipo, por parte dos europeus, de que mulheres negras são prostitutas (ALBUQUERQUE, 2017, p.311).

No ambiente acadêmico, berço de estudos científicos eugênicos, tais como os estudos do determinismo racial desenvolvidos por Lombroso, pela Liga Brasileira de Higiene Mental (LBHM), essas questões ainda vigoram sob outras formas, tendo como principal operacionalização as estratégias de inferiorização intelectual do negro através do silenciamento, da invisibilização epistêmico-teórica e da anulação de produções de conhecimento pluristêmicas. Estes discursos, de um modo geral, também fomentam o financiamento de pesquisas acadêmicas que são realizadas como se fossem neutras, visto que

⁴⁴ Disponível em:

<https://sao-paulo.estadao.com.br/noticias/geral,sargentelli-quis-instituir-dia-da-mulata-imp-,859970>, Visto em junho de 2022.

⁴⁵ Disponível em:

<https://www.opovo.com.br/noticias/politica/2019/04/25/bolsonaro-diz-que-brasil--nao-pode-ser-paraíso-do-mundo-gay.html>. Visto em 01 de março de 2020.

no debate sobre os processos de exclusão do negro, o pesquisador branco não se pensa, não problematiza sua “branquitude”, não problematiza o lugar de saber-poder que ocupa. Somos produzidos (as) “como loucos (as), “delinqüentes”, “desvalidos (as)”, “prostitutas”, “desequilibrados (as)”, alvo das ditas políticas públicas de saúde e de segurança que tentam nos tutelar e enquadrar. O que se preconiza com isso é a manutenção do lugar do saber-poder do branco como status quo da instituição acadêmica, onde nossos corpos são dissecados.

Tomando os devidos cuidados para não produzir generalizações, tento pensar sobre o que justificaria a presença quase que insignificante de corpos melanizados semelhantes ao meu na pós-graduação em Psicologia da UFF, nos cursos de mestrado e doutorado, por exemplo. Isto está correlacionado a que? Seria este um dos principais desafios impostos aos corpos melanizados visivelmente identificados como presença de África tão rechaçada no meio Universitário? Quais respostas temos após a implantação da política de cotas na pós-graduação?

Há alguns anos ao assistir na internet algumas mesas de debate da Festa Literária Internacional de Paraty, a FLIP, em 2017, deparei-me com o relato de uma participante chamada Diva Guimarães⁴⁶, neta de escravizados, mulher negra retinta, na época com seus 77 anos, professora, que aos cinco anos de idade foi forçada a trabalhar em troca de estudos. Diva se autorizou a tomar posse do microfone durante o evento para relatar o racismo vivido na sua infância, no interior do Paraná, no sul do país. Ela conta que naquela época freiras recolhiam e levavam crianças negras e pobres à Curitiba, através das chamadas missões, com o pretexto de que elas estudassem no internato, porém o que se pretendia era a obtenção de mão de obra barata, dando continuidade aos mecanismos de servidão do negro pós-regime escravagista. Isto mostra como o fenômeno da adultização precoce das crianças negras, tão presente na escravidão, serviu como tática para o pensamento liberal fortalecer a captura desses corpos para a exploração física e/ou sexual.

Diva narrou que as freiras contavam inúmeras histórias sobre a diferença de cor entre as pessoas, porém uma delas havia lhe causado uma profunda dor. Ela tinha apenas seis anos nesta época. As religiosas disseram-lhe que Deus havia criado um lago no qual todos deveriam se banhar. As pessoas mais ágeis e trabalhadoras que chegavam primeiro ao rio tornavam-se brancas e alvas, mas aquelas que eram preguiçosas, quando chegavam ao lago só conseguiram lavar as palmas das mãos e as solas dos pés, tomando-se negras, pois a água que

⁴⁶Diva Guimarães é neta de uma negra escravizada e um português. Nasceu no mato, na roça, como costuma dizer em Serra Morena, no Paraná. Graduou-se em fisioterapia e educação física, tornando-se professora aos 30 anos.

havia sobrado estava suja com aspecto lamacento. Dona Diva, ainda criança, aprendeu sobre o *modus operandis* do Estado encarnado na instituição educacional e religiosa e o funcionamento dos mecanismos de exclusão, de marginalização de nós negros na sociedade brasileira, os quais ocorrem através da mídia, da produção de certos discursos, de estigmas raciais, dos processos de subjetivação, sobretudo, a partir de uma lógica liberal que, não por acaso, nos forja nesses espaços como preguiçosos e sujos! Quanto mais preto, mais “direito” à lama!

Deixo-me ser tomada pela emoção e pela imagem simbólica de ter as mãos desta preta velha, dona Diva, sob as minhas para fazer com que se torne cada vez mais legível o exercício desta escrita acerca do lugar social reservado a nós pretos (as), sobretudo, na academia. Sueli Carneiro (2005) diz o seguinte:

A nova geração de intelectuais negros que romperam as barreiras que vêm historicamente limitando, impedindo, cerceando o acesso dos negros às instâncias superiores de conhecimento, aportam, por força dessas mesmas condições, novas questões que essa tradição acadêmica não chegou a enfrentar em toda a sua extensão. Inserem-na não apenas como campo de saber, mas também como espaço de reprodução e perpetuação de poderes que se situam para além da vida acadêmica como expressão do dualismo racial em que poderiam ser redutíveis às relações raciais no Brasil (p.56).

Para a autora, o discurso que molda as relações raciais é o mito da democracia racial, pois ele possui uma função-estratégica de apaziguar as tensões existentes, por exemplo, no âmbito acadêmico. A democracia racial explicita por si só um pacto de silêncio sobre o tema das relações raciais que fortalece a lógica da inexistência do racismo no Brasil. Até a década de 1950 promoveu-se o discurso de que o país era considerado o “Paraíso racial” (p. 63). Carneiro assinala que a chamada miscigenação vem desde essa época “se prestando a diferentes usos políticos e ideológicos” (p. 64). Ela parte do princípio de que a miscigenação, proveniente do intercuro sexual entre brancos, ameríndios e negros, daria suporte ao mito da democracia racial que pressupõe a existência de uma tolerância racial de brancos (as) para com os (as) negros (as), inclusive, encobrindo o incentivo ao estupro de mulheres negras e ameríndias. Outro ponto apresentado pela autora, é que a miscigenação se constituiu como um instrumento eficaz da ação da política oficial de embranquecimento:

(...) Por meio da instituição de uma hierarquia cromática e de fenótipos que têm na base o negro retinto e no topo o “branco da terra” oferecendo, aos intermediários, o benefício

simbólico de estarem mais próximos do ideal humano, o branco (p.56).

É muito difícil realizar o gesto de se nomear preta nesse processo de colonização com as múltiplas possibilidades de nomenclatura produzidas pela política de branqueamento como estratégia de evitarmos nos nomearmos pretos (as) e, assim, recusarmos nossas pertencas. Entre as décadas de 1980 e 1990, era possível perceber os vestígios dessa política ainda nas expressões artísticas, sobretudo, nas músicas populares, como no trecho “marrom bombom, nossa cor marrom”, do grupo Os Morenos; “Eu sou a Marrom”, da cantora Alcione, apelidada pelo mesmo nome; “Morena da cor de jambo”, do grupo Negritude Júnior; “Morena tropicana”, de Alceu Valença, e tantas outras formas inventadas para que pudéssemos evitar nos declarar preto (a).

Como já colocado, adoto o sentido de preto, pessoas de pele escura, enquanto sinônimo de africano, no contexto da estruturação das relações raciais na diáspora⁴⁷ africana, ou seja, quando digo “preta sou” estou afirmando que minha existência, assim como a de outras mulheres pretas, está atrelada a valores ancestrais africanos. Se antes as pessoas não-brancas evitavam se autodeclararem pretas utilizando-se de posturas pejorativas tais como: sou feijãozinho, sou escurinha, tenho um pé na cozinha, tenho um pezinho na África, tenho a cor do verão, atualmente vivemos justamente o contrário, pois as pessoas estão cada vez mais reivindicando seu lugar de pertencimento.

A *Pesquisa das Características Étnico-Raciais da População* (PCRRP) de 2008 (ATHIAS; MATOS, 2013), disponível no site do IBGE, assinalou o crescimento da chamada preferência dos participantes pela classificação negra e a diminuição da categoria cor morena. Pode-se dizer que este fato associa-se aos anos de luta do Movimento Negro Unificado⁴⁸ (MNU) que, no período pós-ditadura, quando não se podia tratar da temática racial sem ser criminalizado, influenciou “o Censo de 1990, pois foi lançada uma campanha *Não deixe sua cor passar em branco*, cujo slogan *100% negro* que objetivava o enfraquecimento das práticas de autodefinições difusas” que reforçavam o lugar pejorativo e inferiorizado do negro na sociedade (DÁVILA, 2006, p. 11).

⁴⁷ A diáspora africana aqui é pensada conforme sugere Gilroy (2012): trata-se de uma experiência transnacional da experiência negra no mundo a partir da constatação de que os negros se fizeram presentes nas Américas, não apenas pelo tráfico negreiro.

⁴⁸ A criação do Movimento Negro Unificado (MNU, 1978) foi marcada por uma manifestação com milhares de pessoas, realizada nas escadarias do Teatro Municipal de São Paulo, pedindo o fim da violência policial, da discriminação nos meios de comunicação e no mercado de trabalho e do regime militar (CAETANO, 2019).

Nesta pesquisa, preto e negro está no mesmo lugar para facilitar a análise que aqui estou propondo. Entretanto, sei das nuances destes termos apresentadas pelo próprio IBGE (ATHIAS; MATOS, 2013) que contabiliza a população brasileira negra pelo somatório de todas que se autodeclararam pretas e pardas.

O que significa entre nós pretos (as), com tantas tonalidades distintas de pele, afirmar nossa pretitude? Certamente, o racismo atuará na mesma medida: a partir dessas distinções. Autodeclarar-se negro abarca uma série de possibilidades e inclusive variações fenotípicas: pele clara, pele escura⁴⁹, “traços finos”, traços negróides, textura do cabelo, entre outros. Saliento que poucas são as pessoas retintas que acessam esse lugar de onde eu e outras mulheres retintas falamos. Muitas delas, retintas como eu, estão limpando o chão, servindo café nos corredores e nos refeitórios das Universidades, passando apenas na frente das portas das salas ou entrando para organizá-las. São raríssimos (as) aqueles (as) negros (as) retintos (as) que conseguem “furar o cerco”. Por exemplo, na seleção da minha turma de doutorado, em 2017, eu fui a única preta retinta a entrar no Programa. Isto aponta para a necessidade de mais estudos sobre essa temática.

Quando estou trazendo esta análise, considero que o “colorismo ou pigmentocracia” é oriundo da política de eugenia que contribui para a criação de uma “seletividade” melanodérmica entre nós pretos (as). Isto, por exemplo, é evidente nas agências de publicidade, cujos pretos (as) representados nas propagandas possuem tonalidades de pele mais claras. Pode-se afirmar que a tonalidade da pele definirá o tipo de tratamento que o vivente irá receber na sociedade, pois quanto mais pigmentado, mais ostensivos serão os processos discriminatórios e as barreiras racistas da “imobilidade social” apresentadas a ele (MOURA, 2019). Por sua vez, os (as) pretos (as) de categorizados de pele clara serão mais “tolerados”, até certo ponto, em determinados espaços predominantemente brancos. Entretanto, isso não significa dizer que serão mais aceitáveis.

Para que isso ocorra será necessário forjar todo um processo de embranquecer-se e sofrer os efeitos do desenraizamento como nos diz Fanon (2008), através do qual terá que se “camuflar”, embranquecer-se, aproximando seus fenótipos aos desejados pela brancura. Nesta tentativa, muitos de nós recorreremos à mutilação física (que em alguns casos ocasionam: cegueira pelo uso de produtos abrasivos, alopecias, lesões na pele e no couro cabeludo, entre outras torturas), tendo como impacto em nossas subjetividades, o adoecimento psíquico pelo uso dessas “máscaras brancas” materiais e subjetivas (FANON, 2008). Saliento que nos dias

⁴⁹ Para mais informações ler *O colorismo, o que é e como funciona?* (DJOKIC, 2015). Estas discussões estarão presentes ao longo dos capítulos.

atuais as crianças são as mais impactadas por esses processos. Alguns relatos frequentes mostram como muitas delas se acidentam ao fazer uso, por exemplo, de água sanitária para descolorir o tom da pele, conforme nos diz Vanessa Andrade (2019).

Obviamente, que do lugar de preta não estou colocando isso em análise para desqualificar ou desconsiderar o lugar de outras pessoas pretas. A partir da minha existência eu olho ao meu redor e vejo pouca, ou nenhuma, gente preta como eu. O (a) preto (a) traz consigo as marcas fenotípicas africanas, inegociáveis; portanto, não passíveis de serem “camufladas” ao se evitar o bronzado do verão, ao se alisar ou colorir os cabelos. Nenhum desses processos de aproximação estética do corpo branco terá êxito, pois esta pretitude não tem possibilidade de ser negociável. O (a) preto (a) é indiscutivelmente preto aqui no Brasil ou em qualquer outro lugar do mundo. Contudo, faz-se necessário colocar em análise como ocorre o reconhecimento deste negro (a) retinto (a) e toda sua negridão africana nos espaços acadêmicos, por exemplo. De onde eu venho, do seio da minha família, isso nunca foi uma questão. Na medida em que nossos corpos melanizados acessam as instituições de ensino, já nos deparamos com um racismo latente, com determinadas práticas de extermínio desta presença africana que carregamos.

Nós pretos (as) nunca seremos confundidos (as) mesmo se usarmos cremes clareadores para a pele, tingir e alisar nossos cabelos ou afinar o nariz, por exemplo. Para preto (a) não existe devir imperceptível! Aquelas nomenclaturas que se adéquam à conjuntura social e que se aplicam em diferentes períodos, ou mesmo regiões, de nada nos servem. A cor retinta da nossa pele, nosso fenótipo e nossa descendência africana, no contexto da colonização, tornam-se justificativa para que sejamos fixados (as) em um lugar de inferioridade e subalternidade. Na capoeira tem a seguinte canção: “quando eu venho de Luanda, eu não venho só”.

Como mercar nesse meio todo o carrego ancestral da Casa Grande moderna, como a academia? Como é que uma “banca branca” vai avaliar, ou seja, dar uma “nota” a partir daquilo que a *terra Mãe* nos deu? Qual o risco que corremos ao mercar tudo o que temos dentro do nosso balaio? Faço esta colocação a partir do entendimento de que mercar a tese neste espaço de disputa teórica e política é extremamente difícil, pois a academia, por recusar a realidade prática social do preto estruturada pelo racismo, pode facilmente invalidar todo percurso de estudo desenvolvido. Não podemos negar que vivemos em uma sociedade moderna colonial, ou melhor, pós-colonialista, basta olhar para a desigualdade socioeconômica e racial que se perpetua desde o período dito abolicionista.

O mercado aqui será entendido como lugar de encontro, espaço utilizado pelos negros (as) escravizados (as), ou alforriados, para terem notícias uns dos outros, para a realização de articulações políticas, onde havia um circuito de comunicação e de produção de estratégias subversivas. Contudo, para ir ao mercado é preciso equilibrar no alto da cabeça o produto a ser oferecido, negociado, com o branco se não ele mesmo coloca o valor no que não é dele. Não há melhor exemplo sobre o perigo do mercar com o branco que o da escritora Carolina Maria de Jesus⁵⁰, nascida em Minas Gerais, em 1914, e residente em uma das primeiras favelas de São Paulo, a extinta favela do Canindé. Carolina de Jesus registrava seu cotidiano e o da favela com o papel de pão que recolhia nas ruas. Esses escritos chegaram ao conhecimento de um jornalista que publicou, em 1959, trechos de seus relatos dando origem ao livro *Quarto de Despejo: diário de uma favelada* traduzido para diferentes idiomas e vendido em mais de 40 países. Até a atualidade esse é um dos livros mais vendidos de Carolina de Jesus, porém seus discursos não agradaram às elites da época, o que culminou na dissolubilidade do seu percurso como escritora, fazendo com que ela retornasse às condições precárias que narrou em seu livro.

O *mercar* dentro da lógica ocidental capitalista colonialista promove um fetichismo em relação a tudo o que o (a) preto (a) vive na favela, tudo o que ele (ela) tem a mostrar, porém o pagamento desses produtos da preta ou do preto escritor, como vimos, tem como saldo sua mortificação subjetiva. Compreendo que o comércio ambulante tem suas raízes na prática de resistência chamada naquela época de comércio de rua, realizado pelas referidas quitadeiras. Freitas (2015) assinala que um grande marco deste período do comércio de rua foi a concentração significativa de mulheres negras e quitadeiras circulando pelas ruas.

Realizar este tipo de debate é assinalar as formas como o “racismo virulento” tem operado, como nos diz Beatriz Nascimento (2018), pois ele é capaz de se multiplicar dentro de um organismo, ou seja, de um sistema social, de instituições, da cultura, de educação, expressando sua letalidade e seus efeitos nefastos nas subjetividades negras (NASCIMENTO, p. 51). Naquela época aos 77 anos, Diva Guimarães entre lágrimas e a voz embargada chamava de “oportunidade” o romper de uma longa história de silêncio imposto, de torturas, de discursos excludentes, *narrando* sua história na FLIP, de 2017, para uma plateia predominantemente branca, apontando para a realidade psicológica do racismo cotidiano e seus efeitos irreversíveis existentes por trás de uma “história escondida” (KILOMBA, 2019).

⁵⁰ Informações coletadas do prefácio do livro *Quarto de despejo: diário de uma favelada* (JESUS, 1960). Carolina caiu no esquecimento até sua morte aos 62 anos.

Falar desta temática é sentir meu corpo ser atravessado pela narrativa de Diva Guimarães, pois enquanto mulher preta vivencio diariamente o racismo, as diversificadas políticas de extermínios que dificultam ou impedem meu corpo e os de tantos (as) outros (as) pretos (as) a entrarem no lago. Faz-se importante assinalar que na medida em que somos facilmente detectáveis como pretos (as) nos tornamos alvos da política oficial de embranquecimento do país que reforça a opressão, exploração e desvalorização do negro brasileiro e o africano.

Isso tem impactado particularmente os negros brasileiros, em função desse imaginário social que indica uma suposta melhor aceitação social dos mais claros em relação ao mais escuros, o que parece ser o fator explicativo da diversidade de expressões que pessoas negras, ou seus descendentes miscigenados, adotam para se auto definirem racialmente tais como: moreno escuro, moreno claro, moreno-jambo, marron-bombom, mulato, mestiço, caboclo, mameluco, cafuzos, ou seja, *confusos*, de tal maneira, que acabam todos agregados na categoria oficial do IBGE, *pardo!* (CARNEIRO, 2005, p.64).

Como já afirmado, este ideal de branqueamento ainda permanece presente representado pelos discursos midiáticos, no imaginário cultural dominante, uma vez que a supremacia da brancura pressupõe perfeição e um padrão normativo do modo de ser, estar e sentir. É comum na mídia, nas redes sociais ou nas novelas representar a pobreza, a feiura, a miséria, a loucura, a delinquência, etc. através da imagem do negro, produzindo-o como inferior ao branco. Beatriz Nascimento fala da importância de uma política de construção da história do negro escrita por mãos negras, escrita a partir do olhar do negro sobre si mesmo, pois segundo ela a “perda da identidade⁵¹ é trágica para nós” (p. 192).

Respiramos uma história que promove e fortalece uma segregação velada, pois embora sócio juridicamente sejamos capazes de ocupar determinados espaços, na prática “somos impedidos de gozar dos benefícios sociais devido às implicações histórico-políticas do racismo” (p.122). Izildinha Baptista Nogueira (2021) afirma que fomos “libertados do cativo, mas jamais libertos da condição de escravizados” (p.122), uma vez que nós somos colocados em posições inferiores, não autorizados a compartilhar de possibilidades sociais igualitárias. Nascimento (2018) corrobora com essa noção, pois segundo ela “após a abolição

⁵¹ Beatriz Nascimento (2018) ao longo de toda sua obra realiza esta discussão acerca da perda da identidade enquanto sendo a impossibilidade do negro reproduzir a vida em um sentido mais amplo uma vez que é empurrado pela sociedade racista a viver em um lugar que não é o dele – o de inferiorizado, em uma condição passiva em uma história contada por mãos brancas que deforma tanto o passado do próprio negro quanto o do ameríndio (NASCIMENTO, 2018, p. 195).

da escravatura, não havia nenhum negro no centro das decisões do país” (p. 56). A autora afirma que *a nódoa da escravidão* foi vinculada o nosso destino de grupo, como sendo a nódoa nacional (p. 114). A própria academia é repleta de exemplos como este, pois uma vasta produção de autores (as) negros (as) ao longo da história foi invisibilizada e silenciada por conta de um saber hegemônico, que permanece operante nas disputas político-teóricas não reconhecendo esses saberes.

Portanto, essas diferenciações vêm funcionando, com eficácia, como elementos de fragmentação do pertencimento negro para coibir que este se transforme em elemento aglutinador no campo político, para reivindicações coletivas por equidade racial posto que, ao contrário do que indica o imaginário social, pretos e pardos (conforme a nomenclatura do IBGE) compõem um agrupamento que, do ponto de vista dos indicadores sociais, apresentam condições de vida semelhantes e igualmente inferiores quando comparadas ao grupo branco, razão pela qual, define-se hoje, política e sociologicamente a categoria negro, como a somatória daqueles que o Censo classifica como pretos e pardos.

Mas, como dizem os (as) mais velhos (as) no interior da minha cidade “uma preta boa sabe mexe bem seu angu”, no sentido metafórico de que o preparo de tal alimento exige paciência, estratégia para que no processo de seu cozimento os caroços sejam dissolvidos, desembolados, com a força da execução dos movimentos da colher de pau ou com o acrescentar da água...É no que consiste o movimento desta escrita, vou furando o tempo, os contratempos e as horas, formulando-a na peregrinação de espaços para além da Universidade, através de grupos de estudos por meio dos quais pude “conhecer” autores negros.

Tenho cá um corpo rural, da roça, que veio de longe buscar melhores condições de vida, de ascensão social, porque não se contentou em ficar entalado nas porteiras das grandes fazendas coloniais, da cidadezinha do interior. Entre as farpas dos arames das cercas de lá e os solavancos daqui da cidade grande, pensei que esse corpo não tinha um lugar de pertencimento, que estava *desenraizado*, sobretudo, quando me vi sendo colocada em inúmeras situações na academia, como ignorante e mal educada, sendo um desafio manter minha sanidade mental.

Neusa Santos (2021) ao realizar um debate sobre os “*Antecedentes históricos da ascensão social do negro brasileiro: a construção da emocionalidade*”, no campo da psicanálise, sinaliza que o negro que se empenha na conquista da ascensão social paga o preço do massacre mais ou menos dramático de sua identidade (p. 46). Ela diz:

Ao afastar-se de seus valores originais, representados por sua herança religiosa, o negro é obrigado a tomar o branco como modelo de identificação, como única possibilidade de “tornar-se gente (idem).

Cresci ouvindo meus pais dizerem que era preciso estudar para ser alguém na vida, para ser gente, mas certamente eles não sabiam que nesse processo teria um custo psicológico para o meu pertencimento histórico-existencial, conforme sinaliza a autora. No interior a gente se conhece pelo que faz, pelo ofício, pelo que chamamos de “dom,” dizemos isso quando a pessoa leva jeito para coisa e assim se cunha nossa ascensão social naquela sociedade campesina – tem o senhor “Chiquito da pipoca”, o “Sebastião da bicicleta”, o “Juninho padeiro”, “dona Auxiliadora costureira”, o Juninho da funerária, Zequinha coveiro, dentre tantos outros. Entrar na universidade significaria menosprezar, entender como inferior todos esses afazeres por conta da dita titulação, a qual se inscreve de acordo com os padrões de interação com o branco. Mas, entendo que nas favelas e periferias dizer com que se trabalha ou ter carteira assinada é um modo estratégico de se manter vivo. Mostrar a carteira de trabalho ou de estudante é uma das primeiras coisas que os moradores de favela fazem para não levar tiro, isso quando dá tempo de mostrar. Vai ver o povo lá da roça não é tão atrasado como o sistema capitalista tende a nos rotular.

A ascensão social nesses termos é o que se forja para que o negro se distancie dos territórios ditos de marginalidade, assimilando padrões brancos. Lembro quando fui fazer o estágio obrigatório no Serviço de Psicologia Aplicada (SPA), na PUC-Rio, as colegas insistiam que me “ensinariam” o carioquês, o jeito carioca de falar as palavras, pois meu sotaque interiorano, semelhante ao sotaque mineiro, não passaria credibilidade. Além disto, havia uma grande preocupação por parte delas com a minha vestimenta, no sentido de que era importante “diferenciar” através desta forma quem seria atendido e quem atenderia. Contudo, eu sempre atendia pessoas semelhantes a mim. A própria secretaria do SPA “filtrava” a distribuição dos pacientes entre os de classe média alta e os das favelas do entorno. A PUC-Rio fica em um dos bairros mais caros da zona sul do Rio de Janeiro, a Gávea.

Não por acaso, quando eu passei para o vestibular da PUC-Rio, em 2010, a notícia foi publicada nas rádios da cidade e também nas escolas. Os meus antigos professores falavam em suas turmas sobre mim e o “futuro brilhante” que me aguardava, por sair para a cidade e, principalmente, entrar em uma faculdade elitizada como a PUC-Rio. Durante meses, eu era mencionada como a lajense⁵² que seria bem-sucedida pelo simples fato de adentrar este meio.

⁵² Quem é natural de Laje do Muriaé-RJ.

Ter sido aprovada no vestibular de uma Universidade como a PUC-Rio era o mesmo que ganhar na loteria para aquele povoado. A lógica era de que a possibilidade de ascensão social, de mudança de vida, estava ao alcance das minhas mãos, uma vez que isto está atrelado à garantia de mobilidade econômica, acesso a bens de consumo, patrimônios ditos culturais, intelectuais, bem como, aquilo que se forjou como dito melhoramento da raça – de acordo com a lógica da democracia racial (NASCIMENTO, 2018). A expectativa era que eu me casaria com algum gringo, iria para o exterior e retornaria a minha cidade com um bom emprego e carro. Isto colocava para mim, em conformidade com a democracia racial, a capacidade individual de efetivar o referido projeto de entrada no mundo branco, invisibilizando “as barreiras de cor e de segregação racial” velada que existem e, se impõem vorazmente para impedir o negro de furar o cerco (SANTOS, 2021).

Vista de longe, por que fui a primeira da família a me formar no ensino superior, a Universidade foi construída para mim como um trapiche, um lugar de embarque de sonhos e desembarque de limitações econômicas; um momento de espera para vislumbrar dias melhores, por meio do qual os bons encontros se estabelecem como pequenos cais. Todo trapiche deve ter acesso ao mar, as águas que aqui se materializam simbolicamente pelo fluxo desta escrita. O trapiche também é lugar de peleja e a universidade para mim não foi diferente disto. Dar passagem ao vivido não se faz capaz de elaborar o emaranhado das engrenagens racistas que sustentam a cultura da branquitude e sua manutenção, por isso ao longo deste trabalho há repetição dos assuntos e isso se justifica porque esta é a prática diária vivida pelo meu corpo. Esta escrita tem vida própria. Ela vai surgindo sem termos controle sobre ela devido ao seu caráter processual, porém precisa se adequar a rítmica acadêmica que me impede de não vivê-la de maneira intensiva.

Beatriz Nascimento (2018) questiona se somos parte integrante da dita democracia racial, porque nossas oportunidades sociais são insignificantes em relação às dos brancos. Vale ressaltar que o referido termo surgiu em torno de 1930, sendo difundido pelo sociólogo e antropólogo Gilberto Freyre. Embora tenhamos dado passos importantes acerca de nossa luta em prol do acesso à educação, sobretudo, acerca dos desdobramentos de quase 30 anos da política pública de ação afirmativa, as contribuições da referida autora são atualíssimas, pois ela sinalizava o quanto o negro, nos terrenos da educação e do mercado de trabalho, encarava/encara a discriminação racial (p. 115). Ela diz:

(...) Esbarramos em um total despreparo para enfrentar os problemas advindos da prática da discriminação. Despreparo cuja origem está

principalmente na falta de oportunidades no terreno da educação, o que reduz nossa capacidade de organização em torno do objetivo comum. Esta impotência parece legitimar a crença num sistema de relações raciais pacífico, reforçando a ideologia de democracia racial (p. 115).

A autora discorre sobre o problema do mito da democracia racial e seus mecanismos seletivos acerca da entrada do negro no terreno da educação em meio a ditadura militar, em que não se cogitava a criação de uma política pública para que o negro brasileiro acessasse o ensino superior. Por volta de 1950, com os estudos acadêmicos financiados pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), demonstraram que no Brasil existia muito preconceito racial, ao contrário do que se tentava encobrir. Mesmo em um cenário de adversidade política, Nascimento assinalava que o negro deveria recuperar a “consciência de sua força”, lutando por condições de vida em que ele próprio se identificasse enquanto preto”(p. 102). A autora afirmava que o negro precisava recuperar um conhecimento que é dele e, que foi apoderado pela dominação.

Sueli Carneiro (2005) reforça que o discurso da supremacia branca que molda as relações raciais é o mito da democracia racial (p.62). Para a autora, a construção do mito da democracia racial tem sua permanência até os dias atuais, por que evidencia sua função estratégica de apaziguar tensões e evitar coalizões étnico-raciais que sejam mote das transformações sociais. O mito da democracia racial abre um leque de possibilidades de agenciamentos para que o negro seja silenciado, negado e invisibilizado a respeito das questões raciais, sendo empurrado a ser colaborador do próprio extermínio. Não somos tratados de forma igualitária nas instituições deste país, na educação, na cultura, tampouco no sistema público de saúde.

Em uma tarde chuvosa de uma quarta-feira, eu havia sido chamada no consultório da médica da Clínica da família que trabalhei para ouvir uma situação de uma senhora de aproximadamente 65 anos que havia levado um tiro no braço (dizia ter sido alvo de bala perdida da polícia). O pedido era que enquanto psicóloga eu avaliasse juntamente com a médica as condições psicológicas após a situação de violência, pois a mesma vinha se apresentando irritada, nervosa, confusa, falando palavras desconexas. O dia parecia mais cinzento do que de costume, pois nos últimos dias a polícia militar havia feito incursões ostensivas na Rocinha à procura do traficante chamado 157. Nesses períodos de ação policial e militar aumentava-se à procura pelo atendimento de psicologia: crianças e adultos chegavam na Clínica com suas queixas de sofrimento psíquico da ordem do insuportável. Pensei que

dona Naila, assim a nomearei, seria mais uma dessas situações, porém na visita domiciliar que realizei no mesmo dia a encontrei quieta, pensativa, sentada em sua sala. Silêncio. Apresentei-me e disse que minha ida à sua casa era para saber como ela estava. Ela rapidamente levantou-se e começou a narrar e encenar a reconstituição do que havia acontecido. Mostrou-me a escada, o portão e os estilhaços da bala distribuídos em seu corpo. Dona Naila é a matriarca da família de quatro filhos que juntamente com suas netas dependem de sua ajuda para a complementação de sua renda. Disse que quando o tiroteio começou estava na laje da casa sem proteção. Desceu às pressas para se abrigar em casa, no primeiro andar, quando de um só salto um policial a avistou e “largou o dedo no gatilho”, acertando dois tiros nas paredes da vizinha, um em seu braço e outro nas costas. Contou-me que sentiu a bala e a voz do policial perfurando seu corpo, simultaneamente ele falou: não vai morrer não piranha velha!? Escutei atenta a todo aquele horror. Disse que permaneceu caída no chão, quando sentiu um coturno pesando sobre suas costas, na altura de seu pescoço, enquanto os vizinhos gritavam em seu socorro. Era o mesmo policial que parecia obstinado em sua função de exterminar negros (as) favelados. Ela mostrou os desenhos das outras balas na parede e disse que iria pintar em sinal de seu renascimento. Outro policial ofereceu ajuda ao vê-la resistir, disse que poderia levá-la ao Pronto Socorro na caçamba da viatura. Mas, em terra de Amarildo, ela se atreveria? Dizia ter parentesco com Amarildo, um morador da Rocinha assassinado por policiais da UPP de lá. Dona Naila não me parecia nem um pouco “descompensada”, desequilibrada; ao contrário, me mostrou uma cicatriz na frente da sua cabeça devido a um histórico de internação psiquiátrica ocorrida há 20 anos, onde levou “choque elétrico”. Perguntei se eu poderia fazer algo pela condição em que se encontrava, ela suspirou e me disse: o médico disse que os ossos deste braço onde a bala pegou estão moídos, ele deixou ele aqui, mas não presta. Seguiu dizendo: eu preciso trabalhar doutora, será que posso fazer sacolés? Acenei com a cabeça que sim. Ela me mostrou a cozinha e encenou como faria tudo mesmo com um dos braços imobilizado. Sorriu após uma hora de conversa. Insisti: tem mais alguma coisa que posso ajudá-la? Ela, então, relatou que há uma semana estava sentindo muita dor, estava sem dormir, não conseguindo comer, irritando-se constantemente. Solicitei que me mostrasse as medicações que estava fazendo uso. Geralmente, as pessoas confundem as doses, a quantidade, e geralmente nas visitas à casa é possível fazer essa orientação a partir da prescrição médica. Não para a minha surpresa, dona Naila estava sendo medicada com anti-inflamatórios e dipirona. DIPIRONA. Dona Naila foi alvejada com dois tiros e estava tomando dipirona.

Dona Naila foi medicada por conta da suposição racista, com base nos estudos eugenistas, de que negros (as) têm mais tolerância a dor e mulheres negras são representadas como fortes, seres puramente biológicos e desprovidas de racionalidade e afetividade. Essas atribuições fazem com que ao sentirmos dores, físicas ou psíquicas, isto nos cai como uma vergonha, uma fraqueza. É por isto que dona Naila demorou quase duas horas para expor a sua dor insuportável, mas não tanto quanto seu esforço de manter seu sofrimento na obscuridade. A preocupação daquela senhora estava na ameaça de uma possível inoperância de sua força de trabalho. Isso por quê? Porque nesta cultura não é permitido à nós, mulheres pretas, o lugar de fragilidade, de sensibilidade e, principalmente, de receber cuidados e afeto, mesmo em situações de massacre e profundo sofrimento. Somos censuradas por publicizar nossas necessidades. Vivemos em um mundo embranquecido que nos inviabiliza e nos simboliza como figuras animais, “mulas de carga”, capazes de aguentar trabalho pesado e conviver com dor, independente de sua natureza.

Combinei com dona Naila que voltaria dentro de quinze dias para visitá-la e comuniquei que agendaria uma reavaliação médica para adequar sua medicação. Quando eu ainda estava saindo de sua casa, ela me agradeceu e disse que iria até a clínica conversar comigo. Perguntei por que, afetuosa ela respondeu-me: “você se parece com a gente...os policiais podem voltar e achar que você é minha filha.” De certo a proximidade de nossos corpos melanizados me tornava tão alvo do Estado quanto ela e mesmo o jaleco, o crachá de funcionária municipal, não me “protegeriam” deste lugar.

Essas são algumas das subjetividades negras que atravessaram minha realidade no fazer desta tese. Pergunto: como não incorporá-las enquanto angústias, dificuldades vividas durante o percurso deste doutoramento e que tanto se aproximam das violências que os autores (as) pretos (as), os (as) intelectuais, com os (as) quais dialogo me apontam em suas produções. Muitas situações como estas que venho contando foram debatidas no grupo de orientação de pesquisa do qual fiz parte, como sinalizado anteriormente, no intuito construir frestas, rotas de fugas para aquilo que naquele momento se apresentava a mim como dilacerante. Neusa Santos (2021) adverte que o pensamento negro é um pensamento sitiado, acossado pela dor da pressão racista (p.32).

Esta pesquisa é composta, além da Parte I – Introdução, por mais três partes: Partes II - Metodologia, III - O racismo institucional e IV - Considerações finais. Na Parte II, problematizo as circunstâncias teórico-metodológicas que se desdobraram na escolha da autoetnografia como ferramenta de trabalho deste estudo. Enfatizo o ato de pesquisar de um corpo melanizado a partir de sua própria realidade, tendo como mola propulsora para sua

permanência no espaço acadêmico o gingar/ driblar. Na parte III, Racismo Institucional, apresento como as práticas sociais de controle e de inferiorização engendram domínios de saber que não somente fazem aparecer novos modos de subjetivação, técnicas e procedimentos, mas contribuem para a perpetuação de discursos racistas e colonialistas, tendo a cor da pele como um dos fatores determinantes para seletividade racial, existente no interior da instituição acadêmica. Sendo assim, discuto alguns pontos principais acerca da implantação da política de ações afirmativas no Programa de Pós-graduação de Psicologia da UFF, em meio ao movimento de resistência e insurgência da Ocupação Preta frente aos discursos racistas tão latentes na sociedade, sobretudo, nos últimos anos. Por fim, na Parte IV- Considerações finais, trago algumas notas sobre os desdobramentos das “escrevivências” de uma preta nos dias atuais – desafios, medos, cenário político e questionamentos que mais acenam para um porvir; um levante preto do que para uma conclusão cartesiana, como nos impõe a lógica eurocêntrica, presente ainda na academia.

PARTE II - Metodologia

2.1 A autoetnografia e as pisadas firmes no ato de escrever

Esta tese aponta para os meus primeiros passos em direção à cidade do Rio de Janeiro com o sonho de cursar o ensino superior. Adentrar com meu corpo campesino, melanizado, na cultura da grande metrópole carioca em busca de melhores condições financeiras a partir de minha entrada na Universidade, fez com que eu tivesse que me adequar à linguagem acadêmica com suas formas, imperativos e engessamentos. Porém, a repulsa do campo acadêmico em direção ao meu corpo melanizado fez com que eu me reposicionasse nesta instituição. Como diz Neusa Santos (2021), “uma das formas de exercer a autonomia é possuir um discurso sobre si mesmo. Discurso que se faz muito mais significativo quando mais fundamentado no conhecimento concreto da realidade” (p. 45). Assim, meu discurso advém da minha singularidade ao revisitar acontecimentos, memórias, em uma trama vivida com tantos (as) outros (as) pretos (as), que me deixaram em carne viva. Isto me leva a constatar que essas evidências empíricas que eu relato não são fatos isolados, pois são marcadas por toda uma história de racismo presente em nosso país. Importante destacar que embora esta escrita seja encarnada de experiências ligadas a minha realidade como mulher preta nesse país, ela não deve assumir o estatuto de individualização ou excepcionalidade.

Para isto, utilizo como metodologia a autoetnografia que preconiza a presença de materiais que inclui a realidade do pesquisador, enquanto produção de conhecimento, valorizando elementos como: os relatos de experiência, as memórias, os sentimentos, os afetos, as dificuldades e sua auto-observação. Trata-se de um método qualitativo que está imbricado na realidade do pesquisador, ou seja, na sua experiência vivida e entrelaçada ao tema de seu estudo. Neste caso, isto nos ajuda a analisar as relações raciais que se desdobraram durante meu percurso acadêmico. Diferentemente do que o conservadorismo científico, no campo das Ciências Sociais, postula, como vimos anteriormente na parte I deste estudo, a autoetnografia considera a “corporeidade” do pesquisador como substrato de sua pesquisa.

Embora o método tenha sido cunhado pelo sociólogo David Hayano há mais ou menos 40 anos, ao realizar um levantamento bibliográfico foi perceptível observar uma escassez, na literatura internacional, de estudos realizados com base nesta metodologia. O que isto significa? Que a comunidade científica, do campo das Ciências Sociais e Humanas, ainda

possui grande resistência em relação a este método, preconizando a lógica positivista de parcialidade entre “objeto investigado e investigador”.

Vale salientar que o campo das Ciências Sociais, saber que dialoga com o campo das Ciências Humanas, agenciou historicamente estudos baseados em falácias racistas acerca de nós negros, como nos apontam os autores supracitados nesta pesquisa: Beatriz Nascimento (2018), Abdias Nascimento (2019), Neusa Santos (2021), Carneiro (2005), Lélia Gonzalez (2008), dentre tantos outros. Estes autores, em diferentes tempo e contexto político e teórico, afirmam haver uma espoliação do preto (a) brasileiro acerca de sua própria história, com base na presunção científica da supremacia do branco, por meio do qual se produz um conhecimento do (a) preto (a), distanciado de sua realidade existencial. Como diria Abdias Nascimento (2019) o conhecimento científico que necessitamos é aquele que nos ajuda a formular teoricamente, de modo sistemático e consciente, nossa experiência de quase quinhentos anos de escravidão (p. 287). A partir dos relatos de minhas experiências, a escrita se manifesta através de um emaranhado de afetos que inclui: relatos de encontros da vida, memórias e vivências, participação nos grupos de pesquisa, articulando com algumas experiências vividas em instituições que atuei como psicóloga ao longo desses anos.

Retomando a discussão, o termo *autoetnografia* foi usado pela primeira vez na antropologia pelo sociólogo David Hayano no trabalho *Autoethnography: Paradigms, Problems, and Prospects* (1979), por meio do qual discutiu o uso do método, seus problemas e desafios. Em seu livro *Poker Faces: The Life and Work of a Professional Card Player* (1982), o autor debate seu projeto etnográfico cujo campo de pesquisa era uma sala de jogos, onde as pessoas, como ele, permaneciam em torno de duas horas no local. Benetti (2017) sinaliza que como subgênero da etnografia a autoetnografia consiste em “fazer valer” as experiências afetivas e cognitivas na produção de conhecimento a partir da realidade do mundo do pesquisador (p.155). Segundo o autor, a autoetnografia se distinguiria do método etnográfico, por meio do qual ocorre uma observação participativa ou não do pesquisador. Ele aprofunda seu debate trazendo diferentes perspectivas de pesquisadores sobre o referido método, e assinala a utilização da autoetnografia como um método narrativo de investigação com o uso de um diário autorreflexivo.

O doutor em sociologia Silvio Alves dos Santos (2017) publicou o artigo “*O método de autoetnografia na pesquisa sociológica: atores, perspectivas e desafios*”⁵³,

⁵³ Sobre o referido conceito no artigo ler a tese, “Experiências de desigualdades raciais e de gênero: narrativas sobre situações de trabalho em uma *fast fashion*” de Silvio Matheus Alves Santos (2019), doutor em sociologia da Universidade de São Paulo (USP) que discute a referida metodologia de maneira aprofundada. Disponível em:

problematizando o uso do referido método no desenvolvimento de sua pesquisa de doutorado no Programa de pós-graduação em sociologia da USP, em 2017. O autor buscou trazer sua memória e sua própria experiência enquanto trabalhador negro da mesma empresa tomada como objeto de estudo. As situações de discriminações vividas foram incorporadas como material analisador das relações e desigualdades raciais ocorridas em seu ambiente de trabalho. Santos (2017) apresenta que um de seus desafios foi a distância temporal de sua escrita do momento da experiência vivida na condição de trabalhador, indicando que a autoetnografia lhe ofereceu subsídios para realizar uma elaboração analítica sobre a própria experiência passada (p. 215).

Um ponto de discordância entre o estudo de Santos (2017) é que ele elege fazer uma pesquisa autobiográfica, e no presente trabalho isto poderia cair em um lugar perigoso - o de uma escrita que se encerra em si mesma. O que isto quer dizer? Que no intuito de documentar os tratamentos de sujeição nas instituições de ensino por quais passei isto pode tomar a proporção de episódios isolados, e individuais, perdendo a força política de tensionamento que é produzido a partir da presença de corpos melanizados no terreno acadêmico, e demais instituições que especifiquei ao longo deste percurso. O que se pretende é explorar a operacionalização racista da universidade que nos tornam corpos melanizados como o meu em alvo de seus *dispositivos de racialidade* (CARNEIRO, 2005).

Nesse sentido, os trabalhos desenvolvidos pela socióloga Fabiane Albuquerque (2017; 2022) apontam a relevância para o uso deste tipo de metodologia nesta pesquisa, dentre eles destaque: “*Meu corpo em campo: reflexões e desafios no trabalho etnográfico com imigrantes na Itália*”, já mencionado anteriormente na introdução desta pesquisa, e “*A passividade das brancas no lançamento do meu livro*”⁵⁴. A pertinência do trabalho da autora, sobretudo o realizado na Itália, é interessante para a presente análise, pois a autora relata como seu *corpo melanizado* ao circular em território europeu, especificamente no bairro de Veroneta, na Itália, lhe possibilitou e/ou foi impedido de acessar determinados espaços, o que inclusive poderia comprometer a coleta de dados no campo de pesquisa. Ela relata o seguinte:

Uma experiência interessante que diz muito sobre meu corpo racializado se deu, justamente, no momento em que me apresentava a Enrico. Ao estender-lhe a mão, ouvi dele o seguinte comentário: “Sua

https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8132/tde-07112019-170454/publico/2019_SilvioMatheusAlvesSantos_V_Corr.pdf. Visto em maio de 2021

⁵⁴ No referido relato a autora debate as atribuições que lhe foram direcionadas - “preta raivosa” e “sociopata” - pelas organizadoras, mulheres brancas, de um evento no sul do país, onde lançaria seu livro. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/a-passividade-agressiva-de-mulheres-brancas-no-lancamento-do-meu-livro/>. Visto em junho de 2022.

mão é delicada, parece mão de européia”. Certamente ele pensou que estava fazendo um elogio ao me comparar à mulher europeia, e que isso me deixaria feliz; contudo, sua frase demonstra o racismo naturalizado e o quanto o corpo da mulher negra é visto como inferior, rude e grosseiro em comparação à mulher branca europeia. Aproximá-la do ideal branco, europeu, de traços finos e supostamente delicados seria exaltá-la e tirá-la dessa condição “maltratada” de primitiva e selvagem. Questionei o “elogio” dizendo: “Mas não posso ter as mãos de africana ou brasileira pra serem delicadas? (p. 311-312).

Deste modo, este acontecimento que, por exemplo, poderia ser interpretado como uma dificuldade em relação à neutralidade da pesquisadora e seu objeto de pesquisa foi incorporado como material de pesquisa, portanto passível de análise por meio do método autoetnográfico. O que nos interessa é ressaltar que o estudo de Albuquerque (2017) contribui para fortalecer a importância do referido método enquanto produção de um saber “corporificado”, por meio do qual as experiências que comumente seriam silenciadas ou distorcidas, pelas metodologias conservadoras, podem ser visibilizadas sem sermos “taxadas de militantes”, logo, deslegitimando a fidedignidade do estudo realizado.

Convém citar alguns autores pretos (as) que na minha percepção produziram suas escritas na proximidade deste método, embora não as tenham denominado como uma pesquisa autoetnográfica, pois falam da experiência vivida a partir de suas realidades. E em que consiste isso? Uma produção de saber, de conhecimento, que visibiliza os modos de estar mundo, de sentir, fazer e agir. Faz-se necessário realizar tais apontamentos, pois o substrato desta pesquisa é constituído pelo “*contar experiências e histórias*” com o objetivo de entrecruzá-las com os estudos de autores pretos (as) que tencionam os procedimentos epistemológicos colonialistas da academia. Para isto, a colocação de Abdias Nascimento (2016) em seu livro “*O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*” é valiosa quando ele diz que:

Nem está o autor deste interessado no exercício de qualquer tipo de ginástica teórica, imparcial e descomprometida. Não posso e não me interessa transcender a mim mesmo, como habitualmente os cientistas sociais declaram supostamente fazer em relação às suas investigações.

E, continua:

Quanto a mim, considero-me parte da matéria investigada. Somente da minha própria experiência e situação no grupo étnico-cultural a que pertenço, interagindo no contexto global da sociedade brasileira, é que posso surpreender a realidade que condiciona o meu ser e o define (p. 47).

O autor faz uma crítica às Ciências Sociais devido à difusão de estudos favoráveis à existência de uma democracia racial na sociedade brasileira, principalmente através do livro *Casa Grande e Senzala*, de Gilberto Freyre, publicado em 1933. Nascimento (2016) se auto-observa como “matéria investigada”, como parte do campo investigado, a partir da realidade cultural onde ele próprio está inserido. Ele desvia-se da tradição de investigação nos campos das Ciências Sociais, sinalizando seu compromisso com uma escrita que está assentada na própria experiência. Portanto, aqui está presente todo material que serve como analisador da minha trajetória acadêmica, da graduação a pós-graduação, incluindo as vivências que decorreram, crescentemente, deste processo formativo, ou seja, bacharelado em psicologia, especialização, mestrado e doutoramento.

Não é fácil escrever sobre a própria realidade. Isto é algo indissociável da forma de se fazer pesquisa e, por outro lado, também é um ato subversivo frente à infestação teórico-epistemológico neocolonial, que atualiza discursos e práticas enraizadas nas teorias raciais e evolucionistas. Uma pesquisa qualitativa, neste caso, autoetnográfica, é processual e consiste em trazer os acontecimentos políticos, culturais e/ou econômicos que transcorrem durante a sua realização, com as implicações disto na realidade/vida do pesquisador. Isto quer dizer que por esse motivo ela pode tomar rumos imprevisíveis a depender das experiências do pesquisador, sobretudo, pelo fato dessa escrita ser – viva, conectada à sua vivência, como diria Conceição Evaristo (2009), trata-se de uma “*escrevivência*”. O termo cunhado pela escritora diz respeito às experiências vividas e sentidas, sempre coletivas e compartilhadas, também por aqueles que ocupam o lugar de opressão. Ela diz:

(...) O que a minha memória escreveu em mim e sobre mim, mesmo que a paisagem externa tenha sofrido uma profunda transformação, as lembranças, mesmo que esfiapadas, sobrevivem. E na tentativa de recompor esse tecido esgarçado ao longo do tempo, escrevo (p.4).

Para a autora, essa forma de pensar a escrita se dá porque ela nasce do cotidiano, das lembranças da vida de quem escreve e de seu próprio povo. Ela diz que, nesse sentido, nossa escrita não pode ser lida como história de ninar os da Casa Grande, ao contrário deve incomodar o sono dos injustos. Conceição Evaristo (2009) assume esse posicionamento ético-político-epistemológico no campo da literatura, bem diferente das de muitos autores, tais como: Monteiro Lobato, Olavo Bilac, Euclides da Cunha, dentre outros que defendiam, como um dos elementos fundamentais da colonização, um conjunto de narrativas que justificavam a escravização, o tráfico negreiro e, por conseguinte, a redução da imagem do negro, do africano à condição de infra-humanidade, uma vez que a ideia de humanidade consiste na imagem do branco. Conceição ao elaborar o termo “escrevivência” traduz uma prática de resistência, coloca no formato literário sua luta e a luta de seu povo, problematizando que, ao longo da história as narrativas sobre nós pretos (as), foram associadas às imagens animais, eróticas, biologizantes, inferiores sob as quais o povo preto têm sido desrespeitado devido a lacuna de uma literatura negra que nos retrate nossas dores e alegrias.

O professor de literatura da Universidade Federal de Minas Gerais, Eduardo de Assis Duarte (2017), em entrevista⁵⁵ ao Itaú Cultural, no *Programa Ocupação Conceição Evaristo*, comenta que Conceição Evaristo criou um termo, “*escrevivência*”, que já existia enquanto movimento de resistência dos (as) pretos (as) na campo da literatura, colocando no formato literário aquilo que na prática se estabelece como uma luta do (a) escritor (a) preto (a) e de seu povo. Segundo ele, esta literatura produz uma linguagem e metalinguagem – ou seja, uma reflexão sobre a própria linguagem a partir do referido termo.

Dito isto, nas mãos de nós pretos e pretas no “contar histórias e experiências” está embutido uma questão política: “recompor o tecido esgarçado pelas narrativas racistas”. Assumo uma pesquisa “escrevivente”, tal qual pensada por Conceição Evaristo, e isso implica no exercício de resgatar lembranças, narrativas plurais acerca da minha experiência histórica. Como diz Manoel de Barros (2010): “*e sobre a palavra, ela? Mexo com palavra como quem mexe com pimenta até vir sangue no órgão*” (p. 180). É nesse sentido, que vou mexendo com

⁵⁵ Disponível em: <https://www.itaucultural.org.br/ocupacao/conceicao-evaristo/escrevivencia/>. Visto em junho de 2020.

a palavra, torcendo as ditas normas acadêmicas, retomando memórias, afirmando a importância de um gingar, dentro e às margens da universidade.

No artigo “*Jornada pela Academia*” a cientista social nigeriana, Oyeronké Oyewumí (2017) narra sobre sua experiência no curso de pós-graduação em Sociologia nos Estados Unidos, problematizando como as tendências dominantes das categorizações ocidentais tendem a ser universalizadas de modo a consolidar teorias críticas sobre o resto do mundo (p.1). A autora sinaliza que o pensamento do Ocidente precisa de reparos em relação aos assuntos sobre gênero, hierarquia social, gênero, cidadania, democracia e África. Segundo ela, as concepções ocidentais são dadas como certas também para as outras sociedades do mundo. A autora assinala o seguinte:

Ninguém, ao que parece, queria considerar as minhas conclusões. Quando eu levantava a mão na sala de aula e problematizava como injustificáveis os pressupostos universais sobre homens e mulheres, meus comentários eram ignorados ou rejeitados. Posteriormente, entendi que a África não contava muito nas teorias sobre a condição humana (p. 3 -4).

Oyewumí relata que neste período, ao fazer o curso de sociologia, descobriu-se negra, segundo ela um modo de “reconhecer-se” que não tinha antes de chegar aos Estados Unidos. Teríamos nós os (as) pretos (as) uma jornada semelhante a desta autora? O que essa categoria de negro (a) produz dentro das Universidades? Em suma, a autora apresenta no texto que a Universidade não foi pensada para nós negros (as) africanos (as) em diáspora, pois considera a “África como um continente primitivo e misógino” (p. 4). A autora assinala:

Durante este período também estava fazendo cursos de sociologia da raça e relações étnicas e descobri que era “negra”, uma identidade que não tinha antes de chegar aos Estados Unidos (Idem).

A escritora narra como suas considerações foram ignoradas devido à força que as teorias americanas e européias tinham em relação às produções relacionadas aos povos africanos, e de como as mulheres africanas eram “reproduzidas como animais de carga que deveriam ser libertadas pelas mulheres ocidentais” (p. 5). Ela diz:

O questionamento que surge dessa conclusão é esta: sobre que bases as categorias ocidentais são exportáveis ou transferíveis para outras culturas que têm uma lógica cultural diferente? Ficou nítido para mim que a colonização, as respostas para as

investidas e seus legados estavam implicados em como as sociedades africanas vieram a desenvolver categorias e organizar instituições que se pareciam com as do Ocidente (Ibidem).

Oyewumí (2017) sinaliza que sua reação a esta produção colonialista foi tão forte contra as subjetividades que difundiam sobre as mulheres africanas, no Departamento de sua pós-graduação, que decidiu escrever como primeiro capítulo de sua dissertação uma discussão a respeito deste assunto que intitulou “*O fardo da Mulher branca: Mulheres africanas no discurso feminista ocidental*”. O que a autora evidencia no contexto dos EUA, no ano de 1980, é o que continuamente vivenciamos enquanto povo preto em diáspora no contexto da universidade, no sentido de que diante dos procedimentos colonialistas precisamos resistir às correntes de pensamento que insistem em nos submeter a uma atualização de processos de colonização, desta vez definida e conduzida por teorias que se baseiam na apreensão de seus mundos, sistema de valores e histórias, desconectadas da realidade histórica do preto e do africano. Ela afirma:

Respondi que não me interessava pela literatura porque era preconceituosa e distorcida, estereotipando africanos e não refletia precisamente as realidades africanas. Não quero a literatura que deprecia meu trabalho (p. 6).

Os discursos que são direcionados aos nossos corpos de pretas e africanas no contexto educacional atuam de maneira a retirar de nós nossas credenciais intelectuais. Por que estou dizendo isto? Por que eu cresci sendo chamada de macaca⁵⁶ e a primeira vez que ouvi tal insulto, foi na escola. Já na faculdade, fui chamada de “nega burra” devido a minha dificuldade de pronunciar os nomes dos autores europeus. Quantas de nós não desistem de estudar sob o peso desses insultos que produzem inseguranças intelectuais, cognitivas, emocionais?

O método *autoetnográfico* se “aproxima” do modo como Beatriz Nascimento (2018) costumava pesquisar: utilizando a própria experiência e as dos negros (as) ligados (as) a ela para dar forma à sua história e escrita. Em sua vasta produção científica, sua própria corporeidade sempre esteve presente. A autora costumava dizer nos seus textos que era

⁵⁶ Fanon (2008) analisa que cientificamente foi estabelecida a teoria segundo a qual “o preto é o elo entre o macaco e o branco, considerando que o negro seria inferior ao branco, ou proveniente de um tronco biológico diferente” (p. 43). Ao ser chamada de macaca eu estava sendo animalizada, portanto associada ao um ser “não-humano”, irracional, cujo consenso é o de que ações violentas, humilhantes que podem ser justificadas por esta perspectiva.

“cobaia de si mesma”. Estava interessada em analisar as implicações do racismo na *psiquê* do homem negro, buscando entender como nós negros (as) “reagimos subjetivamente diante de uma realidade opressora; de como resolvemos essas questões que nos fustigam” (p. 240).

Dito isto, considero que algumas especificidades em relação à análise sobre racismo na academia possuem algumas proximidades com o modo como Beatriz Nascimento observou “pretamente” os acontecimentos racistas durante sua pesquisa acadêmica. Refiro-me aos embates, às situações de vulnerabilidade e exposição que a autora traduziu em sua obra e que tomei o cuidado de retomá-las ao longo deste estudo. A historiadora realizava discussões sobre o que ocorria em seu dia-a-dia, para além do âmbito acadêmico. Ela dizia que desde que havia acordado para a “África daqui e de lá nunca mais adormeceu” (p. 22), por isso mostrava os “bastidores” de sua produção, problematizando o próprio cotidiano, integrando-o a sua pesquisa, colocando em análise a própria subjetividade, e o modo como adoecia mediante as situações de racismo latente e sofisticado.

A autoetnografia é a metodologia que mais se aproxima do modo como minhas experiências se assentam no exercício desta escrita e narrativa. No trabalho realizado no meu mestrado, *“Tudo junto e misturado: sobre biopolítica e o salvacionismo de ONGs no contexto do Complexo da Maré”*, defendido em 2016 neste programa, minha escrita foi constituída através do relato das experiências da minha atuação como psicóloga de uma ONG, localizada no Complexo da Maré, zona norte do Rio de Janeiro. Naquela pesquisa eu afirmava, e ainda afirmo, que o exercício da escrita é “um desdobrar-se sobre mim mesma e sobre minhas práticas, compreendendo que revirar memórias, narrativas e experiências em busca de outros possíveis nos faz chegar a mais problematizações, interrogações do que conclusões” (DINIZ, 2016, p. 17). Assim, retomo aqui os mesmos caminhos por mim percorridos, de maneira a ampliá-los para dar conta dos desafios apresentados no atual estudo. Porém, em ambos os trabalhos acadêmicos, sigo afirmando que:

O ato de pesquisar é, portanto, entendido aqui como um inquietar-me que permite sentir a angústia vinda à flor da pele e não sendo por ela paralisada. Fortalece-se nesse processo de produção de conhecimento um modo de pensar e de existir que se abre a outras possibilidades (p. 17).

A repetição destes caminhos, dos relatos faz parte deste processo, do modo como minha escrita se materializa, sobretudo, diante daquilo que é insuportável. Entendo que não há produção de conhecimento sem a experimentação e seus atravessamentos nos modos de

sentir, agir e pensar. Desta forma, este estudo se faz inventivo e imagético, resistindo aos mesmos quebrantos que invisibilizam os (as) autores (as) pretos (as), meus interlocutores, que sempre escreveram a partir de suas vivências e memórias, como prática de resistência e luta pela história do povo preto.

Por esse motivo não caminho só, para que no método *autoetnográfico* para o “auto” – o “eu” não seja tomado como um valor em si mesmo como uma individualização, ou seja, como um salvo conduto, a partir de discussões superficiais, esvaziando a profundidade e pluralidade das experiências pretas, das minhas singularidades, que trago aqui. Muitas produções artísticas, teóricas, de entretenimento têm sido publicadas a partir deste lugar com a simbologia de “arte negra”, “dança africana”, “práticas ancestrais”, “benzedeira preta”, “saberes de preta velha”, sendo monetarizadas no funcionamento do capitalismo por diferentes instituições como no caso da academia. Esses eufemismos devem passar ao largo das nossas vivências pretas, nossos valores, tradições, articulações e nem tudo que sabemos e/ou produzimos tem que estar na academia. Tesouro bem guardado é com o baú fechado, já diziam os antigos!

2.2 Como *gingar* na academia?

Como já apontado, na plataforma digital *Instagram*, li o relato da pesquisadora Carla Akotirene sobre um comentário que recebeu de uma de suas seguidoras, que perguntava o seguinte: “*você sucumbiu às críticas aos seus decotes? Tá mais coberta.*” Isso porque a referida intelectual tem o costume de trazer a problemática do modo como se veste e do quanto isto causa incômodos nos contextos de disputa teórica- epistêmica, tais como seminários, palestras, jornadas acadêmicas, etc. Para o qual, Akotirene respondeu: “*Não. Apenas aprendi a gingar. Sou uma mulher negra retinta de 42 anos cuja repercussão profissional ainda precisa estar submetida aos crivos de outras mulheres*”. A escritora narrou as inúmeras vezes que teve suas fotos denunciadas na plataforma. Finalizou a discussão, sinalizando que a “mãe preta” de hoje deve ficar na cozinha da intelectualidade, mastigando teorias para a Casa Grande, mas se ela é vista como atraente, desafia o imaginário patriarcal do “não lugar”. A leitura que fiz foi que a referida escritora precisou aprender a *gingar* mediante às situações de submissão para desviar-se dos golpes que tem levado, na medida em que sua aparência e exuberância intelectual são suprimidas sob discursos moralizantes acerca de sua vestimenta.

Olhar para o ato de gingar, *a ginga*, mencionado por Akotirene é de fundamental importância para pensar as estratégias de resistência para as subjetividades pretas no contexto da academia colonialista. Para tal, faço alguns questionamentos: nesta releitura em que consistiria o ato de gingar na conjuntura que temos discutido? O que pode ser produzido através dessa perspectiva imagética?

A palavra *gingar*⁵⁷ é parte da influência de nossas raízes africanas no processo de formação da cultura afro-brasileira – popularmente se entende por um movimento corporal realizado, principalmente, na capoeira, no samba e também no futebol. Ao transpor o ato de gingar para o campo epistemológico, associando-o ao modo como podemos realizar movimentamos em favor de nossa sobrevivência, penso que diz respeito ao ataque, à estratégia de infiltração, à negociação para escaparmos dos agenciamentos de opressão dos dispositivos de racialidade, que promovem a manutenção do colonialismo no cotidiano acadêmico.

Temos que gingar diariamente entre os becos das favelas para não sermos baleados pela polícia, para não irmos para a vala, para a sarjeta em tempos de pandemia, e principalmente, para não sucumbir aos destroços intelectuais. Nisto consiste a pertinência de discutir *o gingar* a partir de uma “corporeidade”, embutida na realidade do autor e de seu povo, como já debatido anteriormente. Por esse motivo, a ginga aqui é uma atitude insurgente, um posicionamento político, um movimento de produzir desconfortos com nossas histórias, de atormentar o sono dos da Casa Grande, fazendo menção à fala de Conceição Evaristo. A ginga também consiste no desvio dos golpes, das capturas e mordanças que são reservadas a nós, uma vez que corpos melanizados tendem a ser contidos intelectualmente pela operacionalização dos dispositivos de racialidade (CARNEIRO, 2005). Neste contexto, a aplicabilidade do dispositivo de racialidade é afeita à nossa eliminação (desclassificação) nos processos seletivos, a fim de conter as possibilidades de expansão socioeconômica, uma vez que o ensino superior ainda se apresenta para nós pretos (as), como principal ferramenta de galgar melhores condições salariais, de acesso aos recursos financeiros, entre outros.

Com base no presente aporte teórico, aposto que este fenômeno envolva um conjunto de práticas, discursos ditos e não-ditos dos quais tomo os métodos de avaliação subjetiva

⁵⁷ No “Novo dicionário banto do Brasil”, Nei Lopes (2003) apresenta como sinônimo de GINGAR – bambolear o corpo para a direita e esquerda. Ginga/Jinga foi utilizada pelo povo ambundo para significar ação contínua dos movimentos. No dicionário Aurélio, além de ser um movimento corporal, a ginga é também uma espécie de remo que faz mover a embarcação. Na capoeira, a ginga é um movimento corporal ; é um jeito que o corpo dá. Aqui apresento o exercício de produzir saber a partir das lembranças do tempo em que participei de um grupo de capoeira, em uma favela carioca em 2011, porém questões de ordem profissional me fizeram interromper essa vivência.

utilizados para colocar em cheque nossa capacidade intelectual, impedindo ou dificultando a entrada de corpos pretos e ditos minoritários no meio acadêmico. A exemplo disso, saliento minha tentativa de entrar no mestrado do PPPGpsi da UFF, em 2014, sendo inicialmente reprovada, como já apontado. Porém, solicitei o pedido de revisão da prova, na qual adotei o “uffês”, ou seja, a linguagem daquela universidade, caminhando com os autores europeus dos quais ela fazia uso. No conteúdo bibliográfico da seleção, por exemplo, não havia um (a) autor preto (a) se quer. Na elaboração da carta de revisão, assumi uma ginga que muito serviu para minha sobrevivência na PUC-Rio. É possível verificar um tom de “clemência” estratégico para facilitar o furo do cerco naquele momento em que ainda não tínhamos a política de ações afirmativas no programa. Portanto, para que eu pudesse adentrar a Universidade foi necessário utilizar como ginga uma conduta análoga à figura da mãe preta, da mucama. Ou seja, uma “mãe preta intelectual”, a qual se espera que entre pelos fundos da Casa Grande do Saber, que permaneça na cozinha, falando apenas quando for autorizada; advertida de sua condição de subordinada diante da autoridade da brancura (GONZALEZ, 2020).

A resposta da Comissão de Avaliação aponta para o lugar de excelência da Academia enquanto detentora de um poder que “considera e desconsidera” escritas pretas e suas formas de expressividade! Obviamente, que sustentei a ginga de “mãe preta intelectual”, conforme nos diz Akotirene, também durante a entrevista, mostrando disponibilidade integral e compreensão acerca da dinâmica de produtividade exigida para o bom coeficiente de rendimento (CR) da Universidade. Assim, fui aprovada nas etapas subsequentes do PPPGpsi, incluindo o direito à bolsa CAPES. Porém, na metade do mestrado troquei de orientadora estrategicamente, devido às dificuldades que começaram a se apresentar na relação de parceria com a orientadora, na medida em que eu ia me afastando de uma postura mais servil. Como citei anteriormente, a referida “ex orientadora” se opôs ao encerramento de seu acompanhamento dos estudos que eu realizava, como forma de afirmar a relação assimétrica existente entre professor e aluno, branca e preta, a partir da qual estabeleceu minha condição opressão, por meio de uma “dívida”, de um jogo político que estava sob seu domínio. Ela disse: *“Você não pode sair, você me deve um artigo”!* Ao final do curso, o (a) aluno (a) deveria publicar um artigo com seu orientador relacionado à sua pesquisa. Não aceitei. Não fui para os fundos da Casa Grande do Saber, decidi comentar com poucas pessoas meu processo de entrada no referido mestrado, além da situação com àquela orientadora. Neste processo contei com duas colegas, Vanessa Andrade e Júlia Gambetta que foram sensíveis ao meu apelo devido às inúmeras situações que me chegavam de forma violenta. Assim elas

articularam caminhos para que meu estudo fosse orientado por outra professora do Programa, Cecília Coimbra, com quem tenho percorrido esse caminho até a presente data. Essa transição foi um alívio em termos emocionais: obter orientação de forma coletiva, por meio de discussões teóricas, políticas, que analisasse também o próprio funcionamento da instituição acadêmica.

Assim, gingar significa observar o momento certo para o “ataque”, a defesa e a negociação! Eu entrei pelos fundos da cozinha, mas guardava comigo uma receitinha de bolo, o modelo do pedido de recurso que havia sido “ouvido”. Duas pessoas pretas entraram em contato comigo, pedindo que eu compartilhasse o formato da escrita, bem como, da entrevista. Elas vivenciaram situações de “reprovação” semelhantes às minhas, porém recorreram à solicitação e também foram aprovadas. Carla Akotirene (2020), fazendo alusão à Opara, a divindade da água, diz o seguinte: “*primeiro a gente se infiltra e depois vai minando a estrutura do saber.*”

É por esse motivo que afirmo a existência de uma ginga do corpo preto necessária à sua vitalidade, diferentemente dos movimentos, das andanças, do perambular que tem se propagado como tradição⁵⁸ de pesquisa nas Universidades e, principalmente, na UFF, que parte da premissa de um pesquisador (a) *flâneur*. Para tal, um pesquisador/ observador poderá realizar andanças – andar dançando, perambular pela cidade, pelos bares, pelos metrô, etc - fazendo pesquisa sob a égide de uma estratégia de *invisibilidade* iminente aos seus corpos brancos (as). Ninguém estranhou, por exemplo, a presença de um observador (a) branco (a) dentro de um supermercado, de uma farmácia, um shopping, na praia, entre outros locais. Mas, isso é possível quando se trata de um (a) preto (a) observador (a)? E a mim? E a tantos outros pretos e pretas que estão na academia, nos é permitido flunar pela cidade, pelas ruas, pelas lojas, bares, pelas praias, pelos supermercados, pelos metrô, dentre outros espaços citadinos? O que acontece quando “andamos dançando” nos espaços públicos, mesmo ao fazer pesquisa? Seremos golpeados, por isso é tão fundamental *gingar*, pois ser preto nesse país, como diria Neusa Santos (2021), é ser violentado de forma constante, sem repouso, quer seja pela recusa e negação ou pela anulação de sua presença (p.25). Por outro lado, ao pesquisador branco (a) é garantido o ato de “perambular” em diferentes espaços e territórios da cidade, pois nada pode “macular sua brancura” (p.25).

⁵⁸ É importante dizer que o Departamento Pós-graduação de Psicologia da UFF é marcado por uma vasta produção de pesquisas e estudos baseados nas contribuições teóricas e metodológicas de Walter Benjamin sobre o *flâneur*, ou seja, o perambular do observador que tem como característica ser um vivente que sente, experimenta e estabelece relações com a cidade. Pode um corpo preto flunar pela cidade?.

Tomando como ponto de atenção que a substancialidade de um pensamento não decorre isoladamente e de que para isto é necessário uma análise com bases teóricas que o justifique, citarei alguns estudos que nos ajudam a pensar *o gingar*:

Destaco as contribuições da professora Araújo (2017), do Departamento de Estudos de Gênero e Feminismo, da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade Federal da Bahia, que discute em seu texto, “*Ginga: uma epistemologia feminista*”⁵⁹, como a capoeira é entendida com uma expressão das resistências africanas no Brasil, que posiciona a ginga como uma metalinguagem do chamado feminismo angoleiro. Em seu estudo, Araújo apresenta a perspectiva da capoeira como um jogo, por meio do qual se adquire estratégias sobre um suposto “jeito de ser”, cujo arcabouço encontra-se na ginga; a matriz de todas as demais construções cabíveis a um comportamento mediado numa ética própria muitas vezes escorregadia às arestas da racionalidade (p. 2). Segundo a autora, o gingar é parte de um jogo infinito, cujo propósito é o de nos manter em movimento, lutando e jogando (p.1 -2). Assim, a ginga como a capoeira foi e continua sendo uma estratégia de luta do povo preto desde sua chegada nessas terras.

Fonseca (2018) em sua tese de doutorado, “*Ginga de Angola: memórias e representações da rainha guerreira na diáspora*”,⁶⁰ buscou privilegiar a perspectiva preta na construção sobre as referências históricas da soberana guerreira – Rainha Ginga. A autora, que estuda sobre o assunto há quase uma década, assinala que o movimento corporal intitulado *ginga* está associado às características da referida Rainha angola – Nzinga Mbandi. Ela também afirma que:

A palavra ginga no Brasil é de amplo conhecimento, não há quem não a tenha ouvido nas partidas de futebol, rodas de samba e capoeira. Sendo a ginga o movimento fundamental da capoeira, buscamos compreender a história desta prática e como ela veicula uma memória da África, expressa visões de mundo dos povos vindos de várias regiões da Angola (p.21).

⁵⁹ Embora a autora acene sua obra para a perspectiva feminista, no presente estudos reunimos autores pan-africanistas, feministas e do mulherismo negro, pois interessa-nos pensar o modo como eles articulam suas experiências, suas vivências no desenvolvimento de seus estudos, ou seja, como estes estão articulados com suas lutas e as do seu grupo de pertencimento étnico-racial. Disponível em: http://www.en.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1499469814_ARQUIVO_Gingaepistemologiafeminista.pdf. Visto em junho de 2022.

⁶⁰ A referida tese de doutorado foi defendida na USP, no departamento de História Social, apresenta as memórias e representações de Nzinga/Nyinga Mbandi, conhecida como Rainha Ginga que viveu no século XVIII, na região que hoje corresponde à Angola. Disponível em: https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-31072018-172020/publico/2018_MarianaBracksFonseca_VOrig.pdf. Visto em julho de 2022.

A autora aponta que ginga é um movimento corporal entendido como sistema de conhecimento que articula sabedorias e estratégias bélicas, demonstrando as habilidades marciais e diplomáticas atribuídas historicamente à rainha Ginga (p. 38). Na pesquisa são realizadas entrevistas qualitativas com mestres da capoeira sobre seus ensinamentos sobre a Ginga e seus desdobramentos no contexto da capoeira. Essas entrevistas ajudam a autora a concluir que ginga “é a sabedoria que consiste em camuflar as reais intenções com o próprio corpo, vai pra lá e pra cá para não dar certeza de onde sairá o golpe” (p. 176). Ou seja, o gingar serve também para confundir e enganar. O desenvolvimento da pesquisa de doutorado desta autora aponta para a forte presença da memória da Rainha Ginga, na Capoeira Angola e no Congado, por meio das cantigas, das cerimônias e também dos movimentos corporais que dão nome à realeza.

Com base em uma afroperspectiva, atento aos aspectos da herança cultural dos povos africanos, Renato Noguera (2013), no artigo “*O conceito de drible e o drible do conceito: analogias entre a história do negro no futebol e do epistemicídio na filosofia*”⁶¹, realiza uma importante discussão sobre o *drible* a partir de uma analogia com a chegada do futebol no Brasil, problematizando a questão da segregação dos pretos e pobres, as lutas e as formas de afirmação destes nesse tipo de esporte. O autor salienta que os jogadores pretos precisam encontrar novos espaços e estratégias para conduzir a bola que evitassem esbarrar nos brancos e assim serem punidos. Como eles não poderiam tocar nos jogadores brancos, a hipótese foi o surgimento do *drible* como alternativa para que os jogadores negros pudessem se movimentar no campo. O jogo se dava em meio a muitas restrições e regras impostas aos jogadores negros que diferiam das que eram estabelecidas aos brancos, fortalecendo as práticas racistas ali existentes.

O drible se apresenta como uma saída possível para os jogadores negros permanecerem nos jogos. Noguera (2013) afirma que o drible é uma invenção negra. Mario Prata (Apud, 2013) assinala que o drible é uma determinada transposição dos passes e ginga do samba para o interior das quatro linhas do jogo de futebol. Noguera analisa a etimologia da palavra drible, sinalizando que *dibo* na língua kikongo significa tanto um nome de planta como remete o significado “dançar com as palavras, rodopiar com as letras ter molejo com o que se diz para conduzir quem ouve para onde se deseja (p.8).” Ao transpor esta discussão para o campo do pensamento filosófico africano reconhece o drible como forma de pensamento africano, com

⁶¹ Para mais informações acessar http://revistazcultural.pacc.uffj.br/o-conceito-de-drible-e-o-drible-do-conceito-analogias-entre-a-historia-do-negro-no-futebol-brasileiro-e-do-epistemicidio-na-filosofia/#_edn2. Visto em 10 de novembro de 2021.

todas as suas especificidades. E como se dribla no futebol? O autor descreve que os usos dos passes do samba e da capoeira unidos e usados dentro do campo como forma de defesa e ataque diante das limitações apresentadas pelas regras arbitrárias favoráveis aos brancos. O autor afirma que o drible sendo uma invenção preta é a recusa da invisibilidade da filosofia africana e afro-diaspórica.

Avançando neste debate acionamos o livro “*Pedagoginga, autonomia e mocambagem*”, do angoleiro, historiador doutor e mestre em Cultura da Educação pela USP, com o qual troquei algumas mensagens sobre os desafios da construção de saberes desenvolvidos pelas e a partir de nossas experiências pretas, pensando a ginga/drible da morte simbólica, do adestramento intelectual como nossas “epistemologingas”. Isto significa dizer que podemos sistematizar, organizar, planejar reivindicações de sobrevivências a partir de nossas histórias. Abdias (2019) nos adverte que precisamos “e devemos codificar nossa experiência por nós mesmos, sistematizá-la, interpretá-la e tirar desse ato todas as lições teórico-práticas conforme a perspectiva exclusiva dos interesses da população negra e da sua respectiva visão de futuro” (p.289). De acordo com ele, isso se apresenta como uma tarefa atual: edificar a ciência histórico-humanista do *quilombismo*. Abdias Nascimento (2019) assinala que quilombo quer dizer reunião fraterna e livre, convivência e comunhão espiritual. E para se aquilombar não é necessário para isto, *gingar*? Compartilhar a carta de “pedido de revisão da nota” da prova, como narrado anteriormente, diz respeito a uma prática que assumiu um caráter de suporte na expansão das possibilidades daquelas pessoas, com as quais decidi compartilhar o documento. O que isso produz? “Furos no cerco”, portanto rupturas na ordem social do contexto que vivemos em prol da nossa resistência.

Vale sinalizar que uma das estratégias criadas pelos alunos pretos (as) do PPGPsi, da UFF, a partir da aprovação da política pública das ações afirmativas, foi elaborar um curso preparatório para o mestrado e doutorado que servisse de apoio para os candidatos pretos (as) que aspiravam aquela pós-graduação. Deste modo, cada mestrando ou doutorando que fosse do Programa poderia oferecer aulas de maneira voluntária, além de orientar o projeto de pesquisa do candidato. O que isso produz em termos de subjetividade? Nosso grito *Malungo, ngoma vem*, por meio do qual somos agentes, protagonistas das nossas próprias narrativas e práticas que poderiam se tornar códigos astuciosos que os brancos não entendem – ou seja, estratégias de luta e resistência. Parto do princípio que essas ações estão baseadas nas tradições da ancestralidade preta, no que tange às tecnologias de cuidado em comunidade que, sem dúvida, acenam para aquilo que pensamos sobre o ato de *gingar*, de *driblar*. É ginga, porque nesse terreno acadêmico de assenhamentos dos corpos pretos como objetos de

pesquisa é fundamental tramar territórios de aquilombamentos e dribles que nos ajudem a encontrar oportunidades de sobrevivência. Ou seja, na medida em que a Universidade utiliza de seus dispositivos de racialidade para descredenciar nossa escrita, nossas provas ou nossos projetos pretos, nós vamos articulando ferramentas de infiltrações. Como dizem os mais velhos “*onde for um neto de africano, vai à África junto*”!

Em 18 de julho de 2021, recebi o resultado do concurso para professor titular Edital 54/2020 - da disciplina Clínica Psicanalítica na Contemporaneidade, da UFF, com a emissão de distribuição de muitos zeros entre os candidatos, incluindo os meus. Fui zerada mais uma vez, mas neste contexto com outros brancos (as), inclusive ao lado de uma professora da mesma disciplina, de outra instituição. Recebemos a listagem por email e ficamos em silêncio, e após 24 horas, recebemos por e-mail a carta de uma colega, Elaine Bortolanza, “zerada” que já circulava pela internet, juntamente com o resultado vexatório do concurso. Ela escreveu:

“Prezados, boa noite!

*Como não terei a chance de ir para a 2a etapa do concurso e dialogar diretamente com cada um de vocês, resolvi esboçar um pequeno texto que pode vir a ser um artigo científico. Decidi chamá-lo de: **“o zero” como sintoma**. Solicito, por gentileza, compartilhar para os membros da banca.*

Segundo Lacan, o sintoma é aquilo que as pessoas têm de mais real. Portanto, conferir notas numa avaliação para fins de um processo seletivo de um concurso público e emitir um zero é, no mínimo, a expressão de um grave sintoma, antes de mais nada porque denuncia de forma explícita a “extinção” de conhecimentos, saberes e experiências que não dialogam com determinada escola ou teoria, nesse caso, a lacaniana.

Me senti convocada desde que vi o edital com as palavras que dão sobretudo título à disciplina: Clínica psicanalítica na contemporaneidade. Elas ressoaram imediatamente com o modo como entendo o dispositivo clínico e a clínica na contemporaneidade, tendo como paradigma a psicanálise criada por Freud e, um século depois, reelaborada por Lacan e outros autores, como Deleuze, Guattari, Rolnik, Preciado, entre outros. Ao emitir “o zero” como nota neste contexto de um concurso no Instituto de Psicologia, vinculado a uma área de conhecimento, que tem, nas últimas décadas, dialogando intensamente com um espectro cada vez maior de autores, para que a clínica possa nortear a produção de conhecimentos e “ciência”, mas para além disso, para que possamos produzir reflexões, conceitos e transformações nos modos como pensamos e criamos sentidos, discursos e práticas, tanto na dimensão do “eu”, como na relação com o Outro, ou seja, aquilo que gere a própria vida e a preservação da vida uns dos outros. Nesse momento de caos humanitário, diante de desigualdades que ceifam determinadas vidas de maneira sistemática, dos efeitos do negacionismo científico e da precariedade global das nossas vidas que a covid-19 tornou evidente, “o zero” como avaliação de um concurso público em uma universidade pública com histórico de luta, nos convoca para uma

importante reflexão: o vínculo ético-político da clínica psicanalítica na contemporaneidade e suas implicações neste contexto devastador que vivemos hoje. Para Lacan, "O inconsciente é estruturado como uma linguagem", portanto a linguagem tem um papel central no seu trabalho clínico e teórico. Com Lacan podemos pensar que pistas "o zero" como sintoma pode nos dar para pensarmos nos processos de epistemicídio e necropolítica da vida na contemporaneidade? Como podemos ler "o zero" em um edital de políticas afirmativas que elabora uma ementa que dialoga com os processos de recolonização do inconsciente no regime da "vida nua"? Como "o zero" afeta os caminhos percorridos, o trabalho clínico e as experiências produzidas por nós, que nos sentimos convocadas/os a dizer e compartilhar nossos conhecimentos, saberes e práticas clínicas? Exponho aqui um mal-estar gerado com notas que fazem reverberar mais sobre o óbvio da clínica na contemporaneidade e seus efeitos na reprodução de ciclos de violência institucional que ignoram as vulnerabilidades comuns à preservação da vida hoje e sua relação com a politização da clínica. Neste princípio, cabe a clínica acolher um dever ético-político que afirma a diferença como potência, ao contrário, "o zero" como sintoma deseja a "morte" do saber-do-vivo no corpo e reivindicações contemporâneas da vida que insiste em se manter viva. Que clínica é essa que não tem escuta para o que vem sendo produzido como teoria e reflexão crítica do conceito de clínica, a partir dos movimentos de resistência e das subjetividades insurgentes? Firmei meu ponto e ganhei "o zero" como nota ou como sintoma?"

O zero serviu-me como uma luva, após dez anos de formada colocava toda a minha experiência em cheque por meio desse descredenciamento publicizado por meio deste resultado. Pensei: seria eu uma fraude? O que eu tenho feito então no percurso da clínica? Não sei nada? Como tenho usado todas as teorias da psicanálise, entendendo que neste campo meu corpo nem está no plano de visão dos autores franceses!? E os psicanalistas pretos (as) que tenho acionado? Não interessam? Cresci ouvindo minha avó dizer que tudo o que o preto tem é o nome, por isso deve andar com ele limpo. Quais implicações a marca do zero poderiam me trazer?

Durante algumas horas após receber o resultado da prova, despachei meu percurso de formação e ao conversar com *minhas malungas (as)*, as pretas velhas intelectuais que me acompanham desde o mestrado, fui-me restabelecendo para, entre outros motivos, juntar forças para seguir e encerrar esta tese. A vontade era sair e produzir saberes em territórios que não se articulam com a Universidade – os coletivos que não se submetem a editais, grupos de estudos, movimentos culturais pretos, dentre outros. O zero amargou como fel, mais uma vez se uniu a tantos outros que recebi. Ele (zero) chegou como uma chibatada intelectual pública, não mais velada, cortando o vento foi ouvida por corpos brancos (as), uma vez que escolheram acionar a companhia de psicanalistas pretos (as), tais como: Neusa Santos, Virgínia Bicudo, Izildinha Baptista Nogueira, Lélia Gonzalez. É óbvio que meu zero só se

tornou um problema, porque não foi um fato isolado. Contudo, dentre os 36 candidatos, eu fui a mais zerada! Afirmando que a homogeneidade de tantos zeros da banca aponta para o empenho de seus integrantes, desta e de tantas outras instituições de ensino, em manter um projeto político pedagógico das universidades arbitrário em lugar do pluralismo epistemológico.

Dito isto, retomo as contribuições de Allan da Rosa (2019) que discute como no campo da pedagogia, ciência que trata da educação, as concepções cosmológicas das culturas africanas são ignoradas pelas ocidentais. Ele desenvolve a noção de *pedagoginga*, na qual a educação é pensada como uma “dança sensual de diferentes saberes”. O autor propõe um “diálogo entre esses saberes e as várias formas de transmiti-los, de colocá-los em cheque ou validá-los que são orquestradas em um “*jogo gingado*,” pois um elemento não precisa destruir o outro; diferentemente encontra nele uma forma de ir além de si, sem perder a identidade e autonomia” (p. 12 -13). Ele diz:

Assim, meio como um maestro que rege as operações que trama, e meio como um jardineiro que, para tratar de seus canteiros, depende das condições de temperatura e clima que o destino, a sociedade e a história geral dispõem, o ser negro brasileiro vive no rodado do drama, da tensão entre formas conflitantes, do encontro entre silhuetas e traquejos africanos e ocidentais (p.38).

E, conclui:

Lutando contra um lugar e criando um lugar próprio, jogando dentro desse lugar com que se luta e onde se luta. Jogando com o envolvente. Com o espírito do chão e da flora, dos animais, dos objetos com função, forma, matéria e significado místico. Jogar é territorializar (p.39).

O autor discute nestes trechos supracitados elementos fundamentais de nossa cultura, a partir de referenciais filosóficos e epistêmicos, apresentando uma nova proposta pedagógica trançada na estética ancestral. Com base nesta discussão, concluo que a ginga e/ou drible é o exercício de encontrar canais para tornar visíveis os processos de colonização, para nos manter vivos e nossos corpos não se deixarem ser levados pelas rasteiras e pelos golpes que muitas vezes nos tiram do jogo.

Na pós-graduação de doutorado como mencionei fiz parte de um grupo de orientação de pesquisa, com outros colegas pesquisadores, onde discutíamos os projetos uns dos outros em meio às dores e os prazeres do ato de autorizar-se a escrever. A tarefa embora,

aparentemente, parece propícia para trocas de saberes, também pressupunha disputa de poderes no enfrentamento de epistemologias colonialistas de produzir saber e poder, através da subjugação de determinados grupos. Minha chegada no grupo já em andamento se deu na metade do meu mestrado, quando gentilmente, minha atual orientadora comovida com a questão colocada aceitou “des (Ori)entar” a pesquisa no ponto que estava! A cada encontro uma nova desterritorialização, novos autores, novo corpo e provocações.

O grupo era composto, predominantemente por estudantes de doutorado e mestrados brancos (as) e mulheres, havia apenas dois homens, um que reivindicava o uso da saia⁶², uma afro-indígena com ancestralidade ribeirinha, uma pesquisadora preta que havia preparado os caminhos para minha chegada, juntamente, com uma mulher branca uruguaia, grande companheira. Com a chegada do meu corpo melanizado fui percebendo que algumas tensões foram produzidas a partir dos discursos, práticas a respeito das relações raciais, de tal modo que quem não se pensava como preto, estava entrando em contato com questões profundas que extrapolavam os interesses acadêmicos. Embora eu não fosse a única preta do grupo, eu era a que mais carregava os fenótipos que esse país mais tenta exterminar. Isto quer dizer que muitas vezes eu mesma, deliberadamente colocava-me no lugar de servir, de quem prepararia o café, pois não me sentia autorizada a estar ali. Não era fácil escutar determinadas falas, meu corpo melanizado estava endurecido pelos inúmeros processos de violências que eu sofria e ali, embora fosse um território de afeto, de potência circulavam muitas práticas que polarizaram o lugar do preto (a) objeto de estudo x preto pesquisador (a).

Na época, uma colega branca apresentou sua pesquisa, relatando sua experiência em um quilombo, onde se limitou a observar o modo como as meninas negras daquela local admiravam a cor de seus olhos, de sua pele e a textura de seus cabelos. Anteriormente, há algumas semanas outra colega havia comentado que os quilombolas viviam ociosos, sugerindo que eram “preguiçosos”, pois a partir de sua observação, eles passavam o dia sem trabalhar, bebendo cachaça e comprando móveis das Casas Bahias. Esses discursos circulavam com regularidade. Mas, naquele dia fiquei muito irritada ao ouvir como aquelas meninas negras vinham sendo subjetivadas. Eu estava juntando forças para concluir o mestrado, período extremamente atordoante para mim, não queria ser colocada no lugar de “criadora de caso”, “barraqueira”, como muitas vezes nós pretas somos lidas, quando

⁶² Digo isto sem juízo de valor. O uso da saia serviu como analisador, visto que o uso deste tipo de vestimenta foi um motivo para discutir sobre “o que pode um corpo branco”, independente de seu gênero. Poderia um homem preto usar saias no meio acadêmico, independente de sua orientação sexual? Questões se apresentavam permeando algo que hoje está pulsante. Até aquele momento eu iniciava minhas leituras acerca de autores pretos (as), portanto as inquietações e estranhezas ocorriam de modo muito visceral, pois era desconfortável falar sobre racismo os dispositivos de racialidade que operavam, distribuindo os brancos e os pretos e as implicações disto.

evidenciamos situações de opressão racial. Mas, fui levada a contestar aquele silenciamento que já me corroía por dentro, toda aquela brancura que me calcinava, como noz diz Fanon (2008). Algumas coisas são impossíveis de digerir. Assim, me posicionei estranhando as produções de subjetividade acerca daqueles (as) pretos (as) tecidas naqueles discursos, pois ambas pesquisadoras pressupunham - uma que o olhar daquelas meninas quilombolas era admiração de sua brancura, naturalizando a ideia da perfeição, da beleza inerente à brancura e, a outra não reconhecia que uma pessoa preta possa gozar de seu pleno conforto como bem desejar; sem passar pelo crivo da subserviência, como no caso daqueles mais velhos.

É uma luta diária ajudar nossas crianças a valorizar a própria imagem, se acharem belas, potentes, pois até pouco tempo dispúnhamos de poucas ferramentas lúdicas para isto. É urgente pensar as implicações que a lógica da beleza branca tem na construção das subjetividades das crianças pretas. Fanon (2008) afirma que no menor contato com o branco a criança preta adocece, pois ela é sobredeterminada pelo exterior que a quer branca. Andrade (2019) desenvolve um estudo, sinalizando as políticas de destruição voltadas para as crianças pretas e do modo como isso se dá no campo de saber-poder da psicologia. Segundo a autora, na ordem social as crianças pretas são tratadas com desprezo e violência, portanto é importante a articulação entre a memória afro-brasileira e o cuidado do povo preto, principalmente com elas.

No que tange à colaboração da outra pesquisadora branca, podemos analisar que comumente os (as) brancos (as) agem de maneira a cercear o conforto dos (as) pretos (as), uma vez que a posição esperada é o lugar de subjugação, de indignidade, de exploração laboral, sem descanso. Inúmeras vezes, por exemplo, ao sentar-me em uma cafeteria do Centro Cultural do Banco do Brasil (CCBB), fui interpelada por pessoas brancas para ceder cadeiras que estivessem desocupadas na mesa onde eu estava sentada, em uma cafeteria. Mesmo com outras pessoas brancas mais próximas de suas mesas, por vezes ao lado, elas se dirigiam a mim para interromper minha leitura e pegar a cadeira. Quase nunca agradeceram a gentileza. O mais curioso, era quando isso ocorria nas situações em que as pessoas brancas já possuíam também cadeiras desocupadas, que não seriam usadas. O que isso demonstra? Um funcionamento da estrutura sócio-econômica racista, na qual o branco se autoriza a nos cercear nos diferentes espaços públicos para interditar espaços de conforto, de lazer, principalmente, quando fazem a leitura de que estamos distanciados do lugar de prestação de serviços. Assim, enquanto pesquisadora e atravessada pelos processos de subjetividades pretas que tenho mencionado, perguntei àquela colega branca que adentrava os quilombos: “o que você acha que aquelas meninas pretas quilombolas vêm em você?” O silêncio dela

apontava para seu mal estar, em seguida, desabou a chorar, não respondendo a questão. Nas reuniões subseqüentes a pergunta não respondida parecia acompanhá-la e manifestar-se através do choro e ausências da reunião. Assim, ela foi acolhida e consolada pelo grupo. Cida Bento (2022) diz que há entre os brancos um pacto não verbalizado, o pacto narcísico, que atende a interesses de determinados grupos, perpetuando a autopreservação, a autoproteção e o poder entre pessoas brancas. Se sob o manto deste fenômeno a colega era “acolhida”, o que ocorria com meu corpo melanizado? Por meio de discursos, foi sendo responsabilizado por constranger e bloquear os processos de escrita da referida pesquisadora, devido à minha fala dita violenta. Uma das colegas brancas analisou que o problema não estava no que eu havia falado, mas sim no modo como eu dizia as coisas, pois transmitia raiva, ressentimento. É fundamental uma leitura acurada dessas reações, pois trata-se de uma prática de produção de “isenção do branco” em relação ao ato cometido, a fim de desimplicá-lo de seu posicionamento a respeito da questão racial, a pretexto da culpabilização de nós negros. O branco não pensa criticamente sobre sua brancura, não se abre aos seus próprios processos de racialização. Na época fiquei com a fama de “preta raivosa”, que deveria ser silenciada por essa atribuição.

A escritora afroamericana Audre Lorde escreveu em 1981 o texto “Os usos da raiva: mulheres respondendo ao racismo⁶³”, fala sobre a utilização da raiva contra a opressão, sendo a raiva uma ação mobilizadora de discussões, de transformações sociais, enquanto propiciadora de coalizões, de desconfortos, principalmente, para aquele que comete o ato racista. Ela diz o seguinte:

As mulheres respondem ao racismo. Minha resposta ao racismo é raiva. Eu vivi boa parte da minha vida com essa raiva, ignorando-a, me alimentando dela, aprendendo a usar antes que jogasse minhas visões no lixo. Uma vez fiz isso em silêncio, com medo do peso. Meu medo da raiva não me ensinou nada. O seu medo dessa raiva também não vai te ensinar nada.

Mulheres respondendo ao racismo significa mulheres respondendo à raiva; raiva da exclusão, dos privilégios não questionados, das distorções raciais, do silêncio, do maltrato, estereotipização, defensividade, má nomeação, traição, e captação. Minha raiva é uma resposta às atitudes racistas e às ações e presunção que surgem dessas atitudes (p.1).

⁶³ Disponível em: <https://www.justicadesaia.com.br/os-usos-da-raiva-mulheres-respondendo-ao-racismo/>. Visto em outubro de 2016.

Audre Lorde diz que se mulheres na academia querem de verdade um diálogo sobre racismo, isso requer que as necessidades e os contextos vivos de outras mulheres possam se apresentar. A autora diz que as brancas acadêmicas querem lidar com o racismo sem se depararem com a severidade das mulheres pretas. Nós não somos endurecidas ou raivosas, o racismo quando nos atinge em cheio nos exige uma posição de resposta à situação de opressão – e fazemos isto com raiva! A ex- vereadora Marielle Franco, assassinada em 2018, em discurso célebre na Câmara dos Vereadores do Rio de Janeiro evidencia sua raiva. Ela diz: “não serei interrompida. Não aturo interrupção dos vereadores desta casa”. Esta é uma resposta de muitas de nós pretas periféricas e/ou de favelas diante da exclusão, dos maus tratos, dos esculachos da polícia, dos silenciamentos que são produzidos para encobrir a vergonha da branquitude.

Ressalto que, ao longo dos anos, nós pretos (as) temos encontrado nos adoecimentos mentais – na depressão, no estado banzeiro, na melancolia, no suicídio e surtos – manifestações de tentativas de fuga dessa raiva, pois não é fácil manter um corpo que deve estar preparado para um confronto contínuo. A ginga também nos permite a habilidade de negociar, de adiar o conflito para que o jogo não se torne apenas luta. Para que a raiva não seja a única via de resposta ao racismo, acionamos as gingas, os nossos gingados...

2.3 “Eu estou aqui, o que é que há?”

*“O couro que me cobre a carne
Não tem planos
A sombra da neurose te persegue
Há quantos anos”.*

Ébano (Luiz Melodia, 1995)

Vim para esta cidade em busca de um lugar que me servisse de moradia, melhores condições de vida, entendendo que no meu imaginário os estudos de nível superior poderiam viabilizar as transformações socioeconômicas que eu desejava. Eu não me enxergava morando em Laje do Muriaé, onde até hoje os grandes fazendeiros governam a cidade e oprimem os pequenos lavradores, quer seja pelo domínio das terras produtivas ou pela restrição de oferta de trabalho naquela região. Venho de uma família de origem pobre e que teve suas terras roubadas pelo Estado. Há pouco tempo tive acesso a um documento assinado com a digital da minha bisavó materna, Maria Bernardo, dizendo que a mesma cedia parte de suas terras para outros moradores daquela rua. Aquele pedaço de terra que ela havia recebido como herança, localizado no “Morro do Querosene”, foi distribuído entre outros pretos e

brancos pobres para que a cidade fosse organizada de maneira que pretos e pobres fossem aglomerados nos morros, enquanto os brancos ficassem situados nos locais com acesso à água, saneamento básico, próximo à igreja, e às margens do rio principal da cidade, o Rio Muriaé.

Isto se deu através da operacionalização dos dispositivos de racialidade sob a gestão da polícia local, a qual rastreava e organizava os corpos pretos pela cidade, conduzindo a gestão de suas terras que, historicamente, foram tomadas pelos meios ditos jurídicos. Essas terras foram “dadas” pelos donos dos escravizados como modo a incentivar os pretos (as) a se deslocarem sem resistência para os morros. Assim, foram produzidas políticas de segregação, por meio das quais pretos e empregadas domésticas, condição associada às escravizadas, eram impedidos (as) de entrar em locais ditos reservados para os brancos, mesmo se tivessem sapatos e dinheiro para comprar os ingressos (CARNEIRO, 2005). Na época, o acesso à calçados também servia como marcador da posição social. Isto ocorreu até 1960, principalmente nos clubes, onde aconteciam os bailes, os grandes festivais tradicionais, dentre outros eventos importantes que por esse motivo, eram regulados pela polícia local.

Minha avó materna era doméstica e meu avô lavrador. Eles nasceram por lá, ali plantavam, colhiam, e mesmo com toda a simplicidade criaram seus 12 filhos, sendo que uma das minhas tias morreu na infância decorrente do sarampo⁶⁴, em 1963. Meus pais também cresceram por lá, mas quando mais jovens vieram morar e trabalhar no Rio de Janeiro, buscando melhor condição de vida. Minha mãe veio trabalhar na “cozinha de madame”, quando ainda tinha 22 anos de idade, e nesse percurso devido à sua “beleza” foi contratada para trabalhar como vendedora das renomadas Casas Granados, atualmente loja Granada. Ao descobrirem que esperava sua primeira filha, em 1980, meus pais retornaram para a cidade, uma vez que no Brasil havia uma alta taxa de mortalidade infantil por conta da desnutrição. Um cenário social em que as crianças pobres e pretas morriam de fome entre 0 e 4 anos. Meus pais moram na cidade desde então.

Saliento que a lógica produzida pelo dito êxodo rural “enaltece” o desenvolvimento tecnológico das grandes cidades em prol da aniquilação dos modos de vida camponeses, supervalorizando as grandes metrópoles e forjando “melhores” condições de trabalho em detrimento da vida na roça. O objetivo central é capturar mão-de-obra “barata” e, portanto,

⁶⁴ A vacina do sarampo foi introduzida no Brasil em 1960, porém apenas em 1973 foi possível sua implementação efetiva de maneira a alcançar a população pobre e preta do país. Saliento tal situação devido a frequência de mortes de crianças infectadas por sarampo nesta época. Para mais informações ver: <https://www.bio.fiocruz.br/index.php/br/sarampo>. Visto em fevereiro de 2022.

atualizar as raízes do regime escravista da sociedade brasileira, erradicando qualquer proposta do bem comum em prol da individualização da vida.

As cidades dos interiores das grandes capitais preservam com muito zelo sua herança de escravização, evidentes nas grandes fazendas, nas mercearias antigas, nos sobrados, nas fábricas de arroz, nas estradas de chão que vivificam esse passado. Laje do Muriaé também possui muitas igrejinhas, capelas, além de duas principais igrejas: Católica Apostólica Romana e uma segunda, ministrada pelo pároco Gervásio Gobato, conhecido por realizar exorcismos de fiéis de todo o Brasil. A população é 83% católica. Eu nasci e fui criada nesse meio religioso, tendo acompanhado pouco minhas bisavós benzedoras que naturalmente eram banidas pela lógica cristã europeia. O que este quantitativo significa em termos de produção de subjetividade? Que aquela sociedade norte-fluminense de Laje do Muriaé se utiliza da lógica judaico-cristã para avaliar as condutas dos corpos, por meio de atitudes extremamente homofóbicas, patriarcal, sendo excludentes com aqueles que “não seguem” os mandamentos de Cristo. Porém, são práticas direcionadas a determinados grupos que, geralmente perdem empregos, são isolados, excluídos, com a prática do “mal falar”, ou seja, boatos, “fococas”, falácias, envolvendo o vivente que ocorrem de modo a anular seu direito à dignidade, ao respeito, ao acesso aos subsídios para sua sobrevivência como emprego, tendo este muitas vezes que mudar de cidade. Isto ocorre com mulheres ditas infiéis, com homossexuais, transexuais, com pessoas que, de um modo geral, cometem algum tipo de conduta considerada moralmente desviante daquilo que a igreja recomenda.

Vale ressaltar que para isto, o padre é informado dos acontecimentos do âmbito doméstico de seus fies por eles próprios. A cena épica da novela *Tieta*, exibida na TV Globo em 1989, de maneira bem exemplar evidencia isto: o modo como a igreja católica opera nas cidades pequenas como reguladora e examinadora das condutas, ordenando uma espécie de um júri velado na retaliação e exclusão das pessoas. Na novela, a personagem principal *Tieta*, interpretada por Betty Faria, é espancada e expulsa de casa e da cidade por seu pai em praça pública. Embora seja, uma maneira radical de evidenciar tal conjuntura daquela sociedade, essas “expulsões” de determinados corpos ditos não-reguláveis – ocorrem de maneira que as próprias pessoas se vêem obrigadas a sair de lá. Contudo, a expectativa é sobre aquele que sai da cidade por outros motivos, ou seja, por conta de estudos, oportunidade de trabalho e retorne com uma posição sócio-econômica dita melhor. Não por acaso, quando voltava no período das férias, era questionada acerca de casamento com “gringos”, estrangeiros.

No documentário “Cinderelas, lobos e príncipes encantados⁶⁵”, de 2008, o cineasta Joel Zito Araújo analisa como mais de 900 mil pessoas são traficadas internacionalmente, a partir do imaginário social da união entre brasileiras, principalmente as pretas e o branco europeu. O cineasta viajou por cidades do nordeste, pela Europa – Itália e Alemanha, mapeando o referido fenômeno relacionado à exploração sexual com bases racistas para discutir como as brasileiras entrevistadas, em sua maioria preta, acreditavam no sonho de se casar com o príncipe encantado europeu. Vale ressaltar que neste percurso, muitas delas tornaram-se prostitutas para manter sua sobrevivência no país ou eram submetidas a tratamentos de subserviência por seus companheiros. Uma das entrevistadas, Edileuza, que mora na Itália há alguns anos, relatou como os europeus atribuem às mulheres pretas brasileiras e africanas o lugar de prostitutas. Por esse motivo, ela havia conseguido trabalho como dançarina ou como atriz, interpretando predominantemente personagens prostitutas. Isto aponta como na estrutura social até mesmo a possibilidade de morar no exterior estaria associada à uma condição dita indigna, subalterna, pois muitas dessas mulheres prostitutas são invisibilizadas e desrespeitadas em sua prática de sobrevivência. Prostitutas pretas não se tornam prostitutas porque vêem a atividade sexual como um hobby ou como uma forma de ficar milionária; isto é o que romantiza o filme da ex-prostituta, Bruna Surfistinha. Prostitutas pretas não possuem as mesmas condições de trabalho que as brancas! Como nos diz Fanon (2008) “o negro, em determinados momentos, fica enclausurado no seu próprio corpo” (p.186).

Neste sentido, assinalo que nos primeiros períodos na PUC-Rio fui abordada inúmeras vezes por um europeu⁶⁶ que também estava matriculado no curso de graduação em Psicologia. Este se autorizava a me aguardar para escolher seu assento próximo a mim e quando isto não ocorria sentava-se de maneira a não me perder de vista, mesmo que significasse ficar de costas para o (a) professor (a) durante a aula. Dentre as situações violentas que meu corpo suportava 24 horas por dia incansavelmente, eu ainda era sexualmente objetificada, por meio da prática daquele corpo europeu. Com isto, eu fiquei conhecida na turma de 60 alunos (as), pois em dias mais difíceis desabava chorar ou adormecia durante as aulas. Era um modo de não lidar com a intensidade daquela situação. Eram muitas investidas - convites para cafés, almoços, quando na maioria das vezes ele fazia questão de mostrar sua carteira com notas

⁶⁵ O filme está disponível no Youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=HrwdLHDVCdw>. Visto em junho de 2020.

⁶⁶ A título de informação a PUC-Rio possui um programa de intercâmbio com convênio com Universidades da Europa, da América e da Ásia, recebendo mais de 320 estudantes estrangeiros por semestre. Disponível em: <http://www.puc-rio.br/ensinopesq/cci/incoming/>. Visto em agosto de 2022.

estrangeiras, entre outros gestos que marcavam seu dito poder aquisitivo. Eu era seguida nos corredores por aquele homem, inclusive nas disciplinas de meu interesse, pois ele não se contentava com a possibilidade de suas investidas serem recusadas por mim. Afinal, o estereótipo é de que toda mulher aguarda seu príncipe encantado europeu, para dar andamento ao processo de apagamento de suas raízes africanas.

Durante os cinco anos de formação tive que gingar, inclusive com movimentos corporais frente as investidas daquele gringo. Minha vontade era “descer o braço”, mas como Fanon (2008) nos sinaliza “não há luta aberta entre o branco e o negro” (p.180). Agredí-lo fisicamente poderia colocar tudo a perder para mim. Tive que criar outras formas de lutar pela minha permanência naquele território acadêmico. Por vezes, faltei às aulas, outras vezes me matriculei em disciplinas eletivas de outros departamentos para dificultar aquele convívio; escondia-me nos corredores quando ouvia sua voz, aguardava sinalizações de colegas pelo celular para entrar em sala de aula. Eu não era a única estudante bolsista que passava por esse tipo de coisa com aquele europeu; esse comportamento de “caça” era algo comum na relação dos estrangeiros com as mulheres pretas e bolsistas daquela Universidade. O que isto indica? A reatualização de um pensamento escravocrata no qual o corpo preto é tomado como a “carne mais barata do mercado”, um corpo público; isso quer dizer que mesmo que eu abrisse algum tipo de “reclamação”, denúncia a respeito do comportamento daquele gringo, não teria força suficiente, pois se tratava de um corpo estrangeiro, modelo da supremacia branca, autorizado, oficialmente na história deste país a violar, dominar e subjugar a seu bel prazer corpos de pretas, como o meu. Esta situação encerrou-se quando dei um “sacode” no europeu com outras pretas e bolsistas. Deixei claro que não andava só! Meu maior medo era me tornar ainda mais vulnerável com todo aquele espetáculo em que o personagem principal era o “príncipe encantado europeu” que queria salvar a preta de sua negrura, visto que seus convites eram para conhecer a Europa, viajar, falar outras línguas, dentre outros.

Outro aspecto da minha presença na PUC-Rio era a temática do rendimento acadêmico, motivo pelo qual, muitos professores reivindicavam a redução da entrada de bolsistas na instituição. Diziam que o aluno preto e pobre poderia reduzir a nota CAPES da PUC-Rio, pressupondo uma capacidade intelectual inferior que a dos alunos regulares. Minhas notas altas e o domínio de alguns conteúdos das disciplinas serviram para que no imaginário social dos colegas os burgueses e elitizados se aproximassem de mim, optando em fazer trabalho em grupo comigo, deixando toda a atividade nas “minhas costas”. Quando isto não acontecia, minhas contribuições eram descartadas, dando a entender que eu não havia

colaborado para o processo de trabalho. Eu optei por realizar as atividades sozinhas, mesmo que demandasse um volume significativo. Isto só não ocorria quando a atividade envolvia artigos em inglês, precisava mercar com aqueles colegas brancos. Muitos professores recorriam a esse tipo de prática de inserir em suas aulas textos em inglês e francês para dificultar o acompanhamento dos alunos bolsistas, em sua disciplina. Muitos estágios e monitorias remuneradas também exigiam que o aluno falasse pelo menos o inglês intermediário. Minhas notas de rendimento acadêmico eram excelentes e isto era fruto da ameaça diária de perder a bolsa integral.

2.4 O Pré-vestibular Comunitário Lajense (PVCL) e a PUC-Rio

As oportunidades para sair da cidade de Laje do Muriaé foram as mesmas oferecidas há 40 anos quando minha mãe havia saído – ser doméstica, babá ou algo relacionado a este tipos de prestação de serviço. Entretanto, no início de 2003 fui convidada para entrar em um curso preparatório de vestibular, era o Pré-vestibular Comunitário Lajense (PVCL), coordenado por uma lajense, a Karina Sanches, a qual foi bolsista de psicologia da PUC-Rio. Eu já havia terminado os estudos do segundo grau há quatro anos. O pré-vestibular havia sido criado como projeto de sua monografia, onde Karina discutia os processos de exclusão social dos jovens pretos e pobres da cidade – por meio do coronelismo, sinalizando o aumento significativo da população jovem e o índice de desemprego. Na época eu trabalhava como auxiliar de enfermagem no Hospital Municipal da cidade, prática que me levou a conhecer a psicologia e me apaixonar por esta profissão. Mas, nunca nem tinha ouvido falar da existência de uma psicóloga “preta”. Minha dúvida era se eu conseguiria atuar nessa profissão.

As aulas do pré-vestibular eram ministradas por professores voluntários – alunos de mestrado e doutorado da PUC-Rio que se disponibilizaram a ir até a cidade. As aulas aconteciam na sede da Primeira Igreja Batista, pelo fato de Karina ser evangélica. É importante salientar que naquela igreja evangélica também estavam distribuídos os corpos brancos que fazia parte da elite da cidade. A PUC-Rio oferecia bolsa social para os cinco alunos que passassem entre os 100 primeiros colocados do curso de sua preferência. Tentei em 2004 e não passei e na segunda tentativa, em 2005, consegui corresponder aos pré-requisitos exigidos.

Além do desafio de me separar da família, amigos, parentes queridos, havia o de me “adaptar” à Universidade chamada PUC-Rio. Uma estudante preta do PVCL que havia sido aprovada no ano anterior, no curso de ciências da computação, trancou a matrícula, pois não

conseguiu permanecer na faculdade por questões financeiras e de “adaptação”. O PVCL durou o total de cinco anos, não tendo mais apoio financeiro de doações, por parte dos empresários dos grandes hotéis, comerciantes locais e da própria PUC-Rio. Além disso, a estudante Karina foi aprovada para realizar mestrado e doutorado em Salamanca, mudando-se para a Espanha.

Vale ressaltar que uma das aulas que me mais me marcou, foi a da professora visitante, Maria Helena Zamora⁶⁷. Esta posteriormente, em 2007, veio a ser minha supervisora de um intercâmbio que fiz em Manaus -AM, onde estive imersa em uma comunidade ribeirinha e, em um segundo momento, em 2016, participou da minha banca de defesa do mestrado. A referida professora, juntamente com outros (as) professores (as) voluntários (as), nos traziam visões, pensamentos, análises diferentes de tudo o que nós costumávamos ouvir. Ali fomos entendendo os mecanismos e agenciamentos forjados que asseguraram, por exemplo, que um prefeito, “democraticamente”, permanecesse há 14 anos governando a cidade sem que esta tivesse qualquer melhoria. Analisar como ocorriam as distribuições de corpos pretos pela cidade, a distribuição de rendas, as ações de opressão policial ampliavam meu modo de estar no mundo e pertencer aquele lugar já não fazia sentido. Zamora por vezes olhava para o céu estrelado com encantamento, com o mesmo empenho que eu tinha ao olhar os livros doados e as palestras realizadas. Estava encantada e pronta para adentrar aquela Universidade dos brancos (as).

É neste contexto que saio de Laje do Muriaé⁶⁸ – RJ, em busca de uma vida dita “melhor”, distante de um regime coronelista, sobretudo opressor. Minha família, materna e paterna, é daquelas bandas de lá e de cidadezinhas de Minas Gérias, estado que faz divisa com aquele lugar e possui muita resistência em se deslocar de lá apesar de toda precarização socioeconômica, visto que os alimentos não produzidos na roça são extremamente caros devido ao monopólio dos grandes supermercados. A cidade fica na região da zona da mata mineira – temos muito mais das tradições culturais, sotaque, culinária, festas populares, questões econômicas associadas à realidade mineira.

Entre 2001 e 2006, Laje era constituída por uma população de 60,9% de afrodescendentes e 24, 2% de brancos e 8.000 habitantes. Esta cidade foi e ainda é conhecida

⁶⁷Mestre e Doutora em Psicologia Clínica pela PUC-Rio. É professora da graduação em Psicologia da PUC-Rio desde 2000 e da Pós-Graduação a partir de 2012.

⁶⁸Município do estado do Rio de Janeiro que faz divisa com o estado de Minas Gerais com aproximadamente 8.000 habitantes. O nome do município faz referência a uma grande pedra existente no rio Muriaé, em torno da qual se teria originado a cidade. Até o século XIX, a cidade era habitada pelos índios puris (conhecidos por suas táticas de guerra) que foram exterminados após a chegada dos três Josés (José Ferreira César, José Bastos Pinto e José Garcia Pereira), de origem portuguesa, os quais iniciaram a colonização de origem portuguesa. O mesmo já havia ocorrido na cidade vizinha, Muriaé-MG.

por sua piscicultura, pelo plantio do café, agropecuária, e principalmente pela rizicultura que, ao longo de sua história, serviu como fonte de renda para a população. Seu centro urbano é distribuído entres pequenas mercearias, uma igreja católica de Nossa Senhora da Piedade no ponto mais alto, uma praça com bancos e arquiteturas parisienses dentre elas – anjos nus e dois leões – trazidas por um antigo prefeito, a prefeitura ao lado da igreja e a rua principal de acesso à estrada RJ-116, por onde transitam os diferentes meios de transportes que cruzam Minas e/ou o Rio.

A cidade é um vale, pois temos sua grande majestade o Rio Muriaé, o qual deu nome à cidade. Rio com aparência tranqüila, mas motivo de muito respeito, pois ali minhas avós e as pretas do morro tiram seus sustentos lavando as roupas para as madames, ali muita gente tirava sua pesca. O rio também é utilizado estrategicamente para produzir “oportunidades” das grandes catástrofes ambientais nos períodos das chamadas chuvas de janeiro, quando ocorrem as grandes tempestades e enchentes. Com o intuito de receber auxílio emergencial do governo federal, anualmente há uma manipulação genocida, por parte dos governantes municipais, dos sistemas de represas – diretamente ligados ao Rio Muriaé para intensificar o alcance da catástrofe (dita) ambiental. A enchente mais recente, que ocorreu entre janeiro e fevereiro de 2022, deixou 200 famílias desalojadas. Além de auxílio dito emergencial, nestes períodos a prefeitura também se torna um pólo de captação de doações, tais como: roupas, calçado, cestas básicas que dificilmente a população periférica acessa, com a justificativa de que os mais atingidos são os moradores do entorno do rio, os burgueses. Assim, os produtos de melhor qualidade são reservados a eles e o “resto” é distribuído para os que de fato são mais afetados. Na arquitetura desta cidade, mora no Centro quem tem mais acesso às boas habitações e aos bens de consumo, ou seja, os brancos; no morro moram os pretos, pobres e hoje conhecidos como favelados. Ao longo dos últimos 15 anos a produção de “vulnerabilidade” tem se intensificado ao ponto de nestes locais ditos periféricos, os morros, serem criadas as chamadas “favelinhas”, locais sem saneamentos básicos, sem fornecimento de água e direito à habitação. Essas favelinhas foram criadas a partir de um desmatamento irregular fomentado pelo próprio governo municipal para a construção das chamadas “casinhas” – conjuntos habitacionais – que são oferecidas por políticas públicas de habitação que, geralmente, entram em vigor no período próximo às eleições.

FIGURA 1 - Enchente em Laje do Muriaé



Fonte: Foto de Silvio Santos/Prefeitura Laje do Muriaé⁶⁹.

Devido às enchentes anuais, Laje do Muriaé pode ser considerada uma cidade em constante reconstrução. Este tipo de desastre socioambiental tem sido cada vez mais comum em cidades pequenas, de Minas Gerais, tais como, Brumadinho e Mariana⁷⁰.

Este foi um dos motivos que me levou a me mudar da cidade, além de outros pessoais, pois é muito difícil ver seu povo, amigos, parentes sucumbindo na mão dos poderosos brancos, os grandes políticos, fazendeiros que encobrem suas responsabilidades na produção de miséria e pobreza do município. O povo daquela cidade já há muito tempo possuía uma atitude de apaziguamento – principalmente, por meio do sistema de “venda de votos” no período das eleições municipais – no qual somos incentivados a nos silenciar diante das inúmeras injustiças e da corrupção ali presentes. Prova disso é que mesmo que os lajenses migrem para outros estados, eles não transferem seus títulos de eleitor para o local onde moram. Inclusive, eu mesma faço parte deste percentual, pois moro na capital carioca há 15 anos e continuo votando na minha cidade de origem a pedido dos meus familiares.

69

Disponível

em:

<https://g1.globo.com/rj/norte-fluminense/noticia/2022/02/10/rio-transborda-e-deixa-acessos-inundados-em-laje-do-muriae-no-rj.ghtml>. Visto em fevereiro de 2022.

⁷⁰ No ano de 2015, uma barragem, de propriedade da mineradora Samarco, rompeu, derramando mais de 40 bilhões de litros de lama tóxica nos distritos da cidade de Mariana –MG e alguns municípios das redondezas pertencentes ao estado do Espírito Santo. Vilarejos inteiros foram destruídos, deixando mais de mil famílias desalojadas, 250 mortos, comprometendo parte da bacia hidráulica de outros municípios vizinhos. Disponível: <https://memoriaglobo.globo.com/jornalismo/coberturas/tragedia-em-mariana-mg/noticia/tragedia-em-mariana-mg.ghtml>. Visto em maio de 2021.

Outro fenômeno semelhante ocorreu em 2019 na cidade de Brumadinho, região metropolitana de Belo Horizonte - MG, onde uma barragem pertencente à multinacional brasileira Vale do Rio Doce, fundada pelo ex-presidente ditador Getúlio Vargas. A referida tragédia deixou mais de 200 mortos e um saldo de solo com presença de ferro e sílica, inapropriados para o plantio.

É difícil me posicionar contrária a isto, pois o período eleitoral apresenta desdobramentos importantes relacionados ao campo familiar no sentido de que muitos conhecidos, amigos, parentes se reencontram, compartilham memórias, lembranças, configurando um momento de festa não apenas para aqueles que votam em candidatos vitoriosos. Embora a atmosfera da cidade seja de muita festa e tensão devido às polarizações, é possível identificar o quanto aquele povo resiste mesmo com toda opressão. Minha avó teve seu primeiro Acidente Vascular Cerebral (AVC), aos 62 anos, quando se preparava para ir votar nas eleições de 1997. Ela morreu pouco tempo depois devido às complicações do quadro. É essa a dimensão que a prática de votos municipais tem para mim: votar lá é também movimento de saudação à minha ancestralidade, à minha mais velha, lembrando o quanto o receio de não conseguir votar, devido ao avançar da hora, a levou a um colapso arterial. Respeito sua valorização deste ato político dito democrático, sua fé na transformação social do cenário político por meio do voto.

Recentemente, ao ler o documento do Tribunal de Contas do Estado (TCE)⁷¹, sobre o estudo sócio-econômico da cidade, referente ao ano de 2007, me deparei com discursos colonialistas e racistas dentre os quais havia a indicação do ponto turístico o “Morro do Zé Arrastado”. Vale ressaltar que saí da cidade no ano de 2005, por isso acho importante trazer alguns aspectos socioeconômicos desta década. No documento diz que possui um pelourinho de pedra e ferro situado junto a cruz, onde morreu este homem após ser arrastado. Trata-se de um lugar dedicado a rememorar a tortura, o holocausto do preto escravizado, inclusive com a presença de objetos como correntes e uma capela no local. Pois bem, cresci ouvindo a história que os brancos mais velhos contaram para minha mãe, na qual esse homem preto escravizado recebia o referido nome por ter sido morto arrastado, após ser amarrado a um cavalo, que correu por alguns quilômetros até aquele ponto. A justificativa contada, para as crianças pretas, era que aquele escravizado era um “preto ruim”. Quanto a esta atribuição “preto ruim”, Fanon (2008) nos assinala:

Pronto, não fui eu quem criou o sentido para mim, este sentido já estava lá, pré-existente, esperando-me. Não é com minha miséria de preto ruim, meus dentes de preto malvados, minha fome de preto mau que modelo a flama para tocar fogo no mundo: a flama já estava lá, à espera desta oportunidade histórica (p.121).

⁷¹ Disponível em:

<https://www.tce.rj.gov.br/documents/10180/1092026/Estudo%20Socioecon%C3%B4mico%202007%20-%20lajemuriae.pdf>. Visto em junho de 2022.

Percebe-se como a história foi distorcida ao ser contada pela senhora branca e catequista, difundindo a lógica de que pretos ditos desobedientes eram maus e teriam o mesmo fim que “Zé Arrastado”. O racismo funciona de forma tão sofisticada que ao menor sinal de levante, de resposta de nós pretos (as) às violências que visam nos exterminar, somos rotulados de perversos, malvados, algozes, de maneira que o branco vai tornando-se vítima da ação cometida por ele mesmo. Além disso, somos rotulados como ressentidos, endurecidos, inflamados, como nos diz Fanon, toda essa miséria já estava aí pré-existente; o que fazemos é responder em sintonia com o racismo sofrido.

Durante a infância eu tive medo de passar próxima àquele local, mas hoje muitos irmãos, do culto das religiões de matrizes africanas, celebram a força de Zé Arrastado, colocam flores, velas, relatando que o mesmo já realizou milagres. Prática que vem na contramão daquilo que os brancos pregam até os dias de hoje. Conversar com minha mãe sobre esse assunto nos dias atuais é importante para desconstruir os discursos acerca da miserabilidade do povo preto e africano que atribui os atos de açoites, mortes, torturas, exclusão à nossa própria responsabilidade. Peço licença aos espíritos maiores e menores para afirmar que Zé Arrastado é sinônimo de luta e resistência na história do povo preto oriundo daquelas terras!

Dito isto, penso que minha chegada na PUC-Rio tinha muitas referências da minha cidade, além de uma igreja no meio do Campus, onde diariamente ocorriam missas, no subsolo estava localizada a Pastoral Universitária Anchieta, que remetia muito ao ambiente paroquial em que eu cresci. Ali fiz amigos, encontrei outros alunos (as) pretos (as) que iam para o espaço de leitura ter momentos de respiro de trocas e muito acolhimento. O racismo também não era sutil e vinha de todos os lados, demarcando os lugares sociais de brancos e pretos de maneira muito concreta. Os funcionários da limpeza, das copas, cozinhas eram predominantemente pretos. Os espaços do bosque, dos corredores eram extremamente limpos. O estacionamento com inúmeros carros caríssimos. Eram muitos os marcadores sociais, códigos, discursos que sinalizavam o tratamento que determinados corpos iriam receber. Frequentemente os (as) professores (as) se retiravam dos elevadores, quando algum de nós entrava.⁷²

Era quase inacreditável e muito doloroso, perceber esta prática segregacionista que ocorria com tanta naturalidade: bastava um gesto com as mãos, uma expressão facial,

⁷² Frase âncora de um dos personagens principais do teleteatro Sai de Baixo exibido pela TV Globo, entre 1996 e 2002. O objetivo era discriminar o lugar de pobre e o do rico, polarizado pelo branco dito dinamarquês e o brasileiro.

sinalizando que eu não deveria entrar que me paralisava; por vezes, outros colegas brancos entravam e diziam que o elevador estava com defeito. Alguns professores também falavam do “cheiro” de alguns alunos durante as aulas, sem nenhum constrangimento, através de piadas como “detesto pobres”, detesto “cheiro de pobre”, justificando que não cumprimentavam seus empregados, tais como os porteiros e manicures. Uma professora dizia: “não sou obrigada a dar bom dia para porteiro”! Nós, os bolsistas, falávamos entre nós sobre estas situações, mas sem falar em racismo – embora soubéssemos que fosse. Nós analisamos esse fenômeno como sendo socioeconômico, ou mesmo regional, sobretudo porque vínhamos da Baixada, da periferia, das roças, entre outros, os mesmos locais daqueles que serviam aqueles professores. Vale ressaltar que a comunicação com alguns deles era inviável. Foi muito importante reencontrar a professora Maria Helena Zamora que sempre foi muito disponível para a escuta e estranhamentos de diversas situações de racismo que estavam estabelecidas nas relações de poder da branquitude. Sua sala era um lugar de respiro, de descanso e uma das formas de acessarmos o interior do Departamento de Graduação, pois muitos professores só recebiam seus alunos com hora marcada.

Afirmo que tais situações produziram em mim um modo de estar no mundo atento, forte e em posição de batalha. O racismo faz isso: endurece-nos ou nos destrói! Como nos assinala Fanon (2008) “tendo o campo de batalha sido delimitado, entrei na luta” (p. 107). Portanto, busco outras formas de estar no mundo, busco uma escuta preta para os meus sofrimentos, um lugar onde a caneta com a qual escrevo grite ou coagule ao escrever linhas contrárias a minha luta. Finalizei o curso de Psicologia em 2010, recebendo meu diploma na presença dos meus familiares, uma caravana de pretos (as) do interior e das periferias cariocas, que levantaram aquele “canudo” (diploma) junto comigo!

2.5 A especialização na UFRJ

Após finalizar o curso de bacharel em Psicologia da PUC-Rio, e tentar o doutorado sem sucesso, fui aprovada em 2011 na especialização de Atenção Psicossocial Infanto-Juvenil, do Instituto de Psiquiatria da UFRJ, por meio da qual tive meu primeiro contato com a loucura e as especificidades das infâncias pretas e pobres. Escolhi fazer a especialização, pois sabia que eu teria que me qualificar ao máximo possível para sobreviver aos embates realizados no mercado de trabalho. É necessário se “qualificar” para “furar cercos”, se infiltrar nas diferentes instituições. Fanon (2008) diz que historicamente um modo utilizado pelo antilhano negro para abrir portas foi falar francês porque esta foi considerada

uma chave susceptível que lhes eram interditas (p. 50). Logo, tomo a especialização como chave para abrir, possibilitar aberturas de portas – falando a língua da branquitude. Vale ressaltar que em todos esses anos de formada em Psicologia, sempre trabalhei na área e com carteira assinada.

No período da especialização em saúde mental infanto-juvenil, entre 2011 e 2013, cheguei a compartilhar algumas vezes a sala do ambulatório com os pacientes adolescentes. De um lado eles descansam, após uma noite de crise, e do outro eu sendo hidratada, após algum desfalecimento por conta de estafa. Cheguei a ser amparada em alguns atendimentos com sensações de desmaios, apontando para a fragilidade da minha saúde e o excesso de tempo exigido para aquele estágio profissional. Muitos colegas, pelo menos três dos nove que entraram, desistiram, pois não conseguiram trabalhar e levar o curso ao mesmo tempo. Eu insisti. À noite trabalhava em um restaurante chique da zona sul, à tarde como auxiliar administrativo em uma central da Prefeitura do Rio de Janeiro e no período da manhã estava no referido estágio profissional.

O cansaço sempre vencia a fome. Entre comer e descansar, o último sobressai. Minha alimentação ocorria no deslocamento de um serviço para o outro. Pela manhã, eu atendia gente preta, pobre e favelada na companhia de alguns colegas que não necessitavam trabalhar e conseguiam levar este estágio de modo menos sacrificante que o meu. Quisera eu que eles saíssem. Entre um atendimento e outro, uma colega se queixava do “perfil” da cliente: “que odor forte! Que gente suja! Viu os dentes desse ou daquele? O que estou fazendo aqui!? Se me bater, vai levar também”. Um discurso que se entrecruzava com os das próprias mães e responsáveis daquelas crianças, reforçando a lógica eugenista e manicomial, principalmente quando se tratava da saúde mental das crianças pretas e pobres que, inclusive, eram estigmatizadas como difíceis.

Naquele momento a psiquiatra daquele serviço havia sido contratada como consultora em psiquiatria de uma novela global, levando o olhar psiquiátrico em uma perspectiva dita antimanicomial. Na novela, um dos personagens foi diagnosticado com esquizofrenia e por conta de sua brancura não recebia os cuidados necessários. Na ordem social a loucura do branco até ser diagnosticada já recebeu muitas qualificações que adiam a possibilidade de um tratamento eficaz, mas também o garante um lugar distante do olhar excludente. Ele pode tornar-se um artista, um perfomista entre tantas outras formas de justificar a imagem positiva da loucura para um corpo branco burguês. Diferente do personagem preto, o qual se quer conseguia ter acesso para fazer seu tratamento. Na novela era reforçada a lógica da

medicalização dos corpos pretos, pois uma vez que o referido personagem deixava de fazer uso de medicação, causava grandes transtornos para sua família.

Um dos pais de um paciente preto, atendido por nós, o Sr. Obadalê, foi diagnosticado como paranóico quando questionou a referida participação da psiquiatra como consultora da novela, pois dizia que o “trabalho” ali realizado, com seu filho e com tantas outras crianças, não poderia servir de objeto de estudos para uma produção global. Contudo, poderia aquele homem preto questionar as atitudes daqueles saberes brancos hegemônicos sem ser tachado como maluco? Ou talvez estivesse obcecado pela brancura da psiquiatra? Sim. Todas essas hipóteses eram cogitadas para deslegitimar a fala do referido usuário, sem que aqueles médicos e enfermeiros cogitassem a possibilidade de repensar o que estava sendo produzido em nome da loucura. Enquanto muitos pais que utilizavam o serviço eram levados à gratidão pela dita benevolência da Rede Globo por mostrar a “realidade” de determinados usuários dos serviços de saúde mental, o senhor Obadalê reivindicava a saída da profissional do cuidado de seu filho a fim de preservar seu tratamento. Situações como essas me ajudavam a pensar como o exercício da escuta do sofrimento dos pacientes pretos e pobres não se dava do mesmo lugar.

2.6 O desgosto de Zuri

Se outrora, estava em uma instituição, a PUC-Rio, com forte presença de corpos ditos perfeitos, superiores, saudáveis por sua brancura, ali no IPUB me deparava com a loucura de crianças pretas, pobres e faveladas, sobretudo com a perversidade dos discursos e práticas ditas antimanicomiais. Admirava o movimento, a força daquelas mães que atravessavam a cidade e entravam ali no espaço da Universidade, onde a prática e o conhecimento acontecem como em um laboratório. A UFRJ possui em sua arquitetura a distribuição de ambulatórios, hospitais de emergência psiquiátricas, o Instituto de Psiquiatria, por esse motivo denominam esses serviços como “instituição escola”: a prática e a teoria estavam aglomeradas em meio aos vestígios de uma arquitetura manicomial.

Meu corpo, meu saber acerca das especificidades das subjetividades pretas havia sido identificado e aos poucos foi sendo capturado, sendo colocado ao serviço dos brancos nas situações de atendimento a crianças pretas consideradas mais “difíceis”. Nestas situações nós, psicólogos (as) pretos (as), éramos colocados para acompanhar o tratamento destas crianças e suas famílias pretas. Os murros nas costas, cusparadas, chutes entre outras formas de manifestação do sofrimento psíquico eram direcionados a nós, preservando os (as) psicólogos

(as) brancos (as) destas situações. Recentemente me dei conta destas memórias. Essas violências manifestadas em crises, por vezes, não estavam fundamentadas em um transtorno mental sinalizado no CID-10 (1996), mas denunciavam a condição de miserabilidade, fome, demais complexidades socioeconômicas que aquelas crianças pretas, pobres e faveladas estavam vivenciando.

Muitos encaminhamentos, solicitações de medicalização e avaliações psicológicas daquelas crianças eram emitidas pelas escolas municipais e estaduais onde elas estudavam. Porém, em 2013, com o recolhimento compulsório e a campanha arbitrária “Crack, é possível vencer”, muitas crianças em situação de rua foram levadas de forma truculenta para instituições ditas de acolhimento. Foi quando conheci Zuri, um menino preto de 11 anos, calado, com muitas cicatrizes, olhar observador, baixinho, tinha mais 10 irmãos com uma mãe de 35 anos que fazia alguns “corres”, trabalho para o tráfico. Foi parar na rua, pois seus irmãos não permaneciam em casa ao longo do dia.

Seu pai já tinha outra família e o único que se responsabilizava por seu cuidado era o irmão mais velho, mas que ainda não tinha idade para juridicamente estar de posse de sua guarda. O clima ficou bastante pesado, desencadeando muitas discussões sobre as origens dessas crianças e adolescentes recolhidos pela Prefeitura, bem como, a preparação da equipe para a chegada daquele “público” no serviço. Quem eram? Ali não era lugar para usuários de crack. Onde guardar os pertences? Em qual horário eles deveriam chegar? Quantos deveriam chegar? Qual material usar? Obviamente, era preciso esconder os melhores brinquedos. E ao final: quem era esse novo público? Em suma, a discussão era como aquele serviço operaria, recebendo um monte de criança preta de favela e da rua, os chamados “de menor”, “trombadinhas”, “pivete”, “crianças difíceis”, criança problema, “cri-onças”, “cracudinhos”, “marginaizinhos”, “cheios de maldade”, “calculistas”, “psicopatas”, delinquentes e todos os demais pleonasmos carregados de profecias realizáveis acerca da validade da vida deles: “esse aí não vai durar muito”. Não consigo identificar qual era a dimensão do meu sofrimento ao ouvir, ininterruptamente a previsão da ceifa dessas crianças pretas, em uma sociedade, onde não é dado o mesmo lugar, o mesmo tratamento para as crianças brancas. Por que um país se aterroriza com a morte de uma branca de classe média espancada pelo padrasto? Por que não nos indignamos também com o desaparecimento de três meninos pretos na Baixada do Rio de Janeiro?

A estratégia do serviço era que quando crianças como o Zuri chegassem, o pátio estivesse vazio, ou seja, sem outras crianças com outros tipos de acometimentos, sugerindo seu alto nível de periculosidade. Nas discussões, a profissional mais apropriada em atendê-lo

seria eu e mais um colega, também negro, portanto os dias em que ele iria ao serviço eram nos meus turnos ou nos turnos do meu colega. Certa vez, roubaram-lhe a foto de sua mãe e a utilizaram como material para a masturbação, o que despertou muita ira de Zuri e ao brigar com esses outros meninos de sua idade, e ser contido, estourou um dos olhos de um dos funcionários da instituição. A notícia chegou até nós, tendo como efeito um pátio vazio e profissionais indispostos (as) a permanecerem no mesmo lugar que Zuri, estando acompanhado pelo “educador social” ou o técnico de saúde da instituição, dois homens negros, fisicamente fortes para contê-lo ao menor movimento brusco que ele fizesse. A lógica por trás disto não apontava para um adolescente às voltas com sua inquietação em relação a separação dos pais e a ausência de sua mãe, mas sim um adolescente que tomado pela raiva apresentava periculosidade para os brancos.

Zuri repetia nas consultas que não tinha mais nada a perder na vida, não sentia o amanhã chegar, não via diferença com o passar das semanas ou dias, ninguém vinha procurá-lo para levar para casa. Experimentava o desterramento dentro de sua família. Zuri, frequentemente, vinha aos atendimentos visivelmente sonolento, pouco responsivo. Com o tempo identifiquei que uma das estratégias de docilização e apaziguamento dos jovens pretos utilizada por aquela instituição do Estado era entorpecê-los, com psicotrópicos, como forma garantir que eles não “dessem trabalho” no trajeto de uma instituição a outra. O que se produzia era o silenciamento das histórias daqueles adolescentes e crianças, mas, principalmente, as múltiplas violências que ocorriam dentro daqueles serviços. Zuri chegava ao serviço totalmente anestesiado, sem condições de falar frases completas, pensar ou mesmo falar de sua experiência de confinamento naquela instituição de “acolhimento”. Foram necessárias muitas reuniões e conversas, explicando a importância da retirada da “medicação”, isto porque a medicação entrou como uma das ferramentas possíveis para “reabilitação social” dos adolescentes, uma vez que ficavam “bonzinhos”. Um processo lento e velado de docilização dos corpos.

Eram semanas e semanas que ele me falava sobre querer ir para casa, os pelos pubianos de meninos e meninas de sua idade e inúmeros funks que cantarolava para mim. Também escutava sua queixa, quando não estava no pátio para aguardá-lo. E quando isso não acontecia, eu costumava explicar que, naquele período de tempo, eu também precisava de alguns cuidados. Zuri só queria acolhimento, experimentar outros afetos, além da zanga. Comigo a fuga era sempre possível, uma vez que o trabalho se tratava de pensar qual é a dimensão subjetiva daquele que se movimenta para “fugir de casa”, atitude pouco comum de muitos adolescentes que estavam ali. E mesmo que eu ouvisse ofensas dos “educadores” que,

inclusive, nenhuma psicóloga branca dali escutasse, sustentava que, mesmo fugindo, a consulta estava agendada para a semana seguinte. E o combinado mantinha-se.

Minha saúde e meu corpo já não sustentavam mais levar a especialização adiante, além de dois trabalhos, por isso precisei pedir “liberação” meses antes do término do prazo para sair. Minha pressão arterial já estava muito baixa, noites mal-dormidas, alimentação insuficiente, tive que fazer a escolha de reagir e me manter viva. E me desliguei daquele serviço. Anos depois encontro Zuri em uma das cenas de uso de crack no Complexo da Maré. Nos falamos, levei-o até a Organização Não Governamental (ONG) onde eu trabalhava, mas lá não tinha o “perfil” do Zuri, visto que era uma instituição baseada em “atividades esportivas e cidadania”. “Zuri era definido como cracudo”, naquela época um usuário de crack era comparado a um zumbi; para aquele lugar seu corpo não tinha serventia, não era mercável. Sujo, anêmico, maltrapilho, fedido, talvez outra engrenagem do Estado desse conta de moer aquele corpo e retirar algum sumo em prol do capital. Mas ali não, mesmo que eu estivesse advertida sobre essa operacionalização: “não dá para ajudar todo mundo”. Entrei em contato com os serviços de saúde da região, apostando ainda em um Estado garantidor de direitos.

2.7 Adornar a alma, reinventar o corpo

Porém, em um desses retornos pra casa, saí mais tarde do trabalho por conta de um evento de menu degustação para os granfinos. Estava com roupa de festa e havia levado para casa um dos enfeites de flores que utilizamos como ornamento das mesas. Fiquei feliz, pois quase não ficava em casa e aquelas flores certamente alegrariam as poucas horas que teria que me arrumar para chegar de um trabalho e sair para o outro. Cheguei no ponto de ônibus tarde e para não ter que pegar duas conduções, o que já levaria 50% da minha diária, peguei uma van que atravessaria a Rocinha até chegar na rua da minha casa. Embora tivesse que caminhar um pouco mais, essa ainda seria a melhor opção. Pois bem, expliquei para o motorista minha situação e que eu não ficaria no ponto final e que poderia esperar o tempo que fosse necessário dentro da van até ele sair para uma nova viagem. Ele compreendeu e compartilhou algumas de suas experiências comigo. Acontece que na saída da Rocinha a van já estava vazia e a mesma foi parada por dois policiais brancos. Eu era a única preta naquele contexto. Já tinha certeza que viria algum caô. O motorista e a trocadora em suas condições de brancos nordestinos não foram interpelados da mesma forma que eu, tiveram apenas que mostrar seus documentos. Embora, ambos trocadora e motorista, tivessem explicado minha condição como

passageira, bem como o trajeto que estava fazendo, um dos policiais insistiu perguntando de quem eu havia recebido as flores e porque eu estava tão bem vestida, já que estava tarde para circular pela cidade sozinha: “vestimenta bonita”, “teve festinha hoje?”, “já está tarde pra ficar andando sozinha”, “ganhou até flores”. Pediram para abrir a van e, rapidamente, cumpriram seu objetivo de olhar meu corpo, vistoriando-o, e mesmo sem me tocarem, por uma fração de segundos quase que perpétua, tive a impressão de que não era só uma dura, uma “investigação”. Meu corpo poderia ser mais objetificado sexualmente que suspeito, poderia ter outras serventias para aqueles policiais. Eu estava em choque, mal consegui falar meu nome. A cobradora teve um papel importante ao perceber meu nervosismo conversando comigo, pois se tivesse ficado em silêncio, sabe-se lá o que isso modificaria naquele contexto de dura. Fiz uso do nervosismo e não do ódio e da humilhação que estava sentindo, somado ao cansaço de um longo dia de trabalho. Consegui dizer para onde eu iria, prática característica do regime escravocrata do país. Perguntar aos pretos (as) alforriados (as) onde eles iriam e se eram de fato alforriados, mesmo identificando-os como tal. Fui tomada por uma sensação de choro silenciado, águas que estavam ali represadas – pois não podia demonstrar a dor que tudo aquilo estava me causando – foram se transformando em um nó na garganta que só se desembolou em casa, tomando forma de gritos, diarreia e vômitos, excrementos que desembocaram nas águas do esgoto daquela favela. Queria me livrar das memórias do olhar daquele policial branco, daquela voz e das perguntas feitas que ele mesmo respondia. Por fim, o choro prosseguiu até o início da manhã, porém misturando-se com as águas do banho. As águas limpas e doces que me cuidam, me conectando a um orixá mulher-rio, mamãe Oxum, me liberando de toda corrosão que o racismo produz nos corpos pretos. Escrevo essas farpas entre lágrimas e goles d’água, apontando para que essas memórias que um dia foram impedidas de aparecer possam desaguar como testemunhas epistêmico-teóricas na Academia de um passado não muito distante.

Obviamente que não foram as flores ou a minha vestimenta que impulsionaram a abordagem daqueles policiais, mas a impossibilidade de estar de posse desses signos. O que significa, no contexto sociocultural brasileiro, uma mulher preta enlaçar em seus braços flores que não as do próprio caixão? Que mensagem transmite esse corpo preto ao estar “bem vestido”? Entendo meu corpo, enquanto texto, pois carrego comigo uma pigmentação altiva, uma vez que a mesma remonta a força de um povo e todo um histórico de lutas por libertação, por isso faço dele um território político de exaltação da minha ancestralidade. Para isso, uso adornos assentados em referências africanas através dos quais evidenciei meu posicionamento político nos espaços de disputas teóricas que círculo, tais como as pulseiras, o

uso de colares de búzios, conchas, turbantes, brincos e os calçados dos meus pés, afirmando as potencialidades negadas diariamente. Assim, comunico minha corporeidade ancestral, minha religiosidade, presente e viva. Porém, quais os efeitos desta produção de subjetividade marcada no “corpo texto” em uma sociedade que nos direciona para a sarjeta, seja pelo adoecimento mental produzido pelo impacto do racismo ou pelas condições de subalternidade impostas? Não por acaso, o adorno que fiz uso foi identificado pelo policial como de “vestimenta bonita”, porém, é aceito pela branquitude que uma mulher preta se enfeite para circular pela cidade?

Faz-se necessário salientar que a abolição inclusa o uso de sapatos, uma das formas de se adornar o corpo e transmitir mensagens, ou melhor, o ato de calçar os pés tinha uma função socioeconômica de marcação da inferioridade, tendo como referência a supremacia branca. Durante séculos, pretos e pretas africanos e em diásporas, não tiveram condições de terem calçados. A exemplo disto, na minha história familiar, minha mãe conta que só teve seu primeiro sapato quando fez sete anos de idade e trabalhou como babá de uma criança de três anos. Entre sorrisos ela fala que um dos irmãos, meu tio José Carlos, teve uma doença chamada mijação, devido ao contato constante dos pés descalços com a urina e as fezes de bois e cavalos. Essa doença consiste em um abscesso nos pés causado pelo contato direto com as larvas a partir dos referidos excrementos. Pelas necessidades de sobrevivência da época, pela impossibilidade de ter sapatos, meu tio não pode se afastar dos afazeres e ter o asseio necessário para cuidar da moléstia dos pés descalços, tendo que seguir na roça, metendo os pés descalços na sujeira. Se não fossem as ervas da minha avó, ele teria que amputar um dos pés descalços.

Em 2019, visitei a mostra fotográfica *Almas Adornadas* (BATISTA, 2020), no SESC (Serviço Social do Comércio) de Paraty, no estado do Rio de Janeiro, organizada pela Coletiva Articula Preta, composta por mulheres pretas da região. Buscou-se neste projeto tratar do reconhecimento e da valorização das histórias, adornos através de fotografias de mulheres negras quilombolas, caiçaras, rurais e urbanas.

Na entrada do SESC de Paraty, havia um painel com a apresentação do evento, escrita pela Prof.^a Dr.^a Giovana Xavier⁷³ (1979-) que afirmava que ao longo da história essas mulheres ergueram a tradição de adornar seus corpos com joias, pulseiras, sementes, miçangas, conchas, búzios, afirmando tudo o que nos foi tirado por esquecimento ou

⁷³ Giovana Xavier é historiadora e professora da Faculdade de Educação da UFRJ. Criou o Grupo de Estudos e Pesquisas Intelectuais Negras, focando as narrativas em primeira pessoa, com o intuito de problematizar o deslocamento do lugar da mulher negra como objeto de pesquisa, na lógica colonialista, para o de pesquisadoras.

proibição. No texto, datava que no século XV as leis suntuárias⁷⁴ diziam que mulheres escravizadas eram legalmente proibidas de se enfeitarem.

As quituteiras e comerciantes que citei ao longo deste trabalho também se ornavam e seus adornos principais eram: palhas, figas da guiné contra o mau olhado, miçangas, quimbembèques⁷⁵, turbantes, panos da costa, cores vivas, ouro, rendas, colares de búzios, demarcando suas raízes africanas.

Ainda podemos ver, de diferentes ângulos da sociedade brasileira, os resquícios do regime escravocrata principalmente, no que se refere ao lugar da mulher negra e a produção de trabalho compulsório para a mesma. Pode-se tomar como exemplo a personagem Tia Nastácia, da série de livros do Sítio do Pica Pau-Amarelo, publicada entre 1920 e 1947, por Monteiro Lobato. O autor da referida obra deu uma entrevista⁷⁶ relatando como a personagem foi construída a partir das características de Nastácia, que ele dizia ser uma velha negra, solícita e com pouca instrução. A personagem foi inspirada em uma das amas de seus filhos.

Se no Brasil essas eram as características de tia Nastácia, nos EUA era a vez da personagem tia Jemina, a Mammy, assegurar as características da mulher negra afro-americana: gorda, pouco instruída, servil e solteirona, no filme clássico. E o vento levou (1939) de George Cukor. Tenho apresentado aqui ao longo deste trabalho – a mulher preta como corpo mercadoria capturada pelos diferentes processos de docilização, dos quais destaco historicamente o estupro, o trabalho compulsório, a lógica do servilismo, as violências de Estado, entre outros dispositivos de coerção que estão aqui presentes.

Quando entramos na academia, trazemos nas mãos as marcas dos calos de trabalhos braçais herdados de nossas mais velhas: babás, empregadas, domésticas, faxineiras, amas, mucamas, escravizadas, rainhas e sacerdotisas arrancadas de terras africanas. Carrego em meu corpo uma história não contada que se perdeu nas águas do Atlântico, assim como, os nomes e os sobrenomes dos meus. Penso tecer nesta escrita um saber que veio daquelas que foram as avós das minhas avós. Lélia Gonzalez (2018) salienta que na medida em que nós negros estamos na lata do lixo da sociedade brasileira, pois assim o determina a lógica da dominação, o ato de falar é assumido como um risco com todas as suas implicações. A autora assinala que

⁷⁴ Eram leis para regulamentar hábitos de consumo excessivo, porém também era utilizada para reforçar a hierarquização sociorracial entre os indivíduos daquela sociedade. Pelas roupas, por exemplo, se identificava se um africano era escravizado ou forro. A lei visava restringir o luxo e a extravagância de determinados indivíduos, sendo extensiva também à compra de comida, tecidos, móveis entre outros (PEREIRA, 2017).

⁷⁵ Figas, amuletos.

⁷⁶ Essa foi a última entrevista concedida por Monteiro Lobato, realizada em 02 de julho de 1948. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=SKwWAsXk_Pc https://www.youtube.com/watch?v=SKwWAsXk_Pc. Visto em janeiro de 2020. Saliento que Monteiro Lobato fazia parte do movimento eugenista brasileiro, difundindo a ideia de que o negro era inferior ao branco (TV MIGALHAS, 2018).

isto se deve ao fato de que “temos sido falados, infantilizados” como na palavra Infante, em latim, que sugere “aquele que não tem a capacidade de falar, como a criança que fala na terceira pessoa, porque é o que ouve dos adultos” (p. 193).

São comuns no Brasil e nas cidades, como por exemplo, as do Noroeste Fluminense, próximas à Laje do Muriaé, o fortalecimento do lugar servil de nós mulheres negras, sobretudo, pela realização de práticas análogas à escravidão, tais como a imposição de longas jornadas de trabalho, baixa remuneração, sobrecarga de afazeres e funções, desqualificação das tarefas domésticas e, principalmente, não garantia dos direitos trabalhistas como férias, horário de almoço, folgas, entre outros. Marcadores socioeconômicos, raciais e culturais apontam que há muito mais resquícios de um passado de exploração da mulher preta naquelas regiões, como o regime anti-abolicionista que se atualiza nas famílias abastadas da localidade, aniquilando o papel de ensino e cura que muitas dessas mulheres desempenham dentro de suas comunidades originárias (como parteiras, conhecedoras de ervas, unguentos, chás).

Tais situações me remetem ao fato de que, no interior, quando uma jovem negra marcada por um corpo ruralista, ao terminar seus estudos, tem como possibilidade vir para a cidade grande para galgar melhores condições de vida para si e sua família, tendo sua mão de obra ainda mais desqualificada em sua cidade natal, onde seu destino seria o de ser aprovada em algum concurso público na região ou casar-se e dedicar-se como dona do lar ao marido e filhos. Em ambas as situações, identifico uma lógica embranquecida no contexto rural que tem como principal objetivo alcançar a chamada ascensão social, adquirir bens e apresentá-los à sociedade.

Aquelas mulheres que estão entranhadas no mato, que residem numa zona mais agrícola, por si só possuem a dificuldade de concluir seus estudos fundamentais por conta dos deslocamentos, sendo incorporadas nas múltiplas formas do colonialismo e eleitas como mãos-de-obra requisitadas para executar trabalhos nas grandes fazendas da região. Monteiro Lobato (2012), no conto *Urupês*, apresenta o personagem Jeca Tatu como um “ser degradante, seminômade e inadaptável à civilização”. Tais características atribuídas ao sertanejo se assemelham às das pessoas do interior, das cidadezinhas ou do campo, tendo como marcadores a chamada ingenuidade, a ignorância, a burrice e, portanto, a produção da sua descredibilização. Fanon (2008) salienta que

O problema do negro não se limita ao dos negros que vivem entre os brancos, mas sim ao dos negros explorados, escravizados, humilhados por uma sociedade capitalista, colonialista, apenas acidentalmente branca (p. 170).

Como um corpo ruralista pode escapar dos circuitos do cativoiro branco nas cidadezinhas do interior? Como não afundarmos nas plantações da Casa Grande, contribuindo para a manutenção e o acúmulo de riquezas dos fazendeiros? De que modo é possível produzir micro-incêndios nos latifúndios do coronelismo e do cristianismo, engrenagens que ainda hoje estão a serviço da docilização dos corpos pretos ruralistas?

Foi a partir de problematizações como estas que se instaurou um grande debate na casa dos meus pais quando eu me formei, em 1997. Era direcionado a mim algo que já ocorria há décadas na cultura da minha família paterna e materna, como tantas outras da região, tias e primas que eram trazidas para o Rio de Janeiro, ainda crianças, ou mais tardar adolescentes. Conhecidos ou parentes dos patrões dos meus avós na condição de “compadres” e “comadres”, forjando assim o pleonasmo “como se fosse da família” capturavam corpos pretos, sobretudo de meninas pretas campesinas, para a realização dos serviços domésticos recusados de serem realizados pela branquitude.

Embora, tivesse deixado claro que meu “sonho” seria cursar o ensino superior, meu pai dizia que não tínhamos condições para isto e que já era hora de conseguir um emprego de babá na cidade grande. Ao contrário disso, minha mãe relutou dizendo que, no que dependesse dela, eu não viveria as situações de racismo e opressão que ela mesma vivenciou quando foi babá. Minha mãe já havia compartilhado inúmeras situações de humilhação, marcas que eu não queria experimentar enquanto mulher preta, mas tal condição me parece socialmente entranhada na nossa pele.

Ainda hoje, mesmo quando não estamos procurando emprego, aparecem ocupações servilistas, forjadas por “oportunidades” de trabalho, inclusive, desde muito cedo. Kilomba (2019) relata no texto “Gostaria de limpar nossa casa?”, referindo-se a uma experiência pessoal na ocasião em que foi ao médico, próximo de completar 13 anos, quando após a consulta, ele a propôs cozinhar, limpar a casa e lavar as roupas de sua família (p. 93). A autora relatou que nesta situação, ficou calada e após teve vertigens e vômitos, pois estava diante de algo irracional. A menina negra não foi vista como uma criança ou paciente do médico, mas sim como uma servente. Kilomba destaca que por trás disto há o mito da mulher negra disponível, ou seja, a possibilidade constante desta mulher se tornar uma trabalhadora doméstica quando na relação com o homem branco.

Em sua vinda ao Brasil, em 2017, Angela Davis, filósofa e ativista afro-americana, fez um discurso célebre: “quando uma mulher preta se movimenta, toda estrutura da sociedade se move com ela, porque tudo é desestabilizado a partir da base da pirâmide social onde se encontram as mulheres negras; assim muda-se a base do capitalismo”. A ginga não está na

fala da Davis. Qual mulher preta que move a estrutura social? Qual estrutura de uma sociedade, expressamente, colonialista e racista em suas instituições, é movida? Se estamos pensando no lugar de subemprego, subtrabalho que nós mulheres pretas somos empurradas a ocupar, como não questionar também sobre o extermínio em massa voltado para o homem preto?

Tendo a compreender que esta mulher preta que acredita que sua ascensão social é passível de mover uma estrutura socioeconômica de um país racista e supremacista, que teve como berço o regime escravocrata, toma para si um referencial branco de se pensar na conjuntura social. Logo, não se tornaria ela uma preta colonizada?

Esta fala também transparece no livro *A liberdade é uma constante*, da referida autora (2016), a qual afirma que o desenvolvimento econômico de um país está fundamentalmente ligado ao papel social das mulheres negras na luta contra as explorações dos pretos. Para a ativista, o lugar dessas mulheres na lógica e nos projetos que pensaram e ainda pensam economicamente o país, contribuem para um processo de adiamento de diagnósticos mais precisos sobre os processos de exclusão social, de miséria, de desigualdades, dentre outras violações. De fato, pode-se afirmar que vivemos em um país que historicamente, na ordem social dita democrática, autoriza o discurso de que cabe à nós, mulheres pretas, a função de servir, mas a discussão não para por aí.

É preciso assinalar como a mulher preta vem sendo retratada no campo das artes, mídia, literatura de modo a fixá-la em uma única forma de produção de subjetividade. Gonzalez (2018) ressalta que é a empregada doméstica que possibilita a emancipação econômica e cultural da patroa branca, pois desde o período escravista até os dias de hoje a “libertação/emancipação” da mulher branca tem ocorrido às custas da exploração de nós negras. Aprofundarei esse debate nos capítulos mais adiante.

Fanon (2008) salienta que a colonização requer mais do que a subordinação material de um povo, pois evidencia a importância do papel da língua na formação dos sujeitos humanos, ou seja, dominar uma linguagem significa assumir um pertencimento a uma cultura. Contudo, Fanon (2008) assinala que essa promessa não se cumpre quando vivenciada pelo negro. Mesmo quando o idioma é dominado pelo negro, inclusive por meio da escrita, resulta em ilegitimidade e não reconhecimento. Logo, o colonialismo epistemológico pode ser entendido como a existência de uma dominação no âmbito epistêmico, na esfera do conhecimento, que se apresenta na dinâmica da liberdade e do reconhecimento no cerne das relações humanas. Contudo, este autor assinala seu desejo de transformar o negro em um ser de ação por conta das barreiras à liberdade em ambientes racistas e coloniais.

Quando ainda na graduação, em uma conversa com a coordenadora de comunicação social que buscava escutar alunos bolsistas sobre a possibilidade de oferta de curso de inglês de forma gratuita dizia que essa seria uma forma paliativa de lidar com a presença de estudantes de baixas camadas sociais, pois não teria conseqüências diante da dimensão das desigualdades que vivemos. Foram falas perversas diante das quais o objetivo era forçar minha recusa frente a possibilidade de conseguir bolsa de estudo de línguas estrangeira, que futuramente, poderia ampliar para nós negros a candidatura nos programas de intercâmbio. Ao final da conversa ela disse: “o aluno bolsista da PUC-Rio é como um câncer que precisa ser tratado como uma quimioterapia: chegam aqui como semianalfabetos e se espalham pelos departamentos, nunca temos certeza do resultado final da doença”. Sai daquela sala cambaleando. Eu uma “africâncer!?”

Falas como a desta professora da PUC-Rio, a do professor da UNICAMP, citado anteriormente, e de tantos outros que se desdobraram na minha experiência na pós-graduação da UFF, elucidam as narrativas, das políticas pautadas na supremacia branca, por meio das quais se objetiva perpetuar o contínuo holocausto dos povos melanodérmicos também nas instituições de ensino (MOORE, 2018). Será que isto se configura naquilo que se entende por racismo institucional?

Não nos faltam exemplos para evidenciar o modo como o racismo institucional foi/é legitimado ao longo da história deste país, por meio de discursos científicos com base as influências de teorias atreladas ao determinismo biológico⁷⁷. O início do século XIX apresenta alguns marcadores sociais, relacionados ao movimento de modernização, industrialização do país que nos ajudam a pensar como os referidos discursos voltados para nós mulheres pretas, sobretudo na versão maternal, “a mãe preta ou a ama de leite”, regularam e regulam de maneira perversa nossos corpos na trama social, sobretudo no âmbito da produção de saber.

⁷⁷ Grosso modo, a noção do determinismo biológico que surgiu no início do século XX é associado ao darwinismo social, foi criada para justificar por que o branco é superior aos demais. Nesse sentido, critérios como os genes, logo, a raça, são utilizados para explicar os fenômenos sociais, bem como as condutas ditas indesejáveis, tais como - a loucura, a anormalidade, a dita delinquência, a promiscuidade, a criminalidade, que seriam de caráter orgânico e inato. No determinismo biológico o corpo branco é produzido como o corpo humano ideal - saudável, perfeito, superior, dotado de inteligência, sendo estas características transmitidas geneticamente, da mesma forma que o corpo preto e indígena seriam definidos como corpos primitivos na linhagem da evolução da raça humana, pois seriam os mais próximos aos macacos, portanto inferiores. Alguns estudos desenvolvidos no campo da psicologia, especificamente, a neurociência ainda são influenciados por esta corrente de pensamento, inclusive nos dias atuais. Cabe ressaltar que tal fenômeno tem sido discutido pelo processo da medicalização da infância, sobretudo, das pobres e pretas, devido a produção desenfreada de patologias e discursos higienistas a respeito do comportamento dos mesmos. Para mais informações ler: Da herança à localização cerebral: sobre o determinismo biológico e as condutas indesejáveis. <https://www.scielo.org/article/physis/2007.v17n2/343-352/pt/>. Visto em: maio de 2022.

Entende-se que a imagem social da “mãe preta ou a ama de leite” como sendo uma das formas concretas, como nos diz Abdias Nascimento (2019), do “intercâmbio de sangue entre os brancos e as mulheres africanas” na formação socioeconômica do país, pois sobre ela foi atribuída à função de colaborar para a estratégia de liquidação do preto-africano no país, ao serem submetidas a estupros compulsórios em prol do projeto oficial de embranquecimento, da miscigenação da população brasileira, enquanto projeto de nação (p. 258).

Abdias Nascimento discute o modo como se deu o uso da mulher africana, tendo como mote a exploração sexual na ausência da esposa branca do escravocrata português, reforçando uma cultura de estupros e brutalidades desde o período colonial. O autor assinala:

(...) Para que a sujeição do africano fosse completa, tratavam os escravos como animais, nunca como seres humanos, não permitindo que eles tivessem família: era preciso impedi-lo que tivesse família –a proporção de mulheres em relação aos homens estava na escala de uma para cinco; e as relativamente poucas mulheres importadas, consideradas de baixa produtividade, não tinham permissão para estabelecer qualquer estrutura estável capaz de possibilitar a criação de filhos, a não ser criar filhos de senhores (p. 258).

Contudo, o referido histórico colonialista de uma política “anti-família preta” se configurou de outras formas no período pós-colonial, uma vez que diante dos processos de marginalização, exclusão, de encarceramento em massa e do genocídio do homem preto, ou seja, das múltiplas formas de brutalidade manifestadas pelo Estado de exceção, coube a mulher preta assumir o papel de alicerce de sua comunidade, sendo mais uma vez impossibilitada de viver a dimensão dos aspectos familiares para além da subsistência, conforme nos assinala Gonzalez (2020):

No período que imediatamente se sucedeu à abolição, nos primeiros tempos de “cidadãos iguais perante a lei”, coube à mulher negra arcar com a posição de viga mestra de sua comunidade. Foi o sustento moral e subsistência dos demais membros de sua família (p.40).

A autora problematiza como a mulher preta foi inserida na força de trabalho no período da ampliação dos setores industriais provenientes da urbanização, sendo excluída de participar da dita classe operária. Apenas as brancas não burguesas ocupavam essas funções. Neste sentido, estes mecanismos são utilizados para que esta mulher preta desempenhe as

funções sociais desvalorizadas, em termos econômicos, colocando-a em um lugar de superexploração, de sujeição e dependências das famílias brancas e burguesas (Idem).

Neste sentido, este processo aponta para a construção social da *empregada doméstica* enquanto um corpo a ser explorado, alienado, sem garantias jurídicas, expostos às investidas dos patrões em condições análogas à escravização (TELLES, 2013).

Veremos no próximo capítulo, *Racismo institucional: pelos olhos da menina Tarsila*, os desdobramentos dessa discussão e de como podemos olhar o racismo institucional latente e sutil, na medida em que na lógica do discurso científico somos levadas a naturalizar as produções de subjetividades acerca do papel social da “empregada doméstica”, a qual é tida como uma herança escravocrata das funções ama de leite e mucama, as quais eram exercidas pelas pretas e africanas escravizadas. Deste modo, farei uma breve digressão histórica sobre essa temática, transpondo-a para o campo da academia sob a imagem das “*mães pretas acadêmicas*”, ou melhor, “*mucamas acadêmicas*”. Estas noções circulam, formal e informalmente, nos textos, nas redes sociais, nas narrativas, nas conversas entre as estudantes e professoras pretas militantes, apontando para uma das formas como o *racismo institucional* tem direcionado esses corpos dentro do âmbito acadêmico.

PARTE III - Racismo institucional acadêmico

Pretendo fazer algumas considerações sobre o fortalecimento de narrativas que nos invisibilizam nos debates acadêmicos e políticos, na medida em que mal interpretam nossa realidade enquanto pretas pesquisadoras, como vimos discutindo ao longo deste estudo. Dito isto, problematizarei como meu corpo experimentou essas práticas, dando ênfase na discussão da Ocupação Preta em relação à implantação das cotas na UFF, no período⁷⁸ de 2016, a partir das reuniões do Colegiado, o qual é composto por alunos e professores.

Para tal, faz-se importante contextualizar que o final do século XIX foi marcado pelo afloramento de discursos cientificistas em prol da modernidade, por meio dos quais os grandes especialistas, ditos detentores da verdade, se empenharam na construção de instrumentos e ferramentas que seriam parte de uma engrenagem de ações ditas educativas que serviam para modular a conduta de determinados corpos. Com isto, as idéias de “progresso”, ou seja, de desenvolvimento econômico e tecnológico, do país delineava aquilo que se pretendia chamar de *civilização ocidental* (RAGO, 1986).

Os diferentes campos de saber das ciências sociais, da medicina, da educação, das artes, da antropologia, da política, da igreja, dentre outras produções de saber-poder, envoltos nos discursos morais, criaram dispositivos, modelando as subjetividades das mulheres brancas que, nesta esteira, deveriam ser dóceis, “boas mães” e zeladoras do lar “feliz” (RAGO, 1986). O foco principal era a organização da família branca burguesa como base para o desenvolvimento da dita civilização. Vale ressaltar o quanto esse tipo de lógica é atualizado nos discursos dos governantes de extrema direita deste país.

Recentemente, o atual presidente Jair Bolsonaro (2017 – 2022) declarou em uma entrevista que a “família é a base da sociedade⁷⁹”, afirmando o lema de seu governo: “Deus, pátria e família”. Trata-se de um discurso conservador que opera para excluir e marginalizar determinados corpos, a partir da imagem social de família, baseada nos moldes cristãos-judaicos. A maior parte da população não vive esta realidade, sobretudo a preta que tem como *viga mestra* de sua comunidade a mulher preta (GONZALEZ, 2020). Fanon (2008) sinaliza que a família é uma instituição que pressupõe uma dimensão mais vasta relacionada

⁷⁸ As cotas foram implantadas em 2017 no Programa de pós-graduação em Psicologia da UFF. Neste sentido, o período de análise supracitado facilitaria a análise pré e pós implantação destas ações afirmativas. O referido Programa é bastante conhecido por sua diversidade e por isso recebe estudantes periféricos que chegam de toda parte do país. Esta pesquisa é pioneira, pois é a primeira que se propõe a fazer esse tipo de análise institucional.

⁷⁹ Disponível em:

<https://correiodoestado.com.br/colunistas/presidente-jair-bolsonaro-%E2%80%9Ca-familia-e-a-base-da-sociedade%E2%80%9D/400970>. Visto em maio de 2022.

ao grupo social e à nação.

A família branca é depositária de uma determinada estrutura. A sociedade é, verdadeiramente, o conjunto das famílias. A família é uma instituição que pressupõe uma instituição mais vasta: o grupo social ou nacional. Os eixos de referência permanecem os mesmos. A família branca é o lugar de preparação de formação para a vida social (p.132-133).

De acordo com o autor, esta estrutura é interiorizada de modo a ser projetada no comportamento político social de maneira a entranhar-se em seu cotidiano. Isso quer dizer que neste processo o preto se inferioriza, pois é inferiorizado. Para Fanon, em sua realidade de antilhano, por exemplo, a família antilhana não possui nenhuma relação com a estrutura nacional de seu colonizador, o europeu. O autor afirma que o antilhano deve escolher entre sua família e a sociedade europeia, sinalizando que aquele que ascende na sociedade branca, a dita civilizada, tende a rejeitar a própria família negra que corresponderia na lógica colonialista à família selvagem (Idem).

Deste modo, na base da formação social das famílias brancas e burguesas, já nos meados do século XIX, há uma condução dos novos comportamentos a serem adquiridos inicialmente pelas mulheres brancas de família abastadas, as quais deveriam ser colocadas no lugar de frágeis, soberanas e abnegadas. Gradativamente, essas regras também seriam incorporadas pelas ditas classes trabalhadoras, pelas mulheres brancas pobres, exaltando as virtudes burguesas da vida laboral, da castidade e do esforço individual. É neste contexto que é forjada a representação social da mulher branca como boa mãe, afetiva, “assexuada”; discurso muito presente ainda nos dias atuais, por meio da lógica “bela, recatada e do lar”.⁸⁰ Estas eram estratégias utilizadas para impedir a livre circulação de mulheres brancas burguesas nos espaços públicos, fortalecendo a ideia de que o “lugar da mulher branca burguesa era em casa”, sendo obrigada a organizar, cuidar dos filhos e do ambiente doméstico (Idem). Para isto, elas eram incentivadas a se preocuparem com assuntos como: casamento, moda, beleza, casa, dirigindo-se ao ambiente escolar, os quais eram considerados espaços da cidade com predominância da presença de filhos de famílias abastadas (RAGO, 1986, p.62). Por sua vez, as brancas pobres e suas crianças eram direcionadas a integrar a dita classe

⁸⁰ Expressão utilizada no título de uma reportagem da Revista Veja acerca da rotina da Ex-primeira dama Marcela Temer, esposa do ex-presidente Michel Temer. A referida reportagem tomou uma proporção devido ao cunho conservador acerca de uma imagem social da mulher branca submissa ao homem. Disponível em: <https://veja.abril.com.br/brasil/marcela-temer-bela-recatada-e-do-lar/>. Visto em maio de 2020.

operária, trabalhando em fábricas, escritórios, serviços de lojas, casas elegantes ou nas companhias telefônicas.

De acordo com a historiadora Luzia Margareth Rago (1980) a distribuição entre mulheres brancas burguesas e a classe operária se dava de modo que a primeira era direcionada ao âmbito privado e a segunda aos espaços comerciais, industriais nos principais centros do país, onde solicitavam a participação ativa das mulheres no espaço público de greves sindicalistas (p. 62). Contudo, os movimentos das indústrias têxteis estavam preocupados em impedir a entrada destas mulheres, a fim de substituí-las pela mão de obra dos homens. Assim, as mulheres seriam cada vez mais convencidas a realizar os cuidados direto de seus filhos, incluindo a amamentação e demais especificidades ditas da maternidade. De acordo com Rago, a medicina da época produziu uma grande campanha para incentivar o aleitamento materno:

Mulheres há que, gozando de boa saúde, em boas circunstâncias de aleitar levadas por sentimento de vaidade, para não perderem elegância do seu talhe, a formosura dos seus seios, a frescura de suas faces, inebriadas pelos prazeres, com a única preocupação de se exibirem nos salões onde as sedas farfalham, onde as luzes derramadas pelos candelabros fazem brilhar as jóias dos seus adornos (...) negam ao pequenino ser, (...) o alimento de que tanto necessita. **O aleitamento não altera a beleza** (APUD, 1986, p 75 – 76).

A autora assinala que aquele era um período de muitas denúncias sobre o perigo de crianças serem alimentadas fora do seio materno, construindo narrativas que tinham como foco a extinção da ama de leite – ou seja, as pretas e africanas escravizadas, as quais desempenharam esta função também no período pós-abolicionista. Rago (1986) sinaliza que nesta esteira, no século XIX, os discursos dos doutores em medicina direcionados à burguesia atribuíam à mulher branca burguesa o lugar de “guardiãs do lar”, na tentativa de exterminar o que chamaram de “nutrizes mercenárias⁸¹”, um modo de condenar e criminalizar os empregos das amas-de-leite (p. 77). Vale ressaltar que as amas-de-leite eram proibidas de amamentar seus próprios filhos (as), sendo estes entregues à própria sorte. É difícil mensurar os prejuízos psicossociais produzidos pelo discurso médico sobre a criminalização da maternidade preta

⁸¹ Uma curiosidade é que no início do século XX a introdução da mamadeira e dos suplementos para a substituição do leite das amas-de-leite, fez com que algumas indústrias de gênero alimentício utilizassem a referida profissão para nomear seus produtos, como no caso da farinha láctea Ama de leite. Para mais informações ler: <https://www.geledes.org.br/mercados-de-exclusao-racismo-e-sexismo-em-propagandas-de-alimento-infantil-no-s-eculo-xix/>. Visto em junho de 2022.

que até os dias atuais continuam operando, assegurando que esta mulher preta esteja submetida à lógica capitalista fora do mercado de trabalho e, por esse motivo, seja impossibilitada de criar e/ou cuidar de seus filhos (as). É muito comum que uma das estratégias utilizadas por nós pretas quando experimentamos essa condição é acionar amigos (as), familiares, tias, avôs e avós para criar essa criança preta em comunidade, com muitas mãos, configurando um desafio de muitas lutas, mas pela via do afeto constituir modos de experimentar as múltiplas formas de uma “família preta”.

Diante da impossibilidade de eliminar a ama-de-leite, pois muitas delas eram contratadas inclusive por mulheres brancas operárias, começa-se então a fiscalizar a amamentação dita mercenária por pediatras, higienistas, médicos, filantropos, dentre outros especialistas, devendo ser melhor enquadrada e vigiada pelas práticas sociais.

O Leite da nutriz, da escrava à ama de leite assalariada, parece na representação médico-sanitarista como perigoso por ser portador de germes que afetarão o organismo da criança, debilitando-o, e também como ameaça de degeneração da família (RAGO, 1986, p. 78).

A partir daquele período a mulher branca, no contexto da dita modernidade, caberia o papel de cuidar do bem estar de sua família, amparando-se nos discursos morais, direcionados pela igreja, e também nas condutas administradas pelo campo da saúde, fundamentalmente, sanitarista. Toda informação publicada girava em torno das novas práticas de comportamento em busca da “perfeição”, era isso que a ciência e os governantes objetivavam – transformar o Brasil em um território culto, erradicando epidemias e endemias, e, com bases em técnicas eugenistas, definir os aspectos de um “corpo saudável” (RAGO, 1986). Esta agenda ultrapassava os limites de suas instruções o que dizia propor-se, pois o que se pretendia era produzir novas formas de subjetividades, encorajando os viventes a assumir uma mudança de comportamento nos âmbitos privado e público em nome de um ideal de progresso na esteira das teorias racistas, eugênicas.

Nesse sentido, foi se legitimando discursos hegemônicos que disseminavam um saber, práticas e métodos, que substituiriam o que se dava até então pela via do conhecimento dito “popular” acerca do tratamento a ser dispensado àqueles corpos. Estes discursos seriam, amplamente, difundidos pelos meios de comunicação, pela religião, pelos costumes, pela filosofia, pela educação, pela literatura, entre outros campos de saber. Telles (2013) assinala que:

A literatura médica do período criticava os “hábitos de perversão moral”, “tão inculcido nos escravos”, e aconselhava os pais a contratar amas livres, mulheres de princípios religiosos e morais, com alguma instrução e caráter meigo e carinhoso. Aqueles cientistas acreditavam também que pelo leite seriam transmitidas à criança as “qualidades culturais” da nutriz (p. 252).

A autora afirma que este tipo de lógica pressupunha que o leite das escravizadas e suas descendentes livres estaria infectado, era portador de degeneração, sob a forma de “germes”, das “disposições hereditárias” da escrava, que poderia desenvolver na criança branca, por exemplo, a suposta predisposição das escravas (p. 252). Na mesma medida que o “leite materno” das mulheres pretas era colocado como transmissor de degeneração, sujo e impuro, seu sangue, sua descendência tinha o mesmo valor. Portanto, a sociedade brasileira estava gradativamente introduzindo em suas instituições e nos ambientes domésticos um tipo de saber que tinha como operação configurar corpos, pensamentos, linguagens, arquiteturas, idéias, códigos penais e morais, na urgência de fazer com que sua população fosse apartada da negrura, da pobreza, da imperfeição, da sujeira, das doenças e dos problemas sociais inseridos no projeto de “saneamento das raças”.

Tal projeto objetivou não somente o genocídio da população negra, mas principalmente, tirar de nós pretos nosso entendimento sobre nossa realidade do mundo, apagando nossa memória africana (NASCIMENTO, 2018). Trata-se da construção de um mundo hegemonicamente branco, governado e habitado por ele, sendo imprescindível que suas instituições espelhassem, contínua e ininterruptamente, discursos que legitimem a supremacia do branco, do qual deriva o *racismo institucional*⁸². Embora naquela época, Abdias Nascimento (2019) não tenha nomeado esse tipo de racismo desta forma em suas discussões, o referido conceito está presente o tempo todo em seus textos, pois em suas contribuições ele sinaliza seu correspondente: o “*racismo incubado*”, o qual está presente desde a estrutura da supremacia branca escravocrata (p. 90). Ele diz o seguinte:

⁸² Entende-se por racismo institucional práticas difusas do funcionamento cotidiano das instituições e organizações, as quais distribuem de modo desigual, serviços, oportunidades, benefícios e qualquer tipo de direito e acesso, a partir da raça. A discussão acerca deste assunto é importante, pois dá legitimidade às políticas públicas de ações afirmativas, devido ao modo desigual com que fomos distribuídos na sociedade. Não aprofundarei a etimologia da palavra, pois compreendo que ao longo de todo o trabalho estamos nos debruçando nesta temática. Para mais informações ler: LÓPEZ, L. C. “O conceito de racismo institucional: aplicações no campo da saúde”. Revista Interface – Comunicação, Saúde, Educação, n. 40, v. 16, p. 121-34, jan./mar. 2012. Disponível em: <http://books.scielo.org/id/sny5t/epub/jardim-9788538603856.epub>. Visto em maio de 2022.

Os afro-brasileiros sofreram nova decepção em seus sonhos quando constataram que até mesmo no crescente contexto industrial do país, especialmente São Paulo, sua força de trabalho era rejeitada. Isto que chamam de acelerado progresso e expansão econômica brasileira não modifica sua condição, às margens do fluxo e refluxo da mão de obra. (...) Trabalhadores brancos foram sempre preferidos, quase exclusivamente, pelos empregadores brancos tanto nos trabalhos agrícolas, quanto na indústria nascente, por serem considerados de cepa étnica e cultural superior. Com essa prática, o preconceito e a discriminação raciais reiteram a situação de racismo incubado na estrutura da supremacia branca escravocrata (Idem).

Portanto, no escopo da formação da sociedade burguesa, para responderem às exigências da cultura de modo eficaz, as mulheres brancas necessitariam gerir seus lares através da *domesticação* das pretas. Assim, determinados padrões ditos civilizatórios das brancas eram reforçados pelo conjunto de práticas que as definiam como “boas esposas”, valores inferidos no *status* social, à custa da exploração da preta no lugar de *empregada doméstica*, o qual era associado à condição natural de escravizada.

Lélia Gonzalez (2020) aponta que o processo de exclusão da mulher negra é patenteado pelos dois papéis sociais que lhes são atribuídos: “domésticas e mulatas” (p.44). Para a autora, o termo “doméstica” vem do verbo *domesticar* e abrange o lugar dito natural da mulher preta relacionado às atividades que lhe são atribuídas – empregada doméstica, merendeira, servente nos supermercados, na rede hospitalar etc. Diferentemente do termo mulata, que como vimos anteriormente, implicaria na forma mais sofisticada de “produto exportação”, a ser consumida por turistas e/ou burgueses nacionais, a depender de seus atributos físicos.

O que está em jogo para a “mulata” é o processo de distorção, folclorização e comercialização da nossa cultura negra difundida Brasil afora e internacionalmente. Gonzalez (2020) assinala que existe no Brasil uma divisão racial do trabalho que, como vimos nas primeiras linhas deste capítulo, possui o respaldo científico de diversificados campos do saber-poder. Ou seja, o racismo opera não simplesmente na constatação da diferença racial entre os viventes, mas também de um modo particular para atribuir e distribuir os corpos pretos no espaço público, por meio do conjunto de remontagens das subjetividades hegemônicas que acenam para a continuidade do ideário escravocrata.

Em 2016, a rapper Preta-Rara⁸³ (2019) criou uma página nas redes sociais intitulada, “*Eu, Empregada Doméstica*” por meio da qual recebeu inúmeros e-mails, telefonemas e mensagens de texto com relatos inéditos de empregadas domésticas sobre suas realidade e violações de direito por parte dos seus patrões e patroas – os novos senhores e sinhás na contemporaneidade. O referido material se desdobrou em seu livro *Eu, empregada doméstica: a senzala é o quartinho da empregada*, o qual apresenta uma análise dos referidos relatos daquelas mulheres, em sua maioria pretas, sinalizando o quanto o Brasil ainda faz uso de fontes coloniais em suas instituições através da lógica servil. É comum ouvir popularmente as expressões “*como se fosse da família*”, “*ela foi minha mãe preta*” para anular, pela via de um pseudo-afeto, os direitos trabalhistas e assim perpetuar a condição de indignidade destas profissionais, reforçando o padrão da “tradicional família brasileira”. Preta-Rara traz o seguinte relato:

Peço que não revelem minha identidade pois até hoje minha mãe trabalha como empregada doméstica. Minha mãe é de um interior minúsculo e aos 13 anos foi mandada para a capital para trabalhar, ela sempre me conta de um episódio em que a patroa pediu que ela fizesse carne assada e ela cortou a carne em pedaços (a patroa não especificou como queria a carne) e quando ela chegou obrigou minha mãe a comer aproximadamente um quilo de carne ofendendo ela o tempo todo chamando-a de burra, puta e mula, quando minha mãe terminou a carne a patroa proibiu ela de comer na casa. Além do atual padrão dela que lhe vende coisas que deveriam ir para o lixo (p.49).

Vale ressaltar que em 2020, a Lei Complementar nº 150, de 01 de junho de 2015, completou cinco anos, sendo reconhecida como uma das grandes conquistas da Emenda Constitucional de nº 72/2013, conhecida como PEC das Domésticas (Projeto de Emenda Constitucional n. 66/2013) que se estendem às babás, diaristas, cozinheiras e outros trabalhadores ditos residenciais. A referida Lei Complementar define a jornada de oito horas trabalhadas por dia, totalizando 44 horas semanais, além de colocar a obrigatoriedade do pagamento das horas extras trabalhadas, a assinatura da carteira de trabalho e a garantia de todos os demais direitos trabalhistas assegurados por lei.

Um marco que se soma a esta garantia de direitos é a recomendação da Organização Internacional do Trabalho (OIT) que estabelece que empregados (as) domésticos (as) tenham os mesmos direitos concedidos aos trabalhadores celetistas, com exceção da insalubridade e

⁸³ Nome artístico de Joyce da Silva Fernandes rapper e professora de história conhecida nacionalmente por sua luta contra a subalternização das empregadas domésticas no Brasil. Joyce também foi a quarta geração de empregadas domésticas de sua família, conseguindo concluir a graduação em História, na PUC-SP, ainda nesta função.

abono salarial, incluindo o direito ao Fundo de Garantia do Tempo de Serviço (FGTS) e o seguro desemprego. A lei também proíbe o trabalho doméstico para menores de 16 anos, contudo é favorável à condição de “aprendiz” para adolescentes de no mínimo 14 anos. A referida modalidade de trabalho, regularizada pouco mais de cinco anos, remete à cultura de um Brasil colonialista que ainda afirma e aprofunda políticas de exploração em prol da manutenção da força de trabalho e subvalorização e precarização da vida de mulheres pretas.

3.1 Cortes Real na vida: “a mãe preta e o elevador de serviço”

Em 03 de junho de 2020, em Recife, em meio a Pandemia de Covid-19, Mirtes, empregada doméstica de Sari Corte Real (DIÁRIO DE PERNAMBUCO, 2020), é chamada a trabalhar e uma de suas funções era passear com os cachorros da madame. Como a mesma não tinha com quem deixar o filho, Miguel Otávio Santana da Silva, de cinco anos, a patroa se prontificou a mantê-lo sob seus cuidados. As filmagens do prédio Píer Maurício de Nassau, no bairro de São José, região central do Recife, são claras: a criança acessa o nono andar com o auxílio da patroa que o coloca no elevador de serviços. Miguel chega a uma área sem proteção e cai de uma altura de 35 metros. Ao retornar, sua mãe o encontra. A cena: cachorros íntegros de um lado, criança negra assassinada de outro.

Como na canção Diário de um Detento dos Racionais Mc’s: “Minha vida não tem valor, como seu celular, seu computador”. Sari foi autuada por homicídio culposo, o que “não tem intenção de matar”, pagou 20 mil reais de fiança e segue livre finalizando suas unhas... Um fato importante é que na época, a polícia de Recife recusou-se a revelar o nome da patroa, que por sinal leva a nobreza em seu sobrenome “Real Corte”. Porém Mirtes, a empregada, se dirigiu à imprensa e relatou o ocorrido para pressionar as autoridades no desdobramento do caso. Ainda assim, o delegado por sua vez informou em uma coletiva estar mexido com a situação e não responderá mais sobre o ocorrido. Sari Corte Real é conhecida como a primeira dama de Tamandará, pelo fato de seu marido ser prefeito desta região.

Esta situação se perpetua desde o regime escravocrata, quando mães pretas foram impedidas de cuidar e proteger seus filhos. Quando os mesmos não eram vendidos, lhes ateavam fogo, pois as sinhás não suportavam ouvir seus choros. Mirtes retrata o eufemismo que aniquila o emprego doméstico como um trabalho: “cuidei dos filhos dela como se fossem meus” (DIÁRIO DE PERNAMBUCO, 2020). O julgamento que se segue alcança camadas mais perversas, tendo como álibi a inocência da patroa e a culpabilização do próprio Miguel por sua morte. Sari convoca o ex-psicólogo da criança, em um dos projetos sociais que o

mesmo participou, para testemunhar que Miguel era uma criança difícil. Que psicologia se presta ao serviço de criminalizar crianças pretas e pobres? Andrade (2019) questiona em sua pesquisa de doutorado quem “foram os considerados retardados nos testes de inteligência, os avaliados como perigosos e, por conseguinte internados nos manicômios dotados de cérebros homicidas, ditos pobres, o menor, o pivete entre outros” (p. 40)? Para a autora, através de produções que afirmaram estas categorias ou através daquelas que buscaram problematizá-las e combatê-las, a psicologia não parou de pensar sobre o negro, porém no lugar de produção de laudos, testes, pareceres, avaliações, diagnósticos, pesquisas, compreendendo o negro brasileiro desde a mais tenra idade como objeto de estudo. Andrade (2019) afirma que esta “objetificação do negro é uma das principais condições de existência da psicologia brasileira” (p. 41).

Nós pretas viemos daquelas que são ou foram chamadas de mucamas, amas de leite, “moça da limpeza”, tia do bolo, diaristas, empregada doméstica, cozinheira, babá, costureira, merendeira, “moça da unha”, servente, passadeira, lavadeira, cuidadoras de idosos, dentre outros eufemismos que objetivam retirar dessas funções o caráter formal e remunerado do trabalho, forjando uma cordialidade na subserviência. Há uma política de fortalecimento do engessamento social servil destes corpos e para que isso ocorra de maneira eficaz, como nos diz Abdias Nascimento (2019), “a segurança da “ordem” econômico social e política em vigor é associada e inseparável das teorias “científicas” e dos parâmetros culturais e ideológicos engendrados pelos opressores e exploradores tradicionais da população afro-brasileira” (p.289).

3.2 Uma Tarsila do Amaral popular: “pra Negra ficar no seu lugar”

Dito isto, trago para esta discussão algumas notas sobre as obras da pintora, desenhista e tradutora Tarsila Aguiar do Amaral (1886-1973), conhecida como Tarsila do Amaral, buscando apontar como suas criações desempenharam, e ainda desempenham, um papel importante na produção do processo de exclusão da mulher preta. De família abastada de fazendeiros, a artista, que nasceu em 1886, em Capivari, no interior de São Paulo, buscou retratar seu cotidiano, as memórias de infância, tendo como inspiração a mulher negra, a ama de leite, as plantações e a classe operária. Costume comum de quem vem do campo, da roça é parar para observar calmamente as coisas, o modo como a gente pensa a vida, como as coisas são colocadas ou retiradas do lugar. Ela imprime muitos desses detalhes, no forte colorido e nas informações que traz em um momento de muito desemprego, miséria e exclusão de uma massa preta que se amontoava nas ruas, nas favelas, nos cortiços, etc.

Em meio ao processo do modernismo brasileiro, Tarsila do Amaral liderou, ao lado de seu marido Oswald de Andrade, o movimento estético - cultural e literário intitulado Movimento Pau-Brasil, em 1924. Embora este Movimento tivesse como objetivo criticar a família burguesa brasileira daquela época, o academicismo e a cultura erudita, ele recebeu fortes influências do Movimento da Vanguarda européia, sobretudo em decorrência da Semana de Arte Moderna, de 1922. Por esse motivo, a principal característica do referido Movimento comum à sociedade parisiense é o primitivismo, por meio do qual se valorizou o passado histórico da escravidão no país, presente nas telas de Tarsila por meio da expressão das culturas dos ditos “selvagens”, “nativos”- ou seja, os pretos e indígenas. A artista também expressa em algumas de suas criações um saudosismo do período escravocrata que lhe serviu de inspiração, assim como as pretas escravizadas de sua infância, as amas-de-leite. Tarsila e Oswald de Andrade defendiam que a arte e a poesia brasileira deveriam ser exportadas, tal como a árvore Pau-Brasil. Ou seja, a idéia era transformar os elementos pertencentes à cultura “dos nativos” em produtos de exportação⁸⁴, por meio de uma política de exploração para ganho do “mundo ocidental”, o que hoje se entende como “apropriação cultural”. Vale

⁸⁴ Vale lembrar que uma das obras de Tarsila do Amaral foi exposta em uma exposição criada, pelo Museu de Arte Moderna de Nova York (MoMa), em 2018, proporcionando a compra de sua tela “A Lua” (1928), no valor de US\$ 20 milhões. Anteriormente, em 1995, o Abaporu (1928) foi vendido ao Museu de Arte Latinoamericano de Buenos Aires (Malba), por US\$ 2,5 milhões. O título da tela “Abaporu” resulta de uma junção de palavras de origem tupi-guarani que significa “homem que come gente” –representado pela figura de um ameríndio canibal, plantado no chão - o antropófago. O Movimento Antropofágico propunha-se a propagar a idéia de que era necessário deglutir a cultura estrangeira e adaptá-la às culturas dos nativos existentes no Brasil. Trata-se da oficialização da exaltação do regime colonialista.

lembrar, que Tarsila foi uma das artistas precursoras do Movimento Modernista no Brasil⁸⁵.

Pode-se afirmar que suas obras e os demais movimentos⁸⁶ literários que se desdobraram no século XIX, operavam com o conjunto de agentes políticos em uma espécie de contrato político cultural que constrói a idéia de modernidade⁸⁷ no Brasil, ou melhor, de civilização, da dita identidade brasileira, forjando a igualdade dos povos, das raças. Porém, as telas *A negra* (1923) e *Antropofagia* (1929), de Tarsila do Amaral, ilustram mulheres negras, com corpo robusto, ombros largos, narizes e bocas preponderantes, em uma posição servil, com um crânio disforme em relação à extensão corporal, seios fartos e alongados, sinalizando se tratar de uma imagem de mãe. Faz-se necessário dizer que tais características eram/são contrárias às definições de “mulher” produzidas ocidente, por meio das quais exaltavam características como delicadeza, a fragilidade, “sexo frágil”, traços finos (nariz e boca), a feminilidade, a pureza, a pele alva, dentre outros aspectos inspirados no modelo europeu de mulher.

Oyewùmí (2021) discute em seu livro “A invenção das mulheres”, mais precisamente no texto “Tornando-se mulher, sendo invisível,” “dois processos entrelaçados e inerentes à colonização europeia na África – o primeiro a racialização e conseqüente inferiorização dos africanos como colonizados, nativos; o segundo diz respeito à inferiorização das fêmeas (p.226)”. A autora assinala que no mundo Ocidental foi o uso do tipo de corpo para definir categorias sociais; e isso se manifesta nas assimetrias de sexos e na suposta inferioridade das fêmeas (idem). Oyewùmí afirma que

Para as mulheres africanas, a tragédia se aprofundou, pois a experiência colonial as jogou no fundo de uma história que não era delas. Assim, a posição invejável das mulheres europeias se tornou sua por imposição, assim como as mulheres europeias foram erguidas acima dos africanos porque sua raça era privilegiada. Mais especificamente, no caso iorubá, as fêmeas tornaram-se subordinadas assim foram “transformadas” em mulheres – uma categoria incorporada e homogeneizada. Assim, por definição, elas se tornaram invisíveis. (...) Quaisquer que fossem os valores, a história e a cosmopercepção de qualquer grupo cultural na África, o governo colonial detinha o controle político e o poder especificamente

⁸⁵ O Movimento Modernismo Brasileiro surgiu nos meados do século XX e consistiu em uma corrente literária/artística e cultural por influência do vanguardismo europeu, a partir do qual os artistas tentavam construir uma nova “identidade brasileira”. O Movimento Modernismo Brasileira tem aspectos como a ruptura com a tradição, valorização do cotidiano, buscando uma nova “nacionalidade”. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/scripta/article/view/27256>. Visto em julho de 2022.

⁸⁶ Além do Movimento Pau-Brasil, surgiu o Movimento-Verde Amarelo que exaltava o ufanismo, a burguesia e idéias fascistas.

⁸⁷ Para mais informações ler:

<https://outraspalavras.net/outrasmidias/a-questao-racial-no-modernismo-brasileiro/>. Visto em maio de 2022.

simbólico de impor os princípios da construção da “realidade” (p.227).

Vale ressaltar que o estudo da referida autora assinala que na cultura iorubana se destacam as categorias *obìrin* e *okùnrin* que sugerem uma “humanidade” comum, sendo a *senioridade*⁸⁸ a categorização social na língua iorubá (OYEWÙMÍ, 2021, p.80). Isso quer dizer que a cultura yorubá tem como prevalência da sua classificação social a idade cronológica dos viventes, a partir da qual se distingue os mais velhos e os mais novos. Neste sentido, os mais velhos possuem mais responsabilidades e mais privilégios que os demais. Nos terreiros de candomblé e Ifá, religião de matriz africana a qual pertenço, por exemplo, essa hierarquia se expressa pelo tempo de “santo” e a função que o mesmo assume na comunidade religiosa, sendo esta uma das bases da organização de um terreiro, uma Casa de santo, necessária para a realização dos rituais, dos cuidados, das cerimônias que nada tem a ver com o sistema colonialista opressor.

Retomando as criações de Tarsila do Amaral, na tela *A negra* é importante afirmar que não queremos ser brancas, assumindo uma imagem que mimetiza a mulher européia, embora reconhecemos que há uma imposição social por meio da dita *boa aparência* - política excludente do universo corporativista - que tendem a regular nossos corpos e sua circulação nesses espaços. É uma luta diária para nós pretas em diáspora resistir a estas imposições racistas que historicamente nos atiraram no limbo da *animalização*. Ficamos durante muito tempo a *mercê* das empresas de cosméticos e seus meios perversos de vender embranquecimento em forma de produtos de “beleza” : pentes quentes, alisantes capilares à base de formol, bem como, processos estéticos estritamente agressivos à nossa saúde física e mental. Quando era pequena me diziam: “*pra fica bonita dói!*”, “*Pra ter cabelo bom tem que sofrer!*”! Sendo esta estética dolorida forjada como principal marcador da convenção social para estar na escola, nas festas, nas igrejas aos domingos, nos casamentos, nos hospitais. O cabelo crespo até pouco tempo foi e, ainda é, produzido pelo discurso racista como um “cabelo ruim”, duro, sujo, mal cuidado, sendo submetido às intervenções referenciadas pelo corpo branco para que possa descaracterizá-lo, sendo o vivente alienado de si mesmo, embranquecido, desenraizado de seu próprio corpo preto. Fanon (2008) salienta que:

(...) Iniciaram pesquisas para que permitissem aos coitados dos pretos branquear e, assim não suportar mais o peso dessa maldição corporal. (...) Então o esquema corporal, atacado em vários pontos, desmoronou, cedendo

⁸⁸ Condição ou estado de *sênior*, pessoa mais velha, mais idosa, portanto mais experiente. Sênior, por exemplo, é muito utilizado em empresas para distribuição de cargos de chefia e/ ou liderança, devido à experiência do trabalhador (a).

lugar a um esquema epidérmico racial. No movimento não se tratava mais de um conhecimento do meu corpo, na terceira pessoa, mas em tripla (p. 105).

O autor discute como nós pretos (as) encontramos dificuldades subjetivas e psíquicas na elaboração do conhecimento do próprio corpo, do esquema corporal, pois vivenciamos contínuos processos de negação e incertezas desse corpo que é projetado para ser desempretecido pela lógica eurocêntrica de um projeto de um esquema (corporal) histórico-racial. Portanto, a “sustentação” de um cabelo crespo, dos nossos fenótipos africanos, das indumentárias, dos turbantes tem toda uma histórica coletiva e, ao mesmo tempo, singular. Como nos diz Neusa Santos (2020) o tornar-se negro é uma construção subjetiva que passa pela “descoberta de ser negra; é mais do que a constatação do óbvio” (p. 46); vivida com muita dor, pois desde muito cedo toda criança preta, da qual se pretende “apagar” os traços negroídes, passa por rituais de “mutilações simbólicas” sob um acordo tácito de embranquecimento.

No interior, por exemplo, é muito comum que a figura materna, uma vez que observa o formato do nariz “de preto” de seu bebê, introduzir o uso de pregadores de roupa na intenção de *afiná-lo*, de acordo com o padrão branco exigido. Outro costume é o de evitar o banho de sol diário para que a pele do bebe não tenha concentração de melanina. O racismo é tão perverso que faz com que estas práticas baseadas em mitos racistas, de uma política estética antipreta, sejam internalizadas e realizadas como forma de “cuidado” transmitido de geração a geração. A mulher negra é uma criatura; é o avesso da mulher branca. Somos levadas a vistoriar nossos odores, a textura de nossas mãos, as rachaduras dos pés, a “domar” nossos cabelos, um auto-saneamento constante que aprendemos desde a infância.

A justificativa para a criação do quadro “A negra” foi o olhar observador de Tarsila sobre aqueles corpos das amas-de-leite que utilizavam pedras para esticarem seus seios a fim de apoiá-los sobre os ombros e, garantindo a amamentação dos filhos que ficavam em suas costas. Mas, por que as formas braçais naquele “retrato” eram tão desproporcionais em relação ao diâmetro do crânio? Quais processos de subjetivação foram construídos com base na idéia dos seios fartos da Negra (1923)?

O pensamento de Tarsila do Amaral espelhava a máxima do desenvolvimento político-econômico brasileiro em consonância com a Europa acerca da atribuição social da mulher preta naquele contexto. Essa seria a cultura a ser exportada, comunicando que o Brasil, mesmo na pós-abolição, garantiria o lugar de inferioridade dos “selvagens”. Em suma, o corpo de uma negra era uma “coisa”, um bem material, uma propriedade com

características animais, irracional, emudecida e como encontramos nos livros de literatura: um ser noturno ávido sexualmente, indigno de receber qualquer atributo que o aproximasse da construção da categoria “mulher” pela lógica Ocidental européia.

IMAGEM 2 - A Negra



Fonte: Amaral (1923).

IMAGEM 3 - Antropofagia



Fonte: Amaral (1929).

Em 2019, no Museu de Arte de São Paulo (MASP) Assis Chateaubriand, foi exibida a exposição “Tarsila Popular⁸⁹”, reunindo mais de 92 obras da artista com a organização e curadoria de Adriano Pedrosa e Fernando Oliva. O site da produtora cultural SP – Arte publicou um texto interessante do sociólogo Alexandre Araujo Bispo⁹⁰, o qual problematiza algumas questões raciais, envolvidas neste contexto em que ele narra⁹¹ sua visita ao MASP.

⁸⁹ Para mais informações sobre a exposição visitar: <https://masp.org.br/exposicoes/tarsila-popular>. Visto em julho de 2022.

⁹⁰ Doutor e mestre em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo. Curador, crítico, e educador independente. Membro do grupo de crítica do Centro Cultural São Paulo (2018-2019).

⁹¹ Disponível em: <https://www.sp-arte.com/editorial/tarsila-do-amaral-contra-a-solidao-da-negra/>. Visto junho de 2022.

De acordo com a percepção do sociólogo, a tela “A Negra” foi a que ganhou maior destaque pela curadoria. Esta obra, sempre me causou um profundo mal estar, devido ao formato curvado que me remete à condição servil. De certa forma, um sentimento de tristeza por meu corpo ser visto e representado culturalmente tão distanciado do meu esquema corporal, como salienta Fanon (2008), “é um conhecimento em terceira pessoa” (p.104) . Em seu relato, Bispo sinaliza o modo como a curadoria do evento distribui o referido quadro no cenário da exposição, reforçando uma idéia de inferioridade, de primitivismo, pois o quadro foi colocado entre dois autorretratos de Tarsila, considerada popularmente como a musa modernista brasileira. Outra questão apontada por Bispo é a de que um dos escritores que assina o catálogo (nº 158), da Exposição, Sergio Miceli⁹² se refere à Tarsila como “Sinhá Pintora”. Apresento alguns fragmentos do relato do sociólogo para endossar a crítica em relação ao emaranhado de sutilezas que o racismo produz para que nós “pretas fiquemos em nosso lugar” sociocultural, definidas pelo branco.

IMAGEM 4 - Exposição Tarsila Popular



Fonte: site do Museu de Arte Moderna de SP- exposição Tarsila Popular, de 2019.

⁹² Não é a primeira vez que o sociólogo, membro da Academia Brasileira de Ciências, refere ao saudosismo escravocrata referindo-se à Tarsila como “sinhá pintora”; ele escreveu um texto intitulado “Bonita sinha cubista”, reforçando a mesma lógica perversa e racista. O texto foi publicado em jornais como A Folha de São Paulo, bem como, no Jornal de Resenhas, da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da USP. O que este tipo de prática aponta, uma vez que Miceli é professor titular de sociologia da USP? Como diz Beatriz Nascimento (2018) “a senzala vive” e é reatualizada nos discursos e nas práticas dos intelectuais brancos dentro da academia. Disponível em: https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1997/10/11/caderno_especial/1.html. Visto em agosto de 2022.

Alexandre Araujo Bispo (2019) trouxe algumas análises sobre a Exposição e, especificamente, a tela *A Negra* no seu relato intitulado “*Contra a solidão da "Negra."*”:

“Chega aos últimos dias “Tarsila popular”, exposição que apresenta 92 obras de Tarsila do Amaral (1886 – 1973), no Masp. Excepcionalmente, o museu ficará aberto até a meia noite no penúltimo dia da mostra, sábado 27 de julho. Com curadoria de Adriano Pedrosa (diretor do museu) e Fernando Oliva (curador do museu), a exposição nos dá a oportunidade de refletir sobre como o investimento financeiro pesado, em um país que perdeu ano passado grande parte do acervo do Museu Nacional do Rio de Janeiro e no qual outros acervos públicos sofrem com a persistente falta de recursos, pode atrair um público ávido por consumir Tarsila.

Visita 1:

Na minha primeira visita, tomei uma decisão, quando vi que a fila estava grande demais: tornei-me um amigo Masp. A adesão franqueou minha entrada sem que precisasse esperar minha vez. Depois de subir as escadas abrindo espaço entre os que desciam, cheguei ao primeiro piso, que estava lotado e tinha nova fila de espera. (...) Entre os retratos estão dois Andrades: Oswald, que foi seu riquíssimo marido entre 1922-1931, e Mário, amigo da vida inteira, que insistiu para que ela deixasse Paris e se voltasse para temas brasileiros. A exposição aposta na mistura dos temas e dos tempos, de modo até a produzir confusões, enquanto o catálogo evidencia em diversos textos como Paris, principalmente no início dos anos 1920, **tinha sede de diferenças culturais, vontade de ver o exótico, perseguir o primitivo e consumir tudo que remetesse aos temas negros, em alta no período que viu passar pela cidade europeia nomes brasileiros como Pixinguinha e a Companhia Negra de Revistas, do artista “mulato” baiano João Candido (o Jocanfer, ou Monsieur De Chocolat).** Nesta sala está também a tela “A negra”, pintada em Paris, e alguns dos esboços que antecederam a pintura.

Visita 2:

“Retornei à exposição uma semana depois para ver novamente algumas obras. Conversei com os orientadores de público para saber se os visitantes que esperavam nas filas enormes estavam em busca de Tarsila popular. Acho que 100%, me disse uma moça. O pessoal quer fazer selfie. É assim o dia inteiro. Mas outras exposições encheram tanto quanto essa? Não. Essa tá bombando! Eu voltei para rever o modo como os afro-brasileiros – um tema que abriu portas para Tarsila do Amaral – são mostrados na exposição. **“A negra” está colocada entre dois autorretratos da artista. A ideia da curadoria era chamar a atenção para a proximidade formal, como a posição de uma das mãos, o que só fez acentuar a estranheza desta em relação àquela.** Na leitura de Maria Castro, que assina um dos textos do catálogo, a artista “traçou uma rede complexa de fontes visuais interculturais para construir uma imagem particular da negritude, informada por conceitos **de identidade racial que circulavam tanto em Paris quanto em São Paulo**” (p.55). Separada dos esboços que deram origem ao quadro, como **“A primeira negra” (1923), que apresenta uma figura mais humana, com cabelos e brincos,** “A negra” foi colocada em uma posição que reedita a subalternidade a que estavam expostas a mulher negra escravizada que no pós-abolição e ainda hoje tem que lidar com os estereótipos que tentam relegá-la às funções braçais no mercado de trabalho. **Que infância é essa evocada na exposição para sublinhar a nostalgia de Tarsila do mundo caipira, quando pinta esse quadro? E porque a curadoria, apesar de reconhecer os preconceitos raciais implicados nessa obra, repete esse olhar senhorial colocando-a entre dois autorretratos da cosmopolita Tarsila, fixando definitivamente para aquela mulher a**

condição de subalterna? Até quando a “A negra” será apenas uma mulher presa à vida de seus padrões?”

Percebe-se o modo como a curadoria desta exposição reforça idéias contrárias à luta racial, corroborando para a lógica escravocrata presente nas obras de Tarsila, colocando a “Negra” entre dois autorretratos da artista tida como civilizada, inteligente e musa do movimento artístico da época. O título da Exposição, “Tarsila Popular”, é inspirado no universo infinito de reproduções das obras das artistas das mais variadas formas no território brasileiro, que vão de tatuagens à coleções de grifes nacionais. Além disso, chama atenção as inúmeras releituras de suas criações voltadas para o universo de livros didáticos infantis, dos quais citamos os seguintes: “A infância de Tarsila do Amaral”, de Carla Caruso (2018); Uma aventura no mundo de Tarsila e Tarsila e o papagaio Juvenal, ambos de de Mércia M. Leitão (2000; 2011); Tarsilinha e as formas; Tarsilinha e as cores, coleção de Patrícia Engel Secco e Tarsilinha Amaral (2021) sobrinha neta da artista; Coletânea Aprendendo pelo mundo de Tarsila Amaral, de Valéria Porto Esmeraldo (2013), de Isabel Zambujal e Brincando com arte – com Tarsila do Amaral, de Angela Braga-Torres (2009), dentre tantos outros.

Além desses livros infantis, cito a exposição “Tarsila do Amaral para crianças”, jogos interativos como “Encontro com Tarsila”, de Cecília Aranha e Rosane Acedo (2009) e a animação Laura e Lucas descobrem Tarsila do Amaral⁹³ (2020). Os valores dos livros giram entre R\$40,00 e R\$ 200,00, o que por si só explicita o projeto político por trás que tem como alvo não apenas a marginalização da infância preta e pobre brasileira, mas pretende construir, por meios destas produções lúdicas, empecilhos e dificuldades no processo de racialização da infância branca.

Saliento que a maioria destes materiais infantis, que possui ilustração das pinturas da modernista, ressalta o objetivo de “aguçar” o olhar da criança, a partir das contribuições artísticas dos “*olhos da menina Tarsila*”. Isso significa dizer que a obra de Tarsila, ao ser incorporada à literatura infantil, torna-se uma ferramenta importante para subjetivar a criança branca e, também a preta, na lógica hegemônica e na supremacia branca, polarizando a distribuição e o tratamento⁹⁴ de seus corpos pela lógica social, desde a mais tenra idade. Enquanto a criança branca vai sendo produzida como educada, frágil, amorosa, tendo todos os cuidados e afetos garantidos pela família e as instituições de um modo de geral para garantir sua segurança, a integridade física e “moral”; a criança preta é produzida como difícil,

⁹³ Desenho de animação computadorizado disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=f2Ag1ZbepDE>. Visto em agosto de 2022.

⁹⁴ Para mais informações ler o artigo *Infância, raça e “Paparicação”*, de Fabiana de Oliveir^a; Anete Abramowicz. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/edur/a/vg5K7QqcXTm9ZRfsW9WVgvj/?lang=pt>. Visto em março de 2022.

socialmente desajustada, rebelde, sem rédeas, sem futuro, portanto não podendo compartilhar dos mesmos privilégios das crianças brancas. Tal fenômeno histórico leva a criança branca burguesa da contemporaneidade, como Tarsila do Amaral bem representa em suas telas as memórias da infância, ver o corpo da “mãe preta” sempre em prontidão para servi-la, alimentá-la, porém sem que seja problematizada a métrica racial expressa nessas relações de poder.

3.3 Entre NÓS, lidando com a opressão racial: “Precisa-se de “mucamas acadêmicas”

Lélia Gonzalez (2018) afirma que historicamente a mulher negra foi mantida em diferentes trabalhos no campo, nas plantações de café, cana etc. até o trabalho doméstico, no qual era encontrada na função de mucama e/ou ama de leite, por meio da qual mantinha contato direto com seus ditos senhores. Para a autora nessas circunstâncias ela exerceu a função de “mãe preta”, que no debate mais superficial recebeu atribuições como a negra acomodada, que aceitou a escravização passivamente. Gonzalez considera que a mãe preta desenvolveu suas formas de resistência passiva, por meio da qual transmitiu ao brasileiro as categorias negro-africanas presentes no português falado no Brasil, o que a autora definiu como “pretuguês”. De acordo com ela, a mãe preta foi responsável por contar as histórias para o “sinhozinho”, mas acredita que, em sua época, a situação da mulher negra não era diferente de seu passado de escravidão. Ela afirma:

Enquanto trabalhadora, continua a desempenhar as funções modernizadas da escrava do eito, da mesma mucama, da escrava de ganho. Enquanto mãe e companheira, continua sozinha, a batalhar o sustento dos filhos, enquanto o companheiro, objeto da violência policial, está morto ou na prisão, ou então desempregado e vítima do alcoolismo. Mas, seu espírito quilombola não a deixa soçobrar (p. 114).

De acordo com a autora, a doméstica seria entendida na modernidade daquela época como a “mucama permitida” (idem). Isto sinaliza que no imaginário social, ao ser legitimada, a prestar serviços, a ser explorada em condições análogas ao contexto do regime escravocrata, esta mulher seria produzida enquanto uma “preta de estimação” que atenderia aos apelos perversos do branco. O perigo disto é afirmar que entre nós pretos haja uma luta antirracista dita homogênea que nos classifica entre pretos (as) “ativos e passivos”, “rebeldes ou de estimação”, isto é estratégia racista para nos dividir. Cada um vai responder à opressão racista

a partir dos recursos subjetivos que têm, estrategicamente sabendo gingar com as implicações políticas do seu corpo melanizado.

É muito fácil cair no lugar da arrogância acadêmica, analisando que a função empregada doméstica seria determinante para considerar a dita passividade destas mulheres, diante das condições precarizadas de trabalho e das demais práticas de violência do Estado de exceção. Ver mulheres pretas que exercem funções ditas subalternas, na hierarquia social, como passivas à condição da própria opressão significa legitimar/naturalizar um discurso racista que, perversamente, tende a colocar na conta dos corpos pretos a exclusão da qual são alvo. A “Tia” do café, do bolo, da limpeza, do banheiro são pseudônimos utilizados por estudantes e professores brancos (as) para forjar uma falsa proximidade para “conduzir” os corpos e moldar a “força do trabalho” dessas mulheres pretas e pobres, tal qual o funcionamento do regime colonialista. Geralmente, este tipo de estratégia objetiva não apenas que pela via de um discurso dito educado, carinhoso, camarada, que essas mulheres limpem, cozinhem e sirvam de maneira pessoalizada, mas o mais perverso que possam produzir as ditas “mucamas permitidas”, por meio das quais se legitima a lógica da exploração na medida em que esse corpo preto e pobre responde docilmente as investidas institucionais. Trago como exemplo, a cena de uma professora que gritava para que a copeira viesse limpar o chão quando ela derramava alguma bebida em sua mesa; quando ela orientava a copeira a fazer o café como sua empregada fazia em casa; ou quando a faxineira deveria ficar até mais tarde para limpar sua sala após ela finalizar sua hora extra. Com isso, esses corpos são objetificados, coisificados, subjetivados, como no exemplo que presenciei certa vez na PUC-Rio, uma professora que interrompeu outra colega no meio de uma reunião, comunicando que iria “pegar emprestada” a copeira que era contratada terceirizada daquele Departamento de Psicologia, mas a “devolveria” em breve. Deste modo, vai sendo produzido um “prestígio”, com base em elogios para essas mulheres pretas e pobres e condição servil, impedindo, que pela via do “como se fosse da família”, que esse corpo tencione os tipos de tratamentos vexatórios, humilhantes, indignos que deslegitimam seus direitos trabalhistas para que o sentimento de superioridade branca possa ser nutrido, consciente ou inconscientemente. Trata-se da chamada Síndrome de Sinhá/Sinhô⁹⁵ que legitima toda perversidade da

⁹⁵ Entende-se por esse fenômeno todo o pensamento colonialista entranhando nos corpos brancos que tendem a reproduzir, mesmo que não tenham vivido nesta época, o sentimento de superioridade nutrido pelas práticas que acirram as desigualdades. Quanto mais elitista for o meio em que corpos melanizados circulem, mais sofisticadas serão as práticas daqueles que insistem em reproduzir uma posição de sinhô e sinhá. Compreendemos que os veículos de comunicação possuem esse papel de disseminar tal “síndrome”. Para mais informações ler o texto da escritora Joice Berth “A síndrome de Sinhá/Sinhô: fragilidade branca elevada à prepotência. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/justica/a-sindrome-de-sinha-sinho-fragilidade-branca-elevada-a-prepotencia/>. Visto em agosto de 2022.

branquitude ao reproduzir ações colonialistas em defesa da hegemonia social, conduzindo os corpos pretos a reviver a experiência de uma senzala simbólica e latente tecida nas sutilezas do cotidiano.

Foram inúmeras as vezes que foi imposta a mim uma condição servil, quando as professoras brancas para excluir minhas produções de saber, mandavam que eu fizesse café: “*Vanessinha vai lá fazer o café, não precisa estar aqui agora*”! Não sabiam elas, que nesse momento se dava o encontro com as mais velhas e, embora tivesse como pano de fundo o contexto de opressão, eu me fortalecia quando recebia um pedaço de bolo que havia sido escondido para mim ou um afago quando eu ia para os banheiros da PUC-Rio para cair no choro. Diferentemente do que assistimos nas telenovelas, nas séries, a reprodução da invisibilidade das mulheres pretas, sobretudo, as empregadas domésticas, que geralmente caem de pára-quadras nas cenas sem histórias, sem família, sem nomes, aparecendo apenas para servir.

Foram as mulheres pretas “empregadas domésticas” que me ajudaram a entrar em contato com minha dignidade, com a recuperação das minhas “forças autênticas” como nos diz Fanon (p.158). Até hoje quando sou contratada por empresas que têm um quadro expressivo de profissionais brancos, essas mulheres pretas estão lá e nossos encontros ocorrem de forma singular, delicada, de modo que hoje posso fazer uso de uma escuta das especificidades e atravessamentos raciais que estão postos. Não. Não há passividade nessas práticas, nessas estratégias gingadas, boladas que ocorrem à boca miúda entre nós. Contudo, como diz Beatriz Nascimento (2018) “temos uma atitude de amor e ódio por nós mesmos; a presença, o confronto com o outro nos incomoda também” (p. 45). Nos adocece.

É interessante analisar como a lógica acadêmica produz toda uma distorção e invisibilidade da participação dessas mulheres pretas em nossa formação, em nossa experiência vivida no cenário universitário com essas funcionárias, do mesmo modo que, por exemplo, um quilombola é classificado como preguiçoso, improdutivo, ocioso, o “nego fujão”, “o negro manso”. Portanto, têm sua luta e resistência africana anuladas/retiradas da história deste país. *Gingamos* de muitas formas dentro e fora da academia. Por vezes, a forma “silenciosa” rotulada como passiva é uma forma de fazer ruir gradativamente as máquinas mortíferas das quais nós pretos (as) e africanos (as) somos alvos. Fanon (2008) diz que nas telas dos cinemas, mantém-se intacta a “essência negra”, sua “natureza” negra: “Sempre

servidor, sempre obsequioso e sorridente. Eu nunca o vi roubar, nunca o vi mentir. *Eternamente y' a bon banania*⁹⁶ (p. 158).

Durante a formação acadêmica descobri os lugares mais baratos para tirar Xerox, para esquentar as marmitas, consegui carona com a ajuda destas mulheres ditas domésticas; ou seja, uma vez “infiltradas” na Casa Grande do Saber Poder, elas sustentam o “furo do cerco” de muitos (as) de nós pretos (as). Não seria este o lugar cultural estratégico que as “mães pretas” representam para seu povo, ao estabelecer o acesso aos recursos materiais, às informações necessárias para o levante, às rebeliões, às fugas, uma vez que elas freqüentavam a cozinha, as dependências da Casa Grande? Lélia Gonzalez (2018) nos ajuda:

Mas, sobretudo *a mulher negra anônima, o sustentáculo econômico, afetivo e moral de sua família é quem, a nosso ver, desempenha o papel mais importante. Exatamente porque com sua força e corajosa capacidade de luta pela sobrevivência, transmite-nos a nós, suas irmãs afortunadas, o ímpeto de não nos recusarmos à luta pelo nosso povo* (p.51).

Parto da premissa de que o pensamento colonial no espaço acadêmico, presente no âmago da branquitude, evidencia o epistemicídio, as posições teórico-políticas, baseadas no eurocentrismo e no higienismo, modela os corpos pretos tal qual como “objeto de estudo” não apenas para submetê-lo a uma realidade distanciada da sua, mas principalmente subjugá-lo e confiná-lo à realidade do mundo branco. A dominação, material e subjetiva, é a principal prática da colonização, que ao ser reproduzida no âmbito acadêmico, modela os corpos pretos de maneira a acomodá-los a ter na boca “sim sinhô”. Como nos afirma Fanon (2008) “do negro exige-se que seja *um bom preto*; isto posto, o resto vem naturalmente” (p. 47). O bom preto é aquele que foi embranquecido pelo sistema racista é obediente e dócil não se opondo às tensões político-teóricas, estando alienado à sua realidade e a de seu povo.

Assim, deslizamos até a pretensa inferioridade que, de acordo com Fanon (2008), é o correlato nativo da superiorização européia. “Quem cria o inferiorizado é o racista” (p. 90). A partir disso, com base nas discussões acerca da noção de inferiorização dos corpos pretos, parte-se do princípio de que a posição servil, no espaço acadêmico, funciona como mola propulsora das múltiplas facetas do racismo institucional, produzindo a noção de “*mucama acadêmica*” ou “*mãe preta acadêmica*” que ocupamos, consciente ou inconscientemente,

⁹⁶ *Bon Bannania* expressão que remete a estereótipos do negro em um comercial de marca de farinha, ridicularizando-o por meio do dito sorriso banannia – um sorriso abestalhado. A figura do Bon Bannania está na capa do livro de Fanon (2008) traduzido para o português, da edição da UFBA. Para mais informações ler: <https://www.geledes.org.br/y-a-bon-banania-e-a-influencia-continua-no-estereotipo-do-negro/>. Visto em agosto de 2022.

como alunas, professoras, palestrantes, entre outros. Trata-se de uma noção que espelha a pluralidade social a respeito das diferentes instituições onde, historicamente, nós pretas temos sido colocadas no lugar de subserviência. Utilizo o termo “mucama” e “mãe preta” de modo a evidenciar a importância da “memória viva do negro brasileiro como partícipe no esforço de reconstrução de um passado, ao qual todos (as) afro-brasileiros (as) estão ligados” (NASCIMENTO, 2019, p. 274). Diariamente, sem descanso, somos lembrados (as), sendo arremessados (as) a um passado traumático não tão distante vivido por nossos ancestrais, com histórias vivas que são reproduzidas de forma pública e/ou institucionalizada na atualidade. O racismo e o colonialismo sempre se adaptam ao capitalismo contemporâneo. Recentemente, em fevereiro de 2022, a apresentadora Adriane Galisteu⁹⁷ ao dar uma entrevista sobre a maternidade declarou que no período do puerpério contou com a “ajuda” na amamentação, pois tinha uma ama-de-leite ajudando. É interessante como a função da ama-de-leite aclamada pela referida apresentadora lhe assegura bem estar e superioridade, como para as mulheres burguesas do século XIX. A “sinhá” moderna de hoje quer ter filho (a), mas não quer amamentar. Abdias Nascimento (2019) assinala:

Ter um passado é ter uma conseqüente responsabilidade nos destinos e no futuro da nação negro-africana, mesmo enquanto preservando a nossa condição de edificadores deste país e de cidadãos genuínos do Brasil (idem).

Colaborando com esta noção, Fanon (2008) “diz que todo problema humano exige ser considerado a partir do tempo. Sendo ideal que o presente sempre sirva para construir o futuro”. O autor sinaliza que esse futuro deve ser uma construção sustentável do homem existente, portanto, esta edificação se liga ao presente, na medida em que é colocada como algo a ser superado (p. 29). Neste sentido, estamos problematizando como no pensamento colonialista somos (as) negados (as), enquanto corpo que produz conhecimento. A academia em prol do “zelo” pelo lugar hegemônico exige de nós pretos (as) uma posição de dócil, servil de “mucamas acadêmicas” para nutrir pesquisas, debates, “sub-orientar” nos “bastidores” teses e dissertações de mestrado, escrita de artigos, sob toda uma engrenagem racista que, por outro lado, rejeita sua participação neste espaço.

Beatriz Nascimento (2018) problematiza como “ficou chocada ao perceber como se dá ao negro o corpo, a intuição, o instinto, ou seja, o lugar biológico. Negro tem emocionalidade

⁹⁷ Apresentadora de um reality show na TV Record. Disponível em: <https://www.uol.com.br/universa/noticias/redacao/2022/02/28/galisteu-diz-que-teve-ajuda-de-ama-de-leite-termo-remete-a-escravidao.htm>. Visto em agosto de 2022.

e intelectualidade, tem pensamento como qualquer ser humano”. Para autora, o negro precisa recuperar o conhecimento que é também seu, e que foi apenas apoderado pela dominação (p. 103). Este fenômeno é uma estratégia racista de produzir nossos corpos dúvidas, inseguranças, dotando-nos de uma forma de agir, fazer pesquisas totalmente fragmentadas da nossa realidade. O que isto quer dizer? Que a condição servil e de inferioridade em que as “mães pretas e mucamas” eram colocadas, no período escravocrata, espelha a noção do dispositivo de racialidade “*mucama acadêmica*”, na Universidade.

Somos constantemente empurradas a estar nos fundos da Universidade, nos bastidores das tomadas de decisões, como “mães pretas acadêmicas” somos solicitadas para nutrir os pesquisadores em seus estudos realizados nas favelas, nos quilombos, temos que servir “de bandeja” nossos autores pretos (as) e africanos para respaldar as narrativas ditas benevolentes da branquitude, somos gentilmente convidadas a dar palestras, sem recebermos sequer ajuda de custo para a passagem. A mucama acadêmica deve servir ao branco para que ele não se implique nos processos de (des)colonização do saber, sobretudo, indicando referência bibliográfica de pretos (as), realizando leituras dos textos de seus colegas e professores. Mas, no final da história a “mucama acadêmica” parece dar vida “A Negra”, de Tarsila Amaral, pois não é citada nas teses, nas dissertações que contribuiu; também não é convidada para os grandes festejos – as bancas, os lançamentos de livros. Mas, recebe convite⁹⁸ para montar sociedade na qual ela fica responsável por montar uma sala com um ar condicionado que ela não usará!

A mucama acadêmica é sempre chamada a ensinar o branco como ele deve apresentar uma escrita contra colonialista, fazendo-a uma “aliada” para a manutenção de sua “ingenuidade”, do seu “desconhecimento”, da sua não intencionalidade. Para que seu corpo seja moldado, confinado é preciso estabelecer algumas restrições para que a mucama acadêmica não saia da cozinha da Casa Grande do saber; é preciso que ela seja submetida à máscara do silenciamento⁹⁹, para falar apenas quando autoriza, para que não possa reivindicar

⁹⁸ Durante o mestrado fui convidada por duas colegas brancas e uma negra a fazer parte de sua “sociedade”. O combinado era que eu compraria um segundo ar-condicionado. Comprei e o referido eletrodoméstico foi instalado na sala que eu não utilizaria. O que este fato aponta em termos de material de pesquisa? O dado de que o lugar da mucama acadêmica atravessa os muros da Universidade e, na medida em que somos subjetivados (as) neste lugar surgem inúmeras “oportunidades” em prol da manutenção do privilégio branco e o bem estar da branquitude, principalmente no momento que a pauta racial tem problematizado a escuta de psicólogos (as) brancos (as) sobre o racismo na clínica.

⁹⁹ A máscara de flandes era um dos instrumentos de tortura utilizado como castigo para impedir que as escravizadas se alimentassem. No artigo, A máscara, Grada Kilomba (2019) retoma tal imagem para problematizar a existência de uma máscara do silenciamento que representa o colonialismo como um todo (p. 33).

as transformações efetivas deste espaço hegemonicamente branco, confrontando a estrutura de privilégios ali existentes.

Vanessa Andrade (2019) analisa as implicações deste lugar da “mucama” tão legitimado no meio acadêmico, na medida em que no processo de escrita nos deparamos com as inseguranças, os medos nas nossas práticas como pesquisadoras, pois se trata de uma das facetas de dominação dos nossos corpos na academia. Afinal, na prática colonial é preciso que o colonizado tenha um cuidado redobrado com o que vai ser dito. Ela salienta:

Não sai uma linha. Perde horas digitalizando devaneios que logo em seguida apaga. Nada está apresentável. O papel branco vira um muro, se sente emparedada, como no poema de Cruz e Souza. Envergonhada, ela pede mais tempo para produzir. Ela só quer ocupar o lugar de Doutora. Enquanto tudo isso acontece, ela está sendo tragada por este mundo branco que não a rejeita. Ao contrário, ele a quer dentro, bem dentro, dentríssima, a ponto de gozar na e com a cara preta dela. A Casa Grande do Saber a deseja como uma **boa mucama** (p. 58).

Grada Kilomba (2019) afirma que no âmbito do racismo a boca se torna um órgão da opressão por excelência, representando tudo aquilo que os brancos (as) querem e precisam controlar e por esse motivo tem sido censurada (p.34). Para a autora, no racismo a negação é usada para manter e legitimar as estruturas excludentes violentas, por meio das quais o branco torna-se a vítima, o oprimido, enquanto negro (as) o tirano. Ou seja, quando ousamos confrontar determinados discursos e gestos, revelando as práticas de violências, somos surpreendidas com o reposicionamento do branco em relação ao ato cometido. É extremamente doloroso passar por experiências traumáticas como esta, na qual somos levadas a acomodar a máscara do silêncio em nossas subjetividades em nome de um momento de trégua, de descanso, diante das mobilizações do branco (a) que chora, grita, comove outros tantos brancos (as), invocando o pacto narcísico. Sobretudo, em suas políticas supremacistas nos atribuem predicados de selvagens. É assim que nos atacam, como as pretas raivosas, adoecidas, desequilibradas, enquanto se protegem e recebem todo o apoio possível. Corroborando com Fanon (2008), afirmo que a política do “ato de falar” é muitas vezes transversalizada pela “zanga”, frente aos gestos de racismo que nos adoecem. Ele sinaliza:

Essas coisas, vou dizê-las e não gritá-las. Pois há muito tempo que o grito não faz mais parte da minha vida. (...) Então calmamente, respondo que há imbecis demais neste mundo. E já que o digo, vou tentar prová-lo (p. 25).

Uma colocação potente, preciosa, pois muitas vezes a zanga é uma forma de dar contorno àquilo que, por vezes, não conseguimos dizer, o modo como fomos feridas até a alma. Porém, o branco não se permite suportar os desdobramentos da nossa zanga e as transformações que ela porventura produz. Somos acusados (as) de ressentimentos (as), de reatividade, de polarização, de culpabilização, de radicalismos. A zanga é necessária para não sucumbirmos, pois o racismo sim é agressivo. O pensamento colonial presume que a *máscara do silenciamento* seja utilizada para vedar corpos pretos, impedindo-os de “revelar”, de confrontar atos e gestos racistas. Ou seja, “autorizam” que sejamos mucamas acadêmicas, impedindo e silenciando nossa prática intelectual¹⁰⁰. Quero dizer com isto que uma vez que “furamos o cerco” da senzala da exclusão e adentramos este território do saber-poder, os modos de subjetivação existentes nos direcionam a estar neste espaço, pesquisando, estudando, discutindo, palestrando, contando nossas experiências, sem tencionar a posição de privilégio, de poder da supremacia branca, bem como, as coalizões ali estabelecidas (GONZALEZ, 2018).

Nesse sentido, falar é um ato importante como política de recusa do lugar de *mucamas acadêmicas*, não pactuando com as produções de conhecimento anti-africanas, anti pretas, colonialistas que pouco se aproximam do nosso povo e de nossa realidade. Por esse motivo, implica que estejamos mobilizados a nos aquilombarmos neste espaço tão hostil para que nossas falas tenham força neste espaço onde somos negados (as).

Disto isto, afirmo que o programa de pós-graduação em Psicologia da UFF é bastante conhecido pela pluralidade de estudantes periféricos que chegam de toda parte do país. Porém, na prática a possibilidade da ampliação da pluralidade sócio-econômica-racial, logo, de uma produção pluriépistêmica, tem sido impedida pelos discursos e práticas institucionais, para garantir a manutenção do sistema de benesses da gestão do conhecimento e da regulação de determinados corpos neste espaço.

¹⁰⁰ De acordo com bell hooks (1995) no texto “Intelectuais negras”, o intelectual é aquele que não se aparta das questões do cotidiano, pois é aquele que lida com ideias transgredindo fronteiras discursivas porque ele ou ela vê a necessidade de fazê-lo. Estas idéias dizem respeito a sua vital relação com a cultura política mais ampla (p. 486). Não nos faltam exemplos de autoras e autores pretos invisibilizados e silenciados através deste tipo de operacionalização do racismo institucional – no campo da história o exemplo de Beatriz Nascimento, Neusa Santos no campo da psicanálise, psiquiatria e psicologia, Lima Barreto, Conceição Evaristo no campo da literatura negra e tantos outros. HOOKS, bell. Intelectuais Negras. Revista Estudos feministas. Nº2/95. vol.3. 1995.

3.4 Ocupação UFF preta e os antropofagismos acadêmicos

“Oh meu corpo faça sempre de mim,
um homem que questiona”.

(Fanon, 2008)

Em setembro de 2016, eu defendi minha dissertação de mestrado, no PPGPsi, em um momento de muita tensão político-econômica devido aos desdobramentos do impeachment da ex-presidente Dilma Rousseff, ocorrido em agosto de 2016. A atmosfera era de muito mal estar devido ao sentimento de medo e inseguranças sobre a publicação da minha pesquisa pois, como já mencionado, eu problematizava a existência de um projeto de extermínio do povo preto, orquestrado pelo Estado, a partir da militarização das favelas.

Portanto, tratar de determinados assuntos naquele espaço, pensar criticamente as políticas públicas e a gestão arbitrária poderia ser interpretada como ato terrorista, a depender da ação dos agentes do Estado. Era o momento em que o Exército ocupava as ruas, as favelas, realizavam segurança nos bairros da elite em nome da “sociedade de bem”. O sentimento era de vigilância contínua. Para piorar, foi publicado o decreto de Lei Antiterrorismo, 13.260/2016¹⁰¹, assinado pela ex-presidente Dilma Rousseff, em 10 de março de 2016, definindo como ato terrorista:

Art. 2º O terrorismo consiste na prática por um ou mais indivíduos dos atos previstos neste artigo, por razões de xenofobia, discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia e religião, quando cometidos com a finalidade de provocar terror social ou generalizado, expondo a perigo pessoa, patrimônio, a paz pública ou a incolumidade pública (BRASIL, 13.260/2016).

Na prática não era bem assim que o projeto de Lei operava. As manifestações políticas dos movimentos sociais e sindicais, de classe ou de categoria profissional, eram midiaticamente produzidos como atos de "balbúrdias", “vandalismo”, produzindo-se um processo de criminalização; de críticas, protestos, impedidos e a expressão das liberdades constitucionais não nos era garantida sem que houvesse retaliação judicial (Idem). Para o povo preto todas as prisões são políticas, pois elas são a base do acirramento da segregação da população preta. Há uma seletividade prisional que está no nosso cotidiano! Isso para dizer que o ato de “ir às ruas” manifestar-se, reivindicando direitos, para alguns corpos é suicídio.

¹⁰¹ Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2016/lei/l13260.htm. Visto em junho de 2022.

O corpo melanizado é sempre o melhor para ser rastreável. A exemplo disto cito o fenômeno da prisão reincidente de Rafael Braga¹⁰², em 2013, nas manifestações contrárias ao aumento das passagens de ônibus na cidade do Rio de Janeiro que se alastrou para todo o Brasil, quando o mesmo foi preso acusado de terrorismo; e novamente em 2016, quando o mesmo cumpria prisão domiciliar e foi abordado por policiais.

Isto para dizer da conjuntura política na qual eu me afirmava como pesquisadora, eu apostava em uma posição questionadora, pensando pretamente as coisas, minha prática, a escuta dos pacientes, trocando com outros corpos pretos em espaços de estudos fora do âmbito acadêmico, forjando um corpo que se pensa e observa o modo como está no mundo. E naquele momento, ver corpos como os de Rafael Braga, como o do Amarildo Dias de Souza¹⁰³ tornava difícil as discussões raciais naquele conglomerado de acontecimentos e represarias que naturalizavam o genocídio do povo preto. Beatriz Nascimento (2018) afirma “procuremos caracterizar não somente com repetições de situações, mas com a interpretação fidedigna do reflexo do racismo em nós” (p.54). Portanto, aquela conjuntura de ameaças, vigilâncias, militarização estava tão entranhada em tudo aquilo que eu havia tratado na pesquisa recém defendida.

Enfim, eu não tinha certeza se seguiria ou não no processo de doutorado por conta da situação política de golpe, censura e perseguição do povo preto, sobretudo os homens pretos. Uma das professoras convidada da banca, a socióloga Vera Malaguti Batista, nos falou sobre a importância da continuidade daquele estudo, sinalizando que na UERJ, faculdade onde é professora, já havia sido implantada a política de ações afirmativas na pós-graduação. Uma das professoras da banca, que leciona na UFF, foi contrária ao comentário com argumentos meritocráticos, o que inclusive serviu para justificar suas críticas sobre meu trabalho.

¹⁰² Rafael Braga foi preso em uma das manifestações ocorridas no ano de 2013 em uma abordagem policial. Ele era catador de latinha, A arbitrariedade penal promoveu toda uma movimentação do povo preto e pobre em prol de sua liberdade, em contraposição todo o cenário de captura capitalista de sua imagem que estampava seu rosto em camisetas, outdores, capas de jornais, com campanhas de financiamento, lucrando com sua dor e o mais grave e perverso rotulando sua imagem a todo o movimento de manifestação política que se expressava, em alguns momentos, no apedrejamento de bancos, ônibus, monumentos, a mesma forma como a maioria do povo brasileiro tem sido tratada. <https://www.brasildefato.com.br/2018/06/20/simbolo-da-seletividade-penal-caso-rafael-braga-completa-cinco-anos/>.

¹⁰³ Morador da favela da Rocinha, ajudante de pedreiro, que ficou conhecido nacionalmente por conta de seu desaparecimento, em 2013, após ter sido detido por policiais da Unidade de Polícia Pacificadora. No ano de 2016, 12 policiais militares foram acusados de torturar, matar e ocultar o corpo de Amarildo. Disponível em: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2021/02/02/major-condenado-por-tortura-e-morte-do-pedreiro-amarildo-e-reintegrado-a-policia-militar.ghtml>. Visto em maio de 2022.

Até aquele momento a UFF não havia implantado a política de ações afirmativas nas pós-graduações, como a UERJ¹⁰⁴, em consonância com a Lei 12.711/2012 (BRASIL, 2012), do Ministério da Educação (MEC). Em 11 de maio de 2016, o MEC publicou a Portaria Normativa Nº 13 ¹⁰⁵, induzindo a implantação das Cotas raciais também nos programas de pós-graduação, das Universidades Federais, para estudantes negros, indígenas e pessoas com deficiência.

É importante dizer que por se tratar de uma Portaria Normativa, a MEC Nº 13 não possui caráter obrigatório, mas cumpre a proposta de induzir as Universidades Federais a implantação das cotas nas pós-graduações. Nesse sentido, o MEC estipulou o prazo de 90 dias para que as referidas instituições de ensino superior apresentassem suas propostas:

Art. 1º As Instituições Federais de Ensino Superior, no âmbito de sua autonomia e observados os princípios de mérito inerentes ao desenvolvimento científico, tecnológico e de inovação, terão o prazo de noventa dias para apresentar propostas sobre inclusão de negros (pretos e pardos), indígenas e pessoas com deficiência em seus programas de pós-graduação (Mestrado, Mestrado Profissional e Doutorado), como Políticas de Ações Afirmativas (BRASIL, MEC Nº 13, 2016).

Nesse sentido, as Universidades deveriam, no prazo de noventa dias, apresentar ao MEC propostas sobre inclusão de negros (pretos e pardos), indígenas e pessoas com deficiência em seus programas de pós-graduação – mestrado, doutorado como ações afirmativas (Idem). Dito isto, contextualizo o cenário de discussão sobre a adoção das cotas no PPGPsi, cujas deliberações ocorreram com as intervenções dos movimentos de resistência das Ocupações de estudantes de graduação e pós-graduação, no interior daquela Universidade

¹⁰⁴ A UERJ foi a primeira universidade estadual em território nacional a implantar a política das ações afirmativas reservando 40% das vagas para negros. Em 2000, a Assembléia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro (ALERJ) aprovou a Lei 3.524, que passou a reservar 50% das vagas para estudantes egressos de escolas públicas e em 2001, a Lei 3.708 destinou 40% das vagas para candidatos autodeclarados negros. O comentário da referida professora Vera Malaguti afirmava mais uma vez o engajamento político a respeito do cenário das desigualdades raciais, por parte da referida Universidade.

¹⁰⁵ A referida Portaria havia sido revogada em junho de 2020 pelo então Ministro da Educação, professor de economia, Abraham Bragança de Vasconcellos Weintraub (2019-2020). A prática mobilizou uma série manifestações de diferentes Universidades Federais repudiando a decisão do Ministro. Isto evidencia as contradições existentes nas relações raciais vividas no interior destas instituições, devido ao racismo institucional. O referido Ministro foi demitido no mesmo ano.

e, tantas outras Brasil afora, em resposta a PEC 241/55¹⁰⁶, ou seja, à política inconstitucional de precarização da vida.

Na UFF, destaco a Ocupação preta¹⁰⁷ (2016) como mote da produção de espaços de debates e resistência ao racismo institucional, o qual foi evidenciado nos pensamentos colonialistas dos (as) professores (as) brancos (as), durante o processo de implantação das cotas no PPGPsi. Sendo assim, por se tratar de um fenômeno social em análise, no que tange às transformações ainda em curso resultantes da ampliação da chegada de corpos e autores pluriépistêmicos, tomo por escopo as contribuições das experiências de Andrade (2019; 2017)¹⁰⁸ e Cardozo (2018) que foram descritas em suas pesquisas, por meio das quais problematizaram os principais impasses, tensões e enfrentamentos diante das práticas racistas e colonialistas produzidas durante o processo da implantação das cotas raciais, na pós-graduação.

Deste modo, o ato de falar aqui, como citado anteriormente, é entendido como possibilidade de “negociação”, entre quem fala e quem escuta, e também de enfrentamento, sobretudo para desmantelar o racismo. A produção de subjetividade que garante a circulação da máscara do silenciamento forja espaços discussões para que os(as) “colonizado” (as) possam falar, sem serem ouvidos (KILOMBA, 2019, p. 43). Ou seja, a máscara do silenciamento também é uma forma do branco regular sua recusa de lidar com os desconfortos e a vergonha trazida por seus pensamentos trazidos à tona por seus pensamentos racistas, conscientes e inconscientes, que são desvelados nos espaços de disputa teórica, conscientes e inconscientes, que são desvelados nos espaços de disputa teórico-prática.

Ressalto que, naquele período, eu acompanhava os desdobramentos da Ocupação Preta, porém mesmo sendo convocada e estar naquele espaço, precisei fazer uso da estratégia de ‘infiltração’, pois naquele momento havia decidido finalmente me candidatar ao doutorado. Meu corpo melanizado é facilmente marcado e, em se tratando da política de extermínio,

¹⁰⁶ Proposta de Emenda Constitucional, elaborada no governo do ex-presidente Michel Temer (2016 -2018), com a justificativa para alterar a Constituição Federal, incide sobre a limitação dos investimentos públicos por 20 anos, sucateando as diversificadas esferas públicas –sobretudo, o Sistema Único de Saúde e a Educação. Além da redução do salário mínimo, a Reforma da Previdência propunha a reforma do ensino médio que afetaria em cheio a população pobre.

¹⁰⁷ Conforme apontam os estudos de Cardoso (2019), “em 27 de outubro de 2016, os estudantes da escola de Serviço Social (Niterói) e do Centro Universitário de Rio das Ostras, ambos da UFF, decidiram em assembleia deflagrar o movimento de ocupações da UFF. Logo em seguida, no dia 1 de novembro de 2016, os estudantes do Instituto de Ciências Humanas e Filosofia (ICHF) e da Faculdade de Educação (FE) também ocuparam os blocos onde funcionam seus cursos (no Campus do Gragoatá, em Niterói). Era apenas o início das ocupações desta universidade. Em assembleia convocada pelos discentes da Pós-graduação em Psicologia, decidimos também por aderir às ocupações” (p.20).

¹⁰⁸ ANDRADE, V. M. *Jovens negros questionam a Psicologia*. Em: Psicologia, direitos humanos e movimentos sociais (recursos eletrônicos): capturas e insurgências na cidade. /org. Mariana Alves e José Rodrigues de Alvarenga Filho, Carolina Cássia Cunha e Francisco Teixeira Portugal; Florianópolis, Abrapso, 2017, 55-67;

passível de ser alvejado, como mencionado ao longo desta pesquisa. Era preciso que naquele momento de reentrada na Universidade, eu estivesse nos fundos como é esperado de uma boa “mucama acadêmica”, pois meu percurso do mestrado havia trazido muitos “desconfortos” para alguns professores. Naquela época, recebi muitas mensagens de colegas, convites para dar aula no preparatório de alunos (as) na pós ou para acolher os alunos (as) do Ocupa Saúde que estavam adoecidos. Esses eram tensionamentos para que eu pudesse contribuir de algum modo, principalmente, presencialmente no Coletivo Ocupação Preta. Contudo, estar no front nem sempre é o único modo de estar em posição de luta; conforme nos assinala Beatriz (2018) “cabia às mulheres do quilombo, o sustento dos guerreiros; cabia a elas preparar o alimento e colocar nas florestas, ou seja cabia aquelas mulheres sustentar a fuga” (p. 335). Contudo, Beatriz Nascimento, assinala que a fuga, para aqueles que não tinham condições de enfrentamento com seus dominadores, era um modo de organização de uma outra sociedade que o negro afirmava. Nesse sentido, a autora diz se preocupar mais com os aspectos relativos à paz quilombola, a organização coletiva e econômica, a estabilidade, do que com a rebelião em si. Como haver paz para nós que somos o tempo todo instigados à guerra?

Em sua dissertação de mestrado, “Um rio de memórias, experiências e vivências: Guerrilha do Araguaia”, a psicóloga e mestre Áurea Alves Cardozo (2019) problematiza como foi deflagrado o movimento das ocupações da UFF, destacando as do ICHF-UFF (Instituto de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Federal Fluminense) e, sobretudo, a Ocupação Preta, as quais foram fundamentais para a proposição e tensionamento político-teórico nas reuniões do Colegiado, do PPGPsi. Neste sentido, a fala daquela professora da minha banca de mestrado contrária às cotas aquela altura do campeonato já havia reverberado e ganhado mais força, uma vez que se unia aos discursos de outros professores (as) brancos (as) contrários aquela política pública. Como nos aponta Cardozo (2018):

A ocupação ICHF-UFF, Ocupação Preta e as intensas reuniões de colegiado do Programa de Pós-Graduação em Psicologia (PPGP) acontecidas nesse contexto, expuseram, portanto, a face do racismo institucional do qual nenhum estabelecimento está a salvo. Expôs a perversão do racismo que funciona hierarquizando, mantendo lugares e privilégios de forma sutil e rasteira. Homens e mulheres doutores e autores de escritas críticas de práticas produtoras de exclusão exalaram ódio e nojo de corpos em riste desejosos de ocupar um território que lhes é negado (p. 22).

Para a autora, a “Ocupação preta” pode ser considerada como uma guerrilha, uma vez que desdobrou diferentes formas de resistência que fortaleceram e deram visibilidade e

dimensão política do movimento. Era um contexto de disputas e inquietações no que tange à questão racial, principalmente nas circunstâncias dos embates políticos, os quais traziam pensamentos colonialistas do corpo docente que estavam amalgamados em suas práticas discursivas.

Não por acaso, foi o período em que mais líamos autores pretos (as) que já circulavam pelos corredores, nas dissertações, nas pesquisas, nas falas de professores convidados, viventes de movimentos sociais com práticas de resistência “não acadêmicas” que compartilhavam suas respostas frente à opressão do Estado, fortalecendo um momento profícuo para articulações entre os alunos “para questionar, principalmente, a formação em Psicologia quanto ao uso de nossos corpos como objeto de estudo” e a anulação das contribuições de autores pretos e africanos, neste campo de saber-poder (ANDRADE, 2017, p. 46).

No próprio site¹⁰⁹ do Programa de Psicologia da UFF, é possível perceber os desdobramentos da implantação das cotas na pós-graduação, quando se foi afirmando a importância da participação do movimento das Ocupações para a transformação daquele cenário institucional. Faz necessário salientar, que além dos negros, indígenas e pessoas com deficiência, o PPG estendeu as cotas às pessoas transexuais e travestis. Considero esta uma possibilidade de *drible* para esses corpos que ainda são lançados na vala acadêmica, pois na lógica colonialista capitalista não se espera intelectualidade nos corpos travestis e trans. Outro aspecto, a ser considerado como um marco importante é a redução da nota mínima para os que concorrem às vagas das cotas que passou a ser de 5,0 e, não mais 7,0, como os demais alunos de ampla concorrência:

A experiência de **ocupação dos alunos de graduação e pós-graduação da UFF entre outubro e dezembro de 2016 favoreceu a ampliação desse debate**. Destacamos que o nosso PPG aprovou cotas no processo seletivo para o Mestrado, cujo primeiro edital de seleção havia sido aprovado em dezembro de 2016 com as seguintes indicações para a implementação das cotas: política de cotas para negros (30% das vagas), indígenas (5%), pessoas com deficiência (10%) e pessoas transexuais e travestis (5%). Com a designação de 50% das bolsas de demanda social do programa para os estudantes cotistas. Ressaltamos que foram mantidos os passos do processo já estabelecido pelo nosso PPG, são eles: prova de conteúdo, análise de projeto e prova oral para o Mestrado e o processo tutorial para o Doutorado análise de projeto e prova oral. No entanto, a nota mínima para aprovação de na ação afirmativa é de 5,0 (cinco) e não 7,0 (sete), como na ampla concorrência.

¹⁰⁹ Disponível em: <http://slab.uff.br/politica-de-acao-afirmativa/>. Visto em julho de 2022.

O referido texto, extraído da página do PPG, legitima a contribuição e afirma que a entrada das referidas populações em questão, que já ocorrem na graduação, tem permitido realizar discussões que ampliam as experiências e saberes que historicamente foram meramente desqualificados pelo racismo institucional, legitimado nas práticas dos intelectuais brancos. Saliento que naquele momento o Programa de pós-graduação era coordenado por uma mulher preta. O racismo institucional não é um problema de preto, mas sua problematização tem desmascarado aquilo que estava latente na tensão permanente existente nas relações raciais entre docentes e discentes, como já evidenciado neste estudo. Nesse sentido, faz-se importante questionar: como o estudante cotista (a) preto (a) e indígena são colocados nos discursos dos intelectuais brancos, nos espaços de disputa teórica? O que apontam os professores contrários à implantação das cotas? Quais justificativas sustentavam/sustentam?

O Colegiado da Pós-graduação era o pano de fundo do racismo institucional que circulava nas falas travestidas de paternalismo e preocupação, por parte dos professores. Uma das professoras dizia *“se esses (as) alunos (as) entrarem, teremos que ensiná-los (as) a escrever”*, atualizando a lógica evolucionista, a partir da qual o preto (a) é considerado intelectualmente inferior ao branco. À medida que adentramos nas Universidades trazemos nossas *escrevivências*, por meio das quais problematizamos as distorções produzidas pelo pensamento escravocrata acerca do povo preto, porém a branquitude tende a deslegitimar nossa visibilidade intelectual a fim de perpetuar o lugar de negação de nós pretos nesse espaço. Cardozo (2019) afirma que

Na medida em que as Ocupações propõem abrir, tornar pública e o mais participativa possível as atividades naquele *latifúndio acadêmico*, determinado setor (funcionando como coronéis e jagunços) se impõe à essa orientação coletiva estudantil e, a portas parcialmente fechadas, deixa jorrar comentários e posições instituídas que apontam para a necessidade de manter fechados os portões (o direito à terra) para a entrada de populações que foram historicamente colocadas à margem. A forma de funcionar da máquina instituída de exclusão é manter o seu objeto distante e que a sua participação seja apenas a de fornecer dados para os da nata do conhecimento, enquanto que o movimento de ocupação se coloca como um abrir de portas e que os então objetos falem por si, sem precisar de mediadores (p.22).

Enquanto ouvia os relatos das colegas envolvidas diretamente na Ocupação, em nosso grupo de pesquisa, lembrei-me como este tipo de discurso se assemelha com as falas dos professores de Psicologia da PUC-Rio, que preocupados com o rendimento, ou seja, as notas do Programa rotulavam os alunos bolsistas como “semi-analfabetos ou câncer a ser tratado”. Isto aponta para o modo como a máquina da instituição de ensino desqualifica as trajetórias e as experiências de saberes e práticas do aluno à priori. Ou seja, o que se pretende é por meio do discurso da baixa intelectualidade do preto pobre e indígena é argumentar que a presença desses corpos compromete as benesses provenientes do bom rendimento acadêmico para aquela supremacia. Corroborando com esta questão, Andrade (2019) problematiza o surgimento de falas racistas sob a hipótese da queda do nível de ensino. Assim ela afirma:

Perguntas do tipo: E os meus alunos? (Fala de um(a) professor(a) com relação a diminuição da possibilidade de aprovação dos que já seguiam uma trajetória acadêmica com este(a) professor(a) após a adoção das cotas) e também: **“Vou precisar dar aula de reforço???”** (preocupação com possíveis dificuldades dos cotistas para acompanharem as discussões e executarem as tarefas previstas pelo programa). Desta vez, pude dizer: **“Não, provavelmente quem vai precisar de reforço é você!”** (p. 46).

É evidente que a possível chegada de tantos *corpos melanizados* no PPGP se apresentava como um grande desafio, como para qualquer outra instituição de ensino superior, possibilitando rupturas da hegemonia do conhecimento dominante, do saber europeu tão defendido e aclamado nas ditas disciplinas. Houve professor que se dizia a favor das ações afirmativas, porém demarcando como aqueles corpos pretos e indígenas seriam utilizados como mercadorias, pois pressupunha que os alunos deveriam atender aos seus interesses, apostando na política de regulação de corpos *mucamos*, no âmbito acadêmico. Assim, o aluno entraria pelo processo seletivo, participando das provas, mas nas entrevistas seria moldado de maneira que sua pesquisa fosse (des) orientada, priorizando os interesses do docente.

Beatriz (2018) afirma como se torna difícil para o negro que se propõe a estudar o racismo, uma vez que ele encontra termos como “aceitação, integração e igualdade”, porém ancorados na lógica da dominação ocidental. Para ela, ao pesquisarmos precisamos nos perguntar constantemente se as coisas correspondem à nossa visão, se os conceitos são uma prática, e caso fossem uma prática se isto é satisfatório para o negro (p. 55-56). Ou seja, a Academia permite a entrada de nós pretos (as), mas permanece anti-preta e anti-africana, forjando um liberalismo a fim de não mexer nas estruturas da supremacia branca. A sociedade

brasileira reduz o espaço dedicado a nós, pretos, dentro da escala social, por meio de ferramentas seletivas presentes nas instituições para nos engessar na condição servil, sobretudo, nós, pretas. O espaço da instituição de ensino superior incorpora e espelha o colonialismo, a realidade das desigualdades raciais, sociais; portanto, é esperado que se afirme nesta instituição uma política de extermínio que justifique a ausência desses corpos. Os intelectuais brancos esperam que o preto adote, nas instituições de ensino, as atribuições que forjaram como sendo da Cultura Negra – a preta e o preto sorridente, sambando, alienado à própria realidade, distribuído por uma métrica social que o reserva para a senzala intelectual, em se tratando de um processo de subjetivação ao qual estamos confinados, aprisionados por todo um referencial europeu que nada tem a ver com o pensamento e a filosofia africana.

Outra justificativa contrária as cotas era: “*não conheço os autores que esses alunos estudam*”, naturalizando a marginalização e a invisibilização do pensar negro, ao desconsiderar a importância das produções científicas de autores negros e dos demais grupos ditos minoritários. Tal discurso contribui não apenas para a lógica da subvalorização do conhecimento negro, historicamente produzida pelo campo das Ciências Sociais e Humanas, pois ao sermos temas de pesquisa, objetos de estudo, isto perpetua o fenômeno racista que se configura na circunstância de uma entrada tardia de aportes metodológicos e teóricos de intelectuais negros (as) na Academia. Conforme Andrade (2019) assinala:

O avanço da discussão e os termos e condições que estavam sendo reivindicados pelos favoráveis às cotas como a necessidade de uma distribuição de bolsas que também respeitasse a política de cotas, assim como a presença inesperada de jovens estudantes negras e negros do coletivo Ocupação Preta questionando as colocações dos defensores deste suposto caráter plural daquele programa de Pós-Graduação em psicologia, tornaram o incômodo e a apreensão mais aparentes. O racismo que inicialmente estava sendo escamoteado, pode aparecer de modo mais direto em defesa do lugar de privilégio do branco. Mais do que nunca, me senti negra, corria em mim a raiva trazida desde os meus ancestrais, o peso das correntes, a vontade de colocar fogo na Casa Grande do Saber (p. 46).

A autora salienta que o confronto direto entre os alunos, o Movimento da Ocupação e os professores produziam esvaziamentos por partes dos docentes contrários às cotas, uma vez que os mesmos possuíam pouca expressão no Colegiado, estando em menor número. De acordo com a autora, que participou diretamente das reuniões e das discussões do Colegiado com a Ocupação Preta, todo o processo de reivindicação e construção da proposta de Cotas afirmativas na Pós-graduação da UFF foi emocionalmente desgastante, porém ao final o PPG

aprovou as cotas para negros, indígenas, pessoas com deficiência e transsexuais (Idem). Segue-se a premissa de que somos "intelectualmente incapazes" nesses espaços, sobretudo, quando nos envolvemos em disputas políticas e intelectuais.

Nascimento (2018) diz que: “para todo lado que o branco olhar, deparar-se-à com o espectro daquele que o escravizou e corrompeu.” (p. 51). Isto se baseia na produção feita pelas máquinas latifundiárias do meio acadêmico que legitimam e fortalecem a atribuição de assimetrias da distribuição racial, entre pretos e brancos, com base nas teorias biológicas que colocam uma dita inferioridade do preto como natural. De acordo com Beatriz Nascimento (2018), nós pretos só seremos compreendidos intelectualmente pelo branco que se diz interessado por nossos saberes, na medida em que ele perca os complexo de inferioridade que possui em relação ao negro e os conhecimentos trazidos da Europa ou dos Estados Unidos e nos encare como nós mesmos. Ela salienta:

(...) Isto é, aceite-se como, tendo se misturado conosco, tendo usufruído todos os nossos bens, aceite-se ser parte de nós, ter sido alimentado, amado e se defendido por nós, aceite ter negado na prática de sua moral, sua religião, sua cultura dormindo conosco na cama, amamentado por nossas mulheres, defendido e instruído por nossos homens. Aceite-se sem culpa, sem preconceitos. Aceite-se tão miserável quanto seus escravos, tão famintos quanto eles, tão “incultos” quanto eles (ou mais), talvez assim alguma coisa de nós possa ser útil para a compreensão de sua sociedade em crise p. 53)

Nesses termos, faz sentido pensar a expressão em latim *Alma mater* que significa *mãe que nutre, mãe que alimenta*; sendo esta usada para designar as instituições de ensino, como as Universidades, que “formam e alimentam intelectualmente os estudantes.”. É bastante utilizada no contexto dos EUA, nas apresentações dos currículos dos grandes políticos e/ou intelectuais brancos. Mas, observando bem de pertinho este nosso cenário de disputa da implantação das ações afirmativas, pensando a academia no lugar de “*mães*” “*alma mater*”, que certamente não nos alimentam; qual é o papel desta mãe/mater então? Por que o leite eurocêntrico está começando a estragar, e já há muito tempo vem azedando nos paladares de determinados (as) brancos (as) intelectuais. Estes que devolvem o azedume do leite ocidental, respondendo de forma crítica, problematizando a manutenção de seus privilégios, de seus berços de ouro. Como vão alimentar esse monte de pretos e pretas que estão adentrando a universidade com essas ideias de neutralidade científica? Com métodos de ensino que contradizem a nossa realidade política e cultural? Respondo, sem titubear, que deste modo, preferimos, como nossos ancestrais nos ensinaram, comer terra! A terra não para nos

autodestruirmos, mas a terra das nossas memórias africanas; para sermos alimentados intelectualmente...

Para isto, é preciso resistir, guerrilhar, responder ao racismo institucional, driblando os golpes daqueles que ainda insistem em nos retirar dos espaços de produção de conhecimento, lançando-nos ao desempenho do servilismo que impossibilita nos projetarmos para além do que nos é apresentado sócio-culturalmente. É preciso gingar, é preciso acionar o ato de falar para que as transformações políticas aconteçam de modo contundente.

PARTE IV - Considerações finais

A leitura e a escrita sempre fizeram parte da minha vida desde cedo. Com ela, vieram muitas perguntas que nem sempre eram respondidas, sobretudo quando se tratava das circunstâncias em que vivíamos lá no interior da roça. Talvez porque não desse para entender naqueles períodos tão difíceis da década de 80, final da ditadura empresarial militar. Eu tinha necessidade de saber e também de perguntar, talvez tenha sido por influência da minha mãe¹¹⁰, que é professora. Ela durante muitos anos deu aula de alfabetização para adultos pelo Movimento Brasileiro de Alfabetização¹¹¹ (MOBRAL) e eu costumava assistir essas aulas, lendo alguns livros: um de meus preferidos era “Bolsa Amarela”¹¹², de Lygia Bojunga Nunes. Eu costumava ficar lá sentada quase duas horas sem pestanejar, juntamente com minhas tias, vizinhas mulheres pretas e pobres mais velhas, todas alunas de minha mãe, que na primeira tentativa de riscar os nomes os olhos já brilhavam como as estrelas na noite. As aulas aconteciam no quintal da vovó tendo o pilão de café e o pé de abacate como testemunhas: pela manhã o trabalho pesado e à noite, o esforço daquela confraria de pretas velhas que se reuniam na tentativa de “fazer o nome”. Portanto, na medida em que o direito aos estudos se tornava parte de uma luta, as circunstâncias do trabalho para aquelas tias estudantes ali no quintal, muitas vezes, as levavam a abonar o espaço de aprendizagem devido ao cansaço. Quando não, o próprio desinvestimento do governo nesta área forçava a evasão daquelas mais velhas. Beatriz Nascimento (2018) salienta:

Numa sociedade como a nossa, onde convivem elementos arcaicos com processo de modernização, a educação

¹¹⁰ Minha mãe foi diretora de duas creches municipais durante oito anos. Na década de 90 deu aula particular de português, complementando a renda salarial durante o governo Collor, cujas infrações foram altíssimas. Atualmente, embora tenha uma vasta experiência no campo da educação, trabalha no berçário de uma das creches municipais, devido à manipulação de cargos de pessoas que mantiveram voto contrário ao atual gestor municipal.

¹¹¹ Foi o projeto criado em 1964, na ditadura militar, em substituição ao método de alfabetização sugerido por Paulo Freire. O referido método forjava uma integração do povo preto e pobre àquele período de ditadura, aplicando um ensino cujo objetivo era o de uma alfabetização “funcional”. Não seria a PEC 241/55, anteriormente citada, uma política de precarização da educação na mesma roupagem do MOBRAL? Talvez viesse desse tipo de lógica a tradição da minha família de super valorizar a educação, uma vez que nos foi oferecido tão pouco - apenas a condição de assinar o próprio nome. O que o governo pretendia com esse tipo de mecanismos até hoje utilizado nas cidadezinhas do interior: manter as condições mínimas de educação para o povo preto, pobre e rural?

¹¹² É o romance de uma menina que entra em conflito consigo mesma e com a família ao reprimir três grandes vontades (que ela esconde numa bolsa amarela)- a vontade de crescer, a de ser garoto e a de se tornar escritora. A partir dessa revelação- por si mesma uma contestação à estrutura familiar tradicional -criança não tem vontade? A Bolsa Amarela recebeu o selo de ouro da Fundação Nacional do Livro Infantil e Juvenil, dado anualmente ao livro considerado "o melhor para a criança".

representa um fator de pressão dos grupos subordinados, visando melhores condições de vida e ascensão social. Entretanto, justamente por causa daqueles elementos arcaicos, os avanços educacionais são limitados e recentes, ao mesmo tempo em que carente, pois maior parte da população tem tido pouco acesso efetivo ao processo educacional (p. 83).

Portanto, a educação sempre foi almejada em minha família, sempre teve um papel importante; em função disso, era considerada uma necessidade a ser conquistada com muito esforço. Tínhamos que estudar para ser alguém, para não “se igualar” a esse ou aquele da família que, pela dureza da vida, tinha as mãos calejadas de tanto puxar a enxada, conforme dita o mito da meritocracia ocidental. A educação vem também no lugar do mito da mobilidade social. Ao visitar meus pais já depois de formada, meu pai costumava entrar nos estabelecimentos de conhecidos da cidade para me apresentar à comunidade daquele local como sua “*filha doutora*”. Com isso, na hora de fazermos as compras para o almoço, ele via oportunidade de estar na rua, já se antecipava em me acompanhar no açougue, no mercado ou padaria, afirmando minha credencial acadêmica

Embora aquilo me causasse um profundo incômodo e irritação, entendia a dimensão simbólica para meu mais velho: o que significava caminhar com sua filha, a primeira da família a se formar na Universidade, naquele solo colonialista, onde os pretos, nossos ancestrais, foram – e continuam sendo - arrastados? Aquele ritual era uma resposta que meu pai elaborava diante das maquinarias do sistema colonialista que vive, confinando o povo daquele lugar sob a lama racista ou moendo nossas carnes no asfalto. Vale ressaltar que, meu pai aos 60 anos, passou para a Faculdade de Direito, na Universidade de Nova Iguaçu (UNIG), em 2010, assim que eu me formei. O Departamento de Direito da UNIG, bem como o de Medicina, é o mais freqüentado pela elite da redondeza: filhos (as) de fazendeiros, políticos, empresários estão naquela universidade latifúndio, ostentando aquilo que para muitos corpos ruralistas se impõe como uma estratégia seletiva como um sonho difícil de ser alcançado. Por esse motivo há naquela sociedade uma disputa entre as pequenas faculdades particulares por esses corpos rurais pretos e pobres que ao conseguir adentrar nesses espaços, muitas vezes, são golpeados pela não entrega de certificados, devido às inconsistências dessas instituições “piratas”, ou seja, sem regularização adequada. Meu pai era o único preto mais velho em sua turma e departamento, fazendo ciclo social apenas com os funcionários da cantina da universidade, onde na camaradagem, conseguia fazer algumas refeições.

Ao longo de três períodos não suportou as inúmeras situações de humilhações orquestradas pelo corpo docente e aclamadas por seus colegas. Meu pai adoeceu. Foi açoitado

na senzala educacional existente no âmago dos discursos colonialistas dos professores latifundiários daquela região. Vivemos uma segregação racial às claras, ao mesmo tempo em que esse fenômeno também se faz presente nas instituições da elite burguesa do interior, às vezes de modo escamoteado.

Vale ressaltar a informação de que por sua característica autodidata, meu pai é conhecido na cidade por sua expertise na elaboração de peças processuais, sobretudo na área da defesa do consumidor e direito trabalhista. Costuma ser procurado para ajudar viventes das zonas rurais da cidade para esclarecer dúvidas sobre o Código de Defesa do Consumidor, pois frequentemente são alvos de super faturamento da rede de comércio daquele território. Um fato que ficou muito conhecido nas redondezas foi que em uma das audiências, realizadas no Fórum da cidade, mesmo tendo sido acompanhado por um advogado branco, um senhor ao ser perguntado pelo juiz sobre quem era seu advogado, ele respondeu “*é o dottor Tunico*, explicando seu porquê!” Aquele mais velho sinalizava que meu pai já possuía titulação reconhecida em sua comunidade, independente do que a lógica racista colonialista acadêmica lhe impunha. Meu pai estuda, lê, pesquisa, elabora peças processuais, das quais advogados brancos apenas assinam, mas é um corpo preto impedido de “furar o cerco”. Por isso, ginga com seu *padê intelectual* aceito de bom grado por outros pretos (as) que com ele também caminham na rua, na margem, da porta para fora com seus conhecimentos e saberes negados pela academia e por outras instituições hegemonicamente brancas.

Neste percurso acadêmico, noto uma presença mínima de corpos de mulheres pretas semelhantes ao meu e, constato a quase inexistência de corpos pretos iguais ao do meu pai. Nossas marcas africanas, nossos fenótipos, acirram os processos de seletividade do racismo institucional acadêmico, operando de modo contundente naquela região! Se esta é uma das manifestações do projeto político de educação direcionado para quem vive nas cidadzinhas do interior, configurando uma luta diária por condições básicas de acesso às escolinhas rurais ou nas universidades, mesmo quando conseguimos arcar com os gastos, como tem sido conduzida a gestão da educação do atual governo? O que ela atualiza em termos colonialistas?

Há seis meses do final do mandato do presidente Bolsonaro, o atual cenário do Ministério da Educação, não poderia ser pior. Marcado pela rotatividade de pelo menos quatro ministros, dos quais destaco o ato da revogação da Lei das Cotas, em 18 de junho de 2020, Abraham Weintraub, citado anteriormente, sendo esta sua última medida antes de sair fugido do país. Vale ressaltar que no currículo de Weintraub pode-se notar o termo *alma mater* referindo-se à sua Universidade, a USP. Logo em seguida, o MEC torna a medida sem efeito

pela Portaria nº 559, de 22 de junho de 2020, assinada por Antonio Paulo Vogel de Medeiros, secretário executivo do Ministério da Educação.

O referido ministro “perseguidor das Cotas”, curiosamente, seria substituído pelo primeiro Ministro negro na história da educação, Carlos Alberto Decotelli da Silva¹¹³. O referido candidato sequer assumiu o cargo, devido às inúmeras informações inconsistentes no seu currículo, apontadas por meio de declarações publicadas nas universidades das quais fez parte. A primeira, Universidade Nacional de Rosário, na Argentina, assinalou a reprovação de seu doutorado, sem apresentar detalhes sobre o ocorrido; a segunda, a Universidade Wuppertal, da Alemanha, negou a existência do pós-doutorado de Decotelli e, por último, a Fundação Getúlio Vargas publicou uma nota rechaçando a informação de que Decotelli teria integrado o corpo docente da instituição como professor efetivo, tendo sido professor colaborador. O que claramente serviu como justificativa para a desonra de Decotelli. Seria aqui o caso de um filho bastardo, como tantos outros de nós, da *alma mater*? E as trapaças da branquitude desde a colonização para o fortalecimento de seu sistema de pactuação velada?

Além da acusação de falsificação curricular, Decotelli foi acusado de plagiar sua dissertação de mestrado. Ora, o saber-poder colonialistas não tem como escopo verdades ditas absolutas, principalmente, acerca da realidade indígena e afro-brasileira, sustentadas ao longo da história? O que tal circunstância aponta sobre o meio universitário no que tange ao seu papel na colonialidade do saber, travestido de um poder, que legitima ou não pesquisas e trabalhos realizados por corpos pretos (as)? Que nossos corpos melanizados são comumente reprovados, portanto intragáveis pelo meio acadêmico. Decotelli, esse preto mais velho faz me lembrar das tentativas e ensaios de reentrada na academia, feitos pelo meu pai, sem nenhum sucesso.

Utilizo o caso de Decotelli como analisador enquanto fenômeno recorrente no campo científico, no qual destaco o empenho das engrenagens racistas das Universidades no processo de desautorização de docentes e estudantes pretos na vida acadêmica. Trata-se de incidir sobre os corpos pretos a recusa, a deslegitimação de sua capacidade intelectual, autoral e, principalmente, o prestígio que é reduzido à miséria nessa Casa Grande do Saber Poder que nos acorrenta na senzala intelectual, onde somos confinados nas máscaras brancas. Quando se é preto, é preciso estudar em Universidades renomadas para ocupar cargos de poder na sociedade brasileira. Para isto, é preciso aguçar o paladar do branco intelectual à custa de um

113

Disponível

em:

<https://brasil.elpais.com/brasil/2020-07-01/ministro-decatelli-cai-por-maquiar-curriculo-e-reforca-pessimismo-so-bre-o-futuro-da-educacao-sob-bolsonaro.html>. Visto em maio de 2022.

lugar dito “diferenciado”, ou seja, de “preto de primeira linha”. Tem sido esta a principal engrenagem acadêmica colonialista utilizada para reforçar a lógica da dominação branca, justificando que neste país não se reconhece ou não se dá crédito à propriedade intelectual preta.

Decotelli, um homem preto, um mais velho, dentre tão poucos corpos pretos na Universidade é tomado pelos senhores brancos intelectuais da Casa Grande do saber-poder como motivo de chacota, como escárnio público, em suma, um açoite intelectual no meio acadêmico. Ele fez parte de um governo marcado por *Fake News*, dos quais mais dois ministros brancos, diferente de seu destino, permaneceram em seus cargos. Cito como exemplo, o ex-ministro do Meio Ambiente, Ricardo de Aquino Salles, que mentiu¹¹⁴ sobre possuir o título de mestrado em Direito Público pela Universidade de Yale, nos EUA. Na época, ele publicou uma nota responsabilizando sua antiga assessora pelo equívoco. Como um homem branco, a lógica da supremacia lhe permite que o ato de falsidade, de inconsistência curricular, seja assumido por terceiros. E, sendo este terceiro, outra pessoa branca: ninguém sabe, ninguém viu! Assim opera o pacto narcísico (BENTO, 2020).

Quantos de nós não deixamos ou já pensamos em abandonar a escrita devido aos custos psíquicos que nos atravessam durante o percurso acadêmico? Não mentimos ou nos esquivamos dos prazos de entrega para sobreviver? A universidade nos obriga a mentir! Fazemos alianças cotidianas sob uma grande cortina de mentiras. Eu mesma, já fiz parte de duas pesquisas de doutoras brancas, das quais nunca pude mencioná-las no meu *lattes*. A promessa é sempre de que isso vai ocorrer no próximo semestre – aquele *crédito tardio* como mais uma faceta do modo de subjetividade sob o qual se inscreve o “lugar de preto”. Não sou autorizada a integrar a pesquisa em termos credenciais e financeiros – sou produzida à margem enquanto intelectual. Não por acaso, intelectuais pretos renomados, ao longo da história, foram pintados como brancos ou tiveram suas teses e dissertações reprovadas pelos mecanismos do poder branco.

Após uma década da implantação das Políticas de cotas, em vias de ser rediscutida, ainda no ano de 2022, a referida política de ação afirmativa ainda é moldada nos departamentos de pós-graduação das instituições federais do país. Por se tratar de uma Portaria, ou seja uma indução à implantação, a conjuntura política atual para invisibiliza os processos de acesso dos (as) pretos (as) e indígenas à Universidade, que têm sido burlados pelo silenciamento de alguns departamentos sobre o ato, sobretudo os predominantemente, brancos.

¹¹⁴ Disponível em: <https://theintercept.com/2019/02/23/ricardo-salles-yale-mentira/>. Visto em julho de 2021.

Contudo, é de extrema importância analisar quais as condições de permanência desses corpos neste espaço que são capturados pelas narrativas da meritocracia para manter as desigualdades, social e racial. Isto implica dizer, quão importante é incluir neste debate o direito à alimentação, à moradia (alojamentos), direito ao transporte, à facilitação do material didático, a espaços de estudos (bibliotecas), bolsa-auxílio, assistência social que possa se aproximar da realidade do aluno, produzindo frestas para a sua vitalidade acadêmica em toda sua integridade.

4.1 “Saudação Malungo”

*“Imagens que pintam de lá”¹¹⁵
Meus parentes agudá
Minha laia, minha gente
Irmandades, confraria, malungá”
(Luedji Luna, 2017).*

A escrita desse trabalho se deu, acima de tudo, com muita dureza, em mim, em um período de muitas mortes, desemprego e aumento do cenário da fome no país. Acredito que esse quadro não tenha sido produzido apenas pelos endurecimentos ocasionados pela rigidez acadêmica, tais como: a lógica dos prazos, da organização da data para o agendamento da defesa, da experiência de uma aridez da escrita devido ao momento das eleições que se aproxima, das circunstâncias econômicas, mais o cenário da COVID-19. Atualmente soma-se o total de 683¹¹⁶ mil mortos por COVID-19, ponto chave para a produção de miserabilização das nossas vidas pretas e pobres. Foi e ainda é um período no qual muitos corpos pretos são vistos vasculhando lixo à procura de comida. Este contexto de extermínio preto vem ocorrendo sob outras formas na proximidade do meu corpo. Ainda no início do doutorado passei semanas sentindo o cheiro de corpos queimados em virtude das operações policiais ocorridas nas favelas, onde trabalhei. Uma espiral de perplexidade diante das manifestações de violência e do abate de corpos pretos e pobres assistidos a olho nu por toda a sociedade. Os tempos são duros e por isso é preciso alianças!

Aventurei-me em trazer *a ginga*, “o gingar”, como título deste trabalho, e para minha surpresa tive dificuldades em me permitir acessar uma linguagem poética, analisando os

¹¹⁵ Trecho da canção *Saudação Malungo*.

¹¹⁶Disponível em: <https://news.google.com/covid19/map?hl=pt-BR&mid=%2Fm%2F01hd4s&gl=BR&ceid=BR%3Apt-419>. Visto em agosto de 2022.

modos de viver, sentir e agir que constituem o meu processo de produção de conhecimento. Uma escrita fincada na realidade, fonte onde nascem minhas lutas diárias, produções de conhecimento em um processo no qual *a escrevivência* carrega minha luta e a luta do meu povo. É preciso criar brechas, furos no cerco do racismo acadêmico para nossa sobrevivência.

Minha escrita assim como minha presença na academia é intragável quando aciona o ato de falar frente às práticas de opressão, discursivas, cujas distorções são produzidas por brancos intelectuais em suas pesquisas. Preciso contar com o aquilombamento de outros corpos para receber os golpes racistas violentos que ocorreram comigo por meio dos dispositivos de racialidade da universidade. Essa é uma política de sobrevivência ancestral, uma vez que na medida em que determinado corpo já chegava à beira da exaustão pela intensidade do açoite, outros corpos pretos, muitas vezes ali camuflados, se apresentavam em posição de resistência.

Uma vez que corpos pretos, que se utilizam da prática da camuflagem para furar o cerco, rompem com as alianças estabelecidas com os brancos, sob a lógica da invisibilização de sua negritão - “você nem é tão negra (o) assim” - ele terá um preço a pagar. Um custo subjetivo que se desdobra no intenso e doloroso processo de desembranquear-se, um tornar-se negro que opera dentro da própria academia, nos espaços de discussões. Meu corpo não apenas foi alvo de práticas racistas, mas como ponto de encontro, foi quilombo para muitas de nós pretas do grupo de pesquisa durante o período do doutorado. Ah!Quantas multiplicidades de pretas juntas sem se darem conta da potência da luta singular com tantos atravessamentos. “*Eu sou neguinha!?*”

Agradeço a todas as malungas que no grupo de pesquisa manifestaram suas zangas e deram seus corpos aos *açoites acadêmicos*, no momento em que minha africanidade era produzida como insuportável. Essas malungas, as visíveis e invisíveis, estavam atentas ao modo como minha intelectualidade, meu lugar de pesquisadora, era sutilmente descaracterizado, sendo meu conhecimento reduzido à raiva, à emocionalidade, na tentativa de impor-me a máscara do silenciamento. Não há como não colocar fogo no canavial da Casa Grande do Saber-Poder, nas plantações onde brotam as “verdades colonialistas” que mentem e negam nossa história! Como não interrogar pesquisadores brancos que “estudam” mundo preto sem confrontar seu olhar de superioridade?

Quem se apropria da história dos outros não reconhece a dor que há nela! Não podemos nos calar diante destas circunstâncias em que a “nódoa da escravidão foi vinculada ao nosso destino de grupo, como sendo uma nódoa nacional” (NASCIMENTO, 2018, p.114). A universidade “*não está ficando mais colorida*”, como dizem alguns intelectuais brancos

(as). A partir da implantação das cotas de ações afirmativas, no PPG da UFF, corpos pretos, indígenas, pessoas com deficiência e transsexuais estão em posição de luta, de disputa político-teórica, a partir das manifestações plurais que adentram esse território colonialista em posição de guerra.

Precisamos "desaprender" o conhecimento eurocêntrico para nossa sobrevivência por meio do qual temos sido agredidos (as), patologizados e folclorizados.

A metodologia da autoetnografia viabilizou que eu pudesse contar histórias e experiências, quando algumas das relações de poder pudessem ser desestabilizadas na escrita desta tese. Para isso, foi fundamental a vivência com os outros (as) pesquisadores (as) do grupo de pesquisa que, por meio do qual foram produzidas linhas de fuga que nos permitiram reinventar outros possíveis, problematizando o racismo institucional, fortalecendo as Ocupações e produzindo micro rebeliões cotidianas.

Embora a cansaça se apresente como um ponto de inflexão, não pretendo esgotar esta discussão, mas reinaugurar um constante movimento, cujo *aquilombar-se* pela escrita, na prática por meio das micro-rebeliões, se faz apresenta como sentido de estar no mundo acadêmico em processo de transformação e questionamentos. Assim, direcionei-me para um novo recomeço...por meio do qual o quilombo é com quem eu estou e escolho estar. E isso me mantém viva!

Sinto-me segura em ter minha cabeça, meu ori, alimentado pelas obras escritas, por tantas mãos pretas e indígenas que estão a *gingar* ansiosos pelo porvir...

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBUQUERQUE, Fabiane Cristina. A passividade das brancas no lançamento do meu livro. In: **GELEDÉS, Portal**. Publicado em: 01 jun. 2022. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/a-passividade-agressiva-de-mulheres-brancas-no-lancamento-do-meu-livro/>. Acesso em: 27 jun. 2022.

ALBUQUERQUE, Fabiane Cristina. Meu corpo em campo: reflexões e desafios no trabalho etnográfico com imigrantes na Itália. **Cadernos de Campo** (São Paulo-1991), v. 26, n. 1, p. 309-326, 2017.

ALMEIDA, Sílvio. **O que é racismo estrutural?** São Paulo: Editora Livro de Bolso, 2018.

ALVARENGA FILHO, José Rodrigues. **A chacina do Pan e a produção de vidas descartáveis na cidade do Rio de Janeiro: Não dá pé não tem pé nem cabeça. Não tem ninguém que mereça. Não tem coração que esqueça**. 2010. 316f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) - Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010.

ANDRADE, Vanessa Menezes de. Jovens negros questionam a psicologia. In: **Psicologia, direitos humanos e movimentos sociais: capturas e insurgências na cidade**. (Orgs.) GONÇALVES, Mariana; ALVARENGA FILHO, José Rodrigues, et al. Coleção Encontros em Psicologia Social. Florianópolis: Abrapso, 2017. Disponível em: https://site.abrapso.org.br/wp-content/uploads/2021/09/colecao_encontros_volume3.pdf. Acesso em: 15 mar. 2018.

_____. **O Muleke e o Afrobetizar: Sankofa nos dias de destruição**. Tese (Doutorado em Psicologia) - Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2019.

ARAÚJO, Joel Zito. **Cinderelas, lobos e um príncipe encantado**. DOC. (1h48m). Lançado em: 01 fev. 2009. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=HrwdLHDVCdw>. Acesso em: 28 abr. 2019.

ARAÚJO, Rosângela Costa. Gíngua: uma epistemologia feminista. **Anais do 11º Seminário Internacional Fazendo Gênero e 13º Mundo de Mulheres**. Florianópolis, 2017, ISSN 2179-510X.

ATHIAS, Leonardo; MATOS, Gilson. Mobilidade social. In: PETRUCCELLI, J. S.; SABOIA, A. L. **Características étnico-raciais da população: classificações e identidade**. Coleção Estudos e análises: informação demográfica e socioeconômica. n. 2. p. 161-192. Publicado em: 2013. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv63405.pdf>. Acesso em: 07 set. 2018.

BARRETO, Lima. **O cemitério dos vivos**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1956.

BARROS, Manoel. **Poesia completa**. São Paulo: Leya, 2010.

BENETTI, Alfonso. A autoetnografia como método de investigação artística sobre a expressividade na performance pianística. **OPUS**, v. 23, n. 1, p. 147-165, 2017.

BENTO, Cida. Branqueamento e branquitude no Brasil. In: BENTO, Maria Aparecida Silva; CARONE, Ivone (Orgs.). **Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil**. 6 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014. p. 25-57.

BENTO, Cida. **O pacto da branquitude**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

BISPO, Alexandre Araujo. Contra a solidão da "Negra". In: **SP-Arte**. Publicado em: 26 jul. 2019. Disponível em: <https://www.sp-arte.com/editorial/tarsila-do-amaral-contr-a-solidao-da-negra/>. Acesso em: 29 mai. 2020.

BRAGA-TORRES, Angela. **Brincando com arte: Tarsila do Amaral**. São Paulo: Editora Noovha America, 2009.

BRASIL. **Lei Complementar nº 150, de 01 de junho de 2015**. Dispõe sobre o contrato de trabalho doméstico. Brasília, DF, 01 jun. 2015. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lcp/lcp150.htm. Acesso em: 09 fev. 2019.

BRASIL. **Lei 3.708, de 10 de janeiro de 1919**. Regula a constituição de sociedades por quotas, de responsabilidade limitada. Brasília, DF, 10 jan. 1919. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/antigos/d3708.htm#:~:text=DECRETO%20No%203.708%2C%20DE,UNIDOS%20DO%20BRASIL%2C%20em%20exerc%C3%ADcio.

BRASIL. **Lei 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. Brasília, DF, 29 ago. 2012. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/lei/l12711.htm. Acesso em: 16 abr. 2019.

BRASIL. **Lei 13.260, de 16 de março de 2016**. Regulamenta o disposto no inciso XLIII do art. 5º da Constituição Federal, disciplinando o terrorismo, tratando de disposições investigatórias e processuais e reformulando o conceito de organização terrorista. Brasília, DF, 16 mar. 2016. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2016/lei/l13260.htm. Acesso em: 13 set. 2018. Acesso em: 16 fev. 2019.

BRASIL. Portaria Normativa n. 13, 11 de maio de 2016. Dispõe sobre a indução de Ações Afirmativas na Pós-Graduação, e dá outras providências. **Diário Oficial da União**: Brasília, DF, ed. 90, n. 1, p. 47, 12 mai. 2016. Disponível em: https://www.in.gov.br/web/guest/materia/-/asset_publisher/Kujrw0TZC2Mb/content/id/21520493/do1-2016-05-12-portaria-normativa-n-13-de-11-de-maio-de-2016-21520473 Acesso em: 15 mar. 2019.

BRASIL. Portaria n. 559, de 22 de junho de 2020. Torna sem efeito a Portaria nº 545, de 16 de junho de 2020. **Diário Oficial da União**: Brasília, DF, ed. 118, n. 1, p. 27, 23 jun. 2020. Disponível em: <https://www.in.gov.br/en/web/dou/-/portaria-n-559-de-22-de-junho-de-2020-262970520>. Acesso em: 15 mai. 2021.

BRASIL. Senado Federal. **Proposta de Emenda à Constituição n. 55, de 27 de outubro de 2016**. Altera o Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, para instituir o Novo Regime Fiscal, e dá outras providências. Brasília, DF: Senado Federal, 2016. Disponível em: <https://www25.senado.leg.br/web/atividade/materias/-/materia/127337>. Acesso em: 27 out. 2018.

CAETANO, B. Uma história oral do Movimento Negro Unificado por três de seus militantes. In: **Brasil de Fato**. Publicado em: 05 abr. 2019. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2019/04/05/uma-historia-oral-do-movimento-negro-unificado-por-tres-de-seus-fundadores>. Acesso em: 16 mai. 2019.

CARDOZO, Áurea Alves. Um rio de memórias, experiências e vivências: Guerrilha do Araguaia. 2018. 149f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) - Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2018.

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

CARUSO, Carla. **A infância de Tarsila do Amaral**. São Paulo: Instituto Callis, 2018.

COELHO, Henrique. Incêndio atingiu mais de 150 boxes de camelódromo no Rio, diz Prefeitura. In: **G1**. Publicado em: 11 out. 2015. Disponível em: <https://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2015/10/incendio-atingiu-mais-de-150-boxes-de-camelodromo-no-rio-diz-prefeitura.html>. Acesso em: 28 fev. 2017.

DAFLON, Verônica Toste. **Tão longe, tão perto: identidades, discriminação e estereótipos de pretos e pardos no Brasil**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2017.

DANTAS, Audálio. Prefácio. 1993. In: JESUS, Carolina Maria. **Quarto de despejo: diário de uma favelada**. 10. ed. São Paulo: Ática, 2014.

DÁVILA, Jerry. **Diploma de brancura: política social e racial no Brasil - 1917 -1945**. Tradução Claudia Sant'Ana Martins. São Paulo: Editora Unesp, 2006.

DAVIS, Angela. **A liberdade é uma luta constante**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2016.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**. vol. 5. São Paulo: Editora 34, 1997.

DJOKIC, Aline. Colorismo: o que é, como funciona. In: **Portal Geledés**. Publicado em: 26 fev. 2015. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/colorismo-o-que-e-como-funciona/>. Acesso em 04 jun. 2019.

EMICIDA. **Viva**. São Paulo: Laboratório Fantasma: 2011. 3m15s

ESMERALDO, Valéria Porto; ZAMBUJAL, Isabel. **Aprendendo pelo mundo de Tarsila Amaral**. São Paulo: Rideel, 2013.

EVARISTO, Conceição. Literatura negra: uma poética da nossa afro-brasilidade. **Scripta**, v. 13, n. 25, p. 17-31, 2009

FANON, Frantz. **Pele Negra, Máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FAUSTINO, Deivison Mendes. **Frantz Fanon: um revolucionário, particularmente negro**. São Paulo: Ciclo Contínuo Editorial, 2018.

_____. Os condenados pela Covid-19 no Brasil: esboço para uma análise sobre o racismo e as novas formas de deixar morrer, In: **Buala**. Publicado em: 10 jul. 2020.

Disponível em:

<https://www.buala.org/pt/cidade/os-condenados-pela-covid-19-uma-analise-fanoniana-das-expressoes-coloniais-do-genocidio-negro>. Acesso em: 27 out. 2020.

FERREIRA, Marina Baird; ANJOS, Margarida dos; FERREIRA Aurélio Buarque de Hollanda, 2001). **Mini Aurélio Escolar século XXI**. 4 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

FONSECA, Mariana Bracks. **Ginga de Angola: memórias e representações da rainha guerreira na diáspora**. 2018. 340f. Tese (Doutorado em História) - Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

FOUCAULT, M. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Petrópolis: Vozes, 1986.

_____. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

FREITAS, Fernando Vieira de. **Das kitandas de Luanda aos tabuleiros da terra de São Sebastião: conflitos em torno do comércio das quitadeiras negras no Rio de Janeiro do século XIX**. 2015. 123f. Dissertação (Mestrado em Planejamento Urbano e Regional) - Programa de Pós-Graduação em Planejamento Urbano e Regional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

GELEDÉS, Portal. **52 nomes africanos femininos e masculinos para o seu bebê**. Publicado em: 31 mar. 2020. Disponível em:

<https://www.geledes.org.br/52-nomes-africanos-femininos-e-masculinos-para-o-seu-bebe/#:~:text=12..e%20significa%20%E2%80%9Cnos%20ensinar%C3%A1%E2%80%9D>. Acesso em: 16 jan. 2021

GIACOMINI, Sonia Maria. **Profissão Mulata: natureza e aprendizagem em um curso de formação**. Curitiba: Appris, 2021.

GILROY, Paul. **O atlântico negro: modernidade e dupla consciência**. 2 ed. São Paulo: Editora 34, 2012.

GONZALEZ, Lélia. **Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa**. Diáspora Africana: Editora Filhos da África, 2018.

_____. A mulher negra na sociedade brasileira: Uma abordagem político-econômica. In: RIOS, Flávia; LIMA, Márcia (Org.). **Por um feminismo afro latino americano**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GUIMARÃES, Reinaldo da Silva . **Afrocidadanização: ações afirmativas e trajetórias de vida no Rio de Janeiro**. São Paulo: Selo Negro, 2013

HAYANO, David M. Auto-ethnography: Paradigms, problems, and prospects. **Human organization**, v. 38, n. 1, p. 99-104, 1979.

HAYANO, David M. **Poker faces: The life and work of professional card players**. California: Univ of California Press, 1983

HIRATA, Daniel. Comércio ambulante no Rio de Janeiro e em São Paulo: grupos de poder e instrumentos contemporâneos de governo. In: BIRMAN, P., et al.(Orgs.). **Dispositivos urbanos e a trama dos viventes: ordens e resistências**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005. p. 95 – 120.

HOOKS, Bell. **Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

_____. Intelectuais negras. **Estudos feministas**, v. 3, n. 2, p. 464, 1995.

_____. **Olhares negros: raça e representação**. Tradução de Stephanie Borges. São Paulo: Elefante, 2019.

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

_____. While I write. 2015. In: **YouTube**. Publicado em 11 mai. 2015. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=UKUaOwfmA9w>. Acesso em: 10 fev. 2022.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. (Nova edição). São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2021.

LEITÃO, M.; DUARTE, N. **Tarsila e o papagaio Juvenal**. Rio de Janeiro: Editora do Brasil, 2011.

_____. **Uma aventura no mundo de Tarsila**. Rio de Janeiro: Editora do Brasil, 2000.

LOBATO, Monteiro. **Urupês** [conto]. São Paulo: Biblioteca Azul, 2012.

LOPES, Nei. **Novo dicionário banto do Brasil: contendo mais de 250 propostas etimológicas acolhidas pelo Dicionário Houaiss**. Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2003.

LORDE, Audre. Os usos da raiva: mulheres respondendo ao racismo. 1981. In: **Portal Geledés**. Publicado em: 19 mai. 2013. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/os-usos-da-raiva-mulheres-respondendo-ao-racismo/>. Acesso em: 07 ago. 2021.

LOUZADA, Williana Nunes de Moraes. **Processos de privatização de saúde mental: o método da clínica como resistência**. 2018. 138f. Tese (Doutorado em Psicologia) - Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2018.

LUNA, Luedji. **Saudação Malungo**. São Paulo: YB Music, 2017.

MATUMBI, Lazzo. **14 de maio**. São Paulo: lzz music & creative mkt: 2019.

MELODIA, Luiz. **Ébano**. Rio de Janeiro: PolyGram, 1995.

MOORE, Carlos. **Racismo e Sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo**. 2. ed. Belo Horizonte: Nandyala, 2012.

MOURA, Clóvis. **Sociologia do negro brasileiro**. São Paulo: Editora Perspectiva SA, 2019.

NASCIMENTO, Abdias do. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. 3 ed. São Paulo: Perspectivas, 2016.

_____. **O quilombismo: documentos de uma militância Pan-africanista**. 3. ed. rev. São Paulo: Editora Perspectiva; Rio de Janeiro: Ipeafro, 2019.

NASCIMENTO, Maria Beatriz. **Beatriz Nascimento: Quilombola e Intelectual: possibilidade nos dias da destruição**. Diáspora Africana: Editora Filhos da África, 2018.

_____. Por uma história do homem negro. In: **Uma história feita por mãos negras: relações raciais, quilombos e movimentos**. Org. RATTTS, Alex. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

NOGUEIRA, Izildinha Baptista. **A cor do inconsciente: significações do corpo negro**. São Paulo: Perspectiva, 2021.

NOGUEIRA, Sidnei. **Intolerância religiosa**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen Produção Editorial LTDA, 2020. 160 p. Coleção Feminismos Plurais. (Coord.) RIBEIRO, Djamilia.

NOGUERA, Renato. O conceito de drible e o drible do conceito: analogias entre a história do negro no futebol e do epistemicídio na filosofia. **Revista Z Cultural**, p. 34, 2013

NUNES, Lygia Bojunga. **A bolsa amarela**. Rio de Janeiro: Agir, 1976.

OPAS (Organização Pan-Americana da Saúde). Histórico da pandemia de covid-19. 2021. In: **Paho**. Disponível em: <https://www.paho.org/pt/covid19/historico-da-pandemia-covid-19>. Acesso em: 15 out. 2021.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkè. Jornada pela Academia. In: **Filosofia africana**. Tradução para uso didático: Aline Matos da Rocha. Revisão de Wanderson Flor do Nascimento. Publicado em: 2017. Disponível em: <https://www.scribd.com/document/221361499/Oyewumi-The-JourneyThrough-Academe>. Acesso em: 19 mar. 2019.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkè. Tornando-se mulher, sendo invisível. In: OYĚWÙMÍ, Oyèrónkè. **A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo Produções e Empreendimentos Culturais LTDA, 2021. p 226-231.

PEREIRA, Hanayrá Negreiros de Oliveira. **O axé nas roupas: indumentária e memórias negras no candomblé angola do Redandá**. 2017. 133f. Dissertação (Mestrado em Ciência

da Religião) - Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciência da Religião, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2017.

PORTILHO, Érica. **Matriarcado afreekana: narrativas cruzadas do ventre negro ao Brasil**. 2019. 160f. Dissertação (Mestrado em Relações Étnico-Raciais) - Programa de Pós-Graduação em Relações Étnico-Raciais, Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, Rio de Janeiro, 2019.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000

RAGO, Margareth. **Do cabaré ao lar: a utopia da cidade disciplinar - Brasil: 1890-1930**. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1985.

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

RATTS, Alex. **Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento**. São Paulo: Imprensa Oficial, 2006.

RIO DE JANEIRO. **Ofício Circular S/SUBPAV/SAP n. 014, de 17 de novembro de 2016**. Liberação de profissionais da atenção primária à saúde para realização de mestrado e doutorado. Rio de Janeiro, RJ, 17 nov. 2016. Disponível em: https://subpav.org/download/oficios/oficio_circular_SAP_n_14_2016_Liberacao_de_profissionais_da_APS_para_realizacao_de_Mestrado_e_Doutorado.pdf. Acesso em: 25 abr. 2019.

RODRIGUES, Yasmin. E os brancos, do candomblé?. In: **Portal Geledés**, publicado em: 19 ou. 2017. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/e-os-brancos-do-candomble/>. Acesso em: 24 nov. 2019.

ROSA, Allan da. **Pedagogia, autonomia e mocambagem**. São Paulo: Pólen Produção Editorial LTDA, 2019.

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

SANTOS, A. M.; MOTTA, Marly Silva da. O"bota-abaxo" revisitado: o executivo municipal e as reformas urbanas no Rio de Janeiro (1903-2003). **Revista Rio de Janeiro**, v. 10, p. 5-40, 2003

SANTOS, Silvio Matheus Alves. **Experiências de desigualdades raciais e de gênero. Narrativas sobre situações de trabalho em uma fast fashion**. 2019. 386f. Tese (Doutorado em Sociologia) - Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2019.

_____. O método da autoetnografia na pesquisa sociológica: atores, perspectivas e desafios. **Plural: Revista de Ciências Sociais**, v. 24, n. 1, p. 214-241, 2017

SCHUCMAN, Lia Vainer. **Entre o encardido, o branco e o branquíssimo: branquitude, hierarquia e poder na cidade de São Paulo**. São Paulo: Annablume, 2014.

_____. Lia. Vainer. Sim, nós somos racistas: estudo psicossocial da branquitude paulistana. **Psicologia & Sociedade** (Online), v. 26, 2014, p. 83-94.

SECCO, Engel; AMARAL, Tarsilinha. **Tarsilinha e as cores**. São Paulo: Melhoramentos, 202.

_____. **Tarsilinha e as formas**. São Paulo: Melhoramentos, 2021.

SILVA, Vanessa Diniz. **Tudo junto e misturado: sobre a Biopolítica e o Salvacionismo de ONGS no Complexo da Maré**. 2016. 125f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) - Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2016.

SLENES, Robert W. " Malungu, ngoma vem!": África coberta e descoberta do Brasil. **Revista Usp**, n. 12, p. 48-67, 1992

SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se negro: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social**. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

TELLES, Lorena Féres da Silva. **Libertas entre sobrados: mulheres negras e trabalho doméstico em São Paulo (1880 - 1920)**. São Paulo: Alameda, 2013.

URASSE, Anin. Prefácio. In: NASCIMENTO, Beatriz. **Beatriz Nascimento: Quilombola e Intelectual: possibilidade nos dias da destruição**. Diáspora Africana: Editora Filhos da África, 2018. p. 22 -24.

WILLIAM, Rodney. **Apropriação cultural**. São Paulo: Pólen Produção Editorial LTDA, 2021. Coleção Feminismos Plurais. (Coord.) RIBEIRO, Djamila.