

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE

Campus Gragoatá - Niterói/RJ

Programa de Pós-Graduação em Psicologia

Estudos da Subjetividade

Subjetividade, Política e Exclusão Social

Vanessa Menezes de Andrade

O *Muleke* e o Afrobetizar: *Sankofa* nos dias de destruição

Orientadora: Profª. Dra. Cecília Bouças Coimbra
Co-orientador: Prof. Dr. Renato Nogueira (UFRRJ)

Niterói, 2019

Vanessa Menezes de Andrade

O *Muleke* e o Afrobetizar: *Sankofa* nos dias de destruição

Tese apresentada ao Programa de PósGraduação em Psicologia do Instituto de Psicologia da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Psicologia. Linha de Pesquisa: Subjetividade, Política e Exclusão Social
Orientadora: Profa. Dra. Cecília Bouças Coimbra
Co-orientador: Prof. Dr. Renato Nogueira (UFRRJ)

Niterói, 2019

Vanessa Menezes de Andrade

O Muleke e o Afrobetizar: *Sankofanos* dias de destruição

BANCA EXAMINADORA

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

Prof. Dr. Renato Nogueira dos Santos Junior -Co-orientador (UFRRJ)

Prof. Dra. Luiza Rodrigues de Oliveira (UFF)

Prof. Dra. Heliana de Barros Conde Rodrigues (UERJ)

Dr. Izaque Miguel da Silva (UFF)

Dra. Aline Ribeiro Nascimento (Memória Social/UNIRIO)

Às crianças do Afrobetizar, à minha avó Neuza e ao meu bebê.

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos Orixás, em especial a Exu, Oxum, Ibejis e Oxossi, por acompanharem meus antepassados na travessia do negreiro. Por permanecerem conosco ao longo de todos esses anos de sofrimento e por estarem vivos em nós, dançando.

Agradeço à minha mãe Edna e ao meu pai Jadir por se permitirem o amor e por cuidarem da melhor forma que podem de mim e das minhas irmãs.

Agradeço a Oxum, minha Mãe, por me confiar nas mãos de minha Iyalorixá, Mãe Meninazinha de Oxum, quem cuida do meu Ori, e que afirmou sempre que eu tive medo ou dúvida se iria conseguir terminar esta tese, que sim, porque a gente não está sozinha/o.

Agradeço ao meu companheiro, o pai do meu bebê, *BabaAlakisan*, por seguir comigo nesta caminhada de escrita e de vida.

Agradeço às crianças do Afrobetizar por cuidarem de mim, por cada sorriso, abraço, lição de vida.

Agradeço à Géssica Justino, ao Aruanã Garcia, à Evelyn Dias, à equipe do MUF e aos demais parceiros do Afrobetizar por se empenharem e se entregarem ao *Kindezi*, a arte africana de cuidar das nossas crianças.

Agradeço à Florzinha Mais Querida, Cecília Coimbra, pelas palavras, sorrisos, abraços e lágrimas de (des)aprendizagem e de amizade. E por ter me amparado no gestar e no parir desta tese principalmente nos meses finais, quando me descobri gestando uma nova vida.

Agradeço à Heli, Heliana Conde, por cuidar de mim com afeto ao longo de toda essa caminhada na psicologia, por acolher e respeitar meus movimentos de escrita e pela nossa amizade de muitos anos.

Agradeço à Luiza de Oliveira pela coragem de lutar por uma psicologia mais preta, pela cumplicidade ao longo dessa luta e, principalmente, por se manter uma pessoa sensível diante da dureza dos combates.

Agradeço ao Renato Nogueira por trazer um referencial africano para filosofia e outros campos de saber, por propor um fazer afroperspetivista para pensar a infância e por estar junto comigo nesta caminhada de tese.

Agradeço à Aline Nascimento pelo encorajamento na escrita, pela parceria na feitura do texto e pela entrega aos movimentos de *desaprendizagem* que estamos experimentando ao longo desses anos de amizade.

Agradeço a Oxossi por ter me apresentado ao Miguel, seu filho. Alguém que surgiu em um momento muito difícil deste trabalho e que me abriu caminho não apenas na escrita, mas que se abriu também para viver comigo uma relação de *malungagem*.

Agradeço a todas e todos colegas do grupo de orientação *Cecilândia* pelas trocas de saberes e pelos embates de mundos de vida.

Agradeço às irmãs e aos irmãos do Coletivo Negro Denegrir, em especial Hugo Chad, por lá pelos idos daUERJ terem atravessado meu caminho e me feito lembrar de mudar o modo do viver e do escrever, rumo à *Afreeka!!!*

E também agradeço às irmãs e irmãos do Grupo Preto de Psicologia Imáràle por insistirem nessa intensabusca de um referencial africano em Psicologia e por meio desse processo ousarem viver comigo o sentido afreekanode comunidade.

São muitas as mãos que me guiaram, os seios que me alimentaram, os que me viramcaminhar até aqui. Falo de uma comunidade que me viu nascer e me fez crescer e com quem tenho o compromisso de exercitar o cuidado com nossas crianças. Como cantou o saudoso Bezerra da Silva: *“Sou produto do morro, por isso do morro eu não fujo nem corro. No morro eu aprendi a ser gente, nunca fui valente e sim conceituado. [...] E no Cantagalo na linha de frente, naquele ambiente sou considerado.”* (Bezerra da Silva)

Agradeço aos meus ancestrais por terem me sonhado e desejarem ressurgir através de mim, que esta minha passagem pela academia esteja alinhada com o que Eles esperam de mim.

RESUMO

Este estudo objetiva pensar o menino negro, que aqui será chamado de *muleke*, entre as políticas de destruição que se configuram como um horizonte da morte na vida destes meninos e as práticas de memória Sankofa que experimentamos com eles 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. Em um primeiro momento, penso o menino negro e a psicologia, considerando as nuances do racismo antinegro neste campo de saber-poder. A tese consiste em pensar e experimentar com o *muleke* saberes e modos de vida africanos transmitidos através de uma língua antiga. O referencial teórico desta pesquisa conversa com os estudos de Beatriz Nascimento a respeito do quilombo e de Muniz Sodré a respeito do pensamento nagô, assim como se fundamenta no paradigma da Afrocentricidade e toma a proposta da psicologia preta radical como orientação, servindo-se, em muitos momentos, de ferramentas conceituais pertencentes à filosofia africana antiga e atual.

PALAVRAS-CHAVE: muleke, Afrobetizar, psicologia, racismo, sankofa.

RÉSUMÉ

Cette étude a pour but de penser au garçon noir, qui sera appelé muleke ici, entre les politiques de destruction qui constituent un horizon de mort dans la vie de ces garçons et les pratiques de mémoire de Sankofa que nous vous connaissons à Afrobetizar - une communauté inspirée dans le quilombo et le candomblé terreiro, qui cherche à pratiquer la prise en charge, dans une perspective africaine, des enfants et des adolescents noirs vivant dans la favela Cantagalo-RJ. Au début, je pense au garçon noir et à la psychologie, en considérant les nuances du racisme anti-noir dans ce domaine du savoir-faire. La thèse consiste à réfléchir et à expérimenter les connaissances et les modes de vie africains transmis par une langue ancienne. Le cadre théorique de cette recherche discute avec les études de Beatriz Nascimento sur le quilombo et Muniz Sodré sur la pensée nagô, ainsi que sur le paradigme de l'afrocentricité et prend comme guide la proposition de la psychologie noire radicale. nombreux moments d'outils conceptuels appartenant à la philosophie africaine ancienne et actuelle.

MOTS-CLÉS: muleke, Afrobetizar, psychologie, racisme, sankofa.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
I Alvejante.....	11
II Denegrir.....	12
III Apresentação do tema.....	13
IV Afrobetizar.....	20
V Muleke.....	26
VI Organização da tese.....	32
CAPÍTULO 1: COMO PENSAR O MENINO NEGRO NA PSICOLOGIA?.....	34
1.1 E o branco? Onde ele aparece na psicologia?	41
1.2 UFFanismo.....	45
1.3 Você sabe a história do seu nome?.....	49
1.4 Para abrir caminhos na escrita: Laroyiê!.....	52
1.5 Preta Datora: Diploma e Sapatos.....	56
1.6 O Paradigma da Afrocentricidade.....	63
1.7 A Psicologia Preta.....	65
1.8 Um quilombo na escrita... ..	70
1.9 A Tinta mais retinta.....	74
CAPÍTULO 2: ÁFRICA, UMA CIVILIZAÇÃO CRIANÇA-CÊNTRICA.....	79
2.1 A filosofia kemética e Ma'at.....	80
2.2 O ser africano: um sol vivo	81
2.3 Kindezi: a arte de educar	81

2.4 A ancestralidade.....	83
2.5 A comunidade e os rituais.....	84
CAPÍTULO 3: SANKOFA NOS DIAS DE DESTRUIÇÃO.....	88
CONSIDERAÇÕES FINAIS: Os Ibejis enganam a morte.....	141
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	143
ANEXOS.....	158
ANEXO 1- MAAFA.....	159
ANEXO 2-CANDACES.....	160
ANEXO3- GURUFIM.....	161
ANEXO 4- UMOJA.....	163
ANEXO 5- SAWABONA & SHIKOBA.....	164

INTRODUÇÃO

I -Alvejante¹

- Alvejante
adjetivo de dois gêneros e substantivo masculino
1. que ou o que alveja, torna alvo, branco (diz-se de substância); alveizador, branqueador.
"produto a."
 2. adjetivo de dois gêneros que se mostra alvo ou branco; branquejante.
"a. como a lua"

"Toda essa brancura que me calcina..."

Frantz Fanon (2008, p. 107)

Ahuna, 9 anos, preto retinto, morador de Vigário Geral, favela na zona norte da cidade do Rio de Janeiro, sabe que o seu nome foi trazido pela Preta velha² de sua avó, em homenagem ao seu tataravô, um africano corajoso, considerado o maioral pelos africanos que lutaram na Revolta dos Malês³ (1835), na Bahia. Agarrava-se a este ensinamento toda vez que era chamado de macaco pelas crianças na favela, mas naquele dia fazia um ano que a avó tinha partido, por isso, quando as crianças apontaram para ele guinchando e fazendo gestos imitando macacos, ele não conseguiu se lembrar o porquê do seu nome e nem tacar pedras e paus em quem o ofendesse, conforme sua mãe lhe ordenara. Ele fugiu para o quintal de casa. Lá, permaneceu por um bom tempo acororado diante da bananeira que guarda o seu umbigo. Manteve a cabeça baixa enquanto benzeu à terra com suas

¹ Texto inspirado no caso de um menino negro de 9 anos, morador da favela de Vigário Geral, cujo nome não era Ahuna, que após ter sido constantemente xingado de macaco pelos colegas, tomou banho de água sanitária. Tive acesso à criança através de atendimento psicológico realizado no período que atuei em uma organização não governamental naquela favela no período entre 2011-2012. A proposição do nome africano Ahuna, assim como de outros nomes que aparecerão ao longo desta pesquisa, cumpre a função de proteção à identidade da criança, prevista pelo Estatuto da Criança e do Adolescente (1988), mas, mais do que isso, é um gesto de autodeterminação do negro diante de uma política de nomeação que vem sendo imposta pelo Ocidente desde a colonização eurocristã, século XVI, o que será discutido ao longo desta pesquisa.

²Preta velha/ Preto velho é uma das entidades da Umbanda, sistema cosmológico brasileiro de base africana e conteúdo sincrético afro-indígena-cristão. As Pretas e Pretos Velhos são considerados grandes mestres dos saberes vindos do continente africano e dos saberes acumulados ao longo da escravização no Brasil dispondo desta sabedoria para oferecer orientações e cuidados aos seus devotos.

³Em *Rebelião Escrava no Brasil - a história do levante dos malês em 1835*, João José Reis investiga a rebelião organizada por africanos muçulmanos escravos e libertos na cidade de Salvador, Bahia, na noite do dia 24 para 25 de janeiro de 1835. Segundo Reis, este levante é considerado mais sério ocorrido nas Américas organizado por escravizados urbanos. No Rio de Janeiro, as autoridades cariocas acirraram a vigilância sobre os negros temendo que o levante fosse seguido (REIS, J.J., 2003). O autor também nos traz detalhes sobre Ahuna, Cf. REIS, J.J., 2003, p.283-287.

lágrimas e sentiu gotejar no peito do pé a gosma que saía das suas largas narinas. Desejou se refugiar no embalo do colo da avó, onde encontrava remédio para todas as feridas, então foi tomado por um leve balanço, um sentimento de banzo, irmanado pelas folhas da bananeira. Ficou ali matutando se contaria ou não para a mãe o que as outras crianças fizeram. Sufocou o gemido, vieram os soluços. Ergueu a cabeça tentando abocanhar o ar. Sentiu um imenso alívio quando finalmente identificou o aroma de limpeza vindo das roupas estendidas no varal. Aquelas alvas peças se pregaram em suas retinas. Levantou decidido. Foi em direção ao frasco de água sanitária. Leu em voz alta o que estava escrito em letras garrafais na embalagem: ALVEJANTE. Esvaziou o conteúdo em um balde com água, apertou os olhos cor de azeviche enquanto fez o pedido ao coração da bananeira. Tomou o banho.

II- Denegrir

DENEGRIR

O mesmo que: aguarentando, enegrecendo, infamando, maculando, enlodando, obscurecendo, manchando, escurecendo.
Fazer ficar mais negro; tornar escuro; obscurecer, obscurecer-se.
[Figurado] Manchar a reputação de; difamar: os boatos denegriram a imagem da empresa; ele se denegriu com o escândalo de corrupção.
Reduzir a transparência de; manchar-se: denegrir um tecido.

Kayodê, 10 anos, cujo nome significa o “caçador de alegrias”, se apresentou para o grupo em um encontro do Afrobetizar, em uma noite de sexta-feira de março de 2016, na favela do Cantagalo, zona sul do Rio de Janeiro, dizendo: “Eu sou negro, meu irmão é negro, minha mãe é negra, minha avó é negra, meu pai é branco e meu avô é negro. Meus avós chegaram aqui na favela quando eram do meu tamanho. Eles disseram que vieram de Minas Gerais, mas não lembram de onde.” Este é o ritual⁴ de apresentação do Afrobetizar:

⁴O ritual estará presente em diferentes momentos da tese. Ele é compreendido a partir dos ensinamentos trazidos no livro *O Espírito da intimidade: ensinamentos ancestrais africanos sobre maneiras de se relacionar* da escritora Sobonfu Somé, natural de Burkina Faso. Para Somé (2007), o ritual é um chamado do espírito. O espírito, por sua vez, é a comunidade. Assim, “quando povos tribais falam de espírito, estão basicamente referindo-se à força vital que há em tudo. O ritual possibilita que a comunidade nos mostre os obstáculos que não somos capazes de ver” (2007, p.26).

quem chega se descalça, senta no círculo e se apresenta contando para o grupo um pouco da sua história, afirmando o seu pertencimento racial e o de sua família.

A atividade daquele dia foi conduzida a partir dessa apresentação de Kayodé. Pesquisamos sobre os bantus, que era a maioria dos africanos que foram escravizados durante o ciclo do ouro em Minas Gerais. Alumiá, uma menina de 9 anos, disse que já esteve em Minas e que lá, à noite, faz muito frio. A conversa foi direcionada para como os africanos se protegiam do frio. Falamos sobre a importância da fogueira. Em volta dela, os negros espantavam o frio e também se reuniam para tramar a fuga para o quilombo, uma organização de origem banto, e para contar histórias, como aquelas que estávamos contando. Kayodé ficou de implicar⁵ seus avós nesta conversa. Nós queríamos saber se eles se lembravam do frio de Minas, se sabiam o que é quilombo e se já se reuniram em volta de uma fogueira. Em um próximo encontro do Afrobetizar, o que retornará para o grupo é a memória dos avós de Kayodé nas palavras do menino. Assim, os sentidos do que é ser negro são (a)firmados nessas experiências que compartilhamos entre nós.

III- Apresentação do tema

Como é para um menino negro a sensação de ser um problema? Em *As Almas da Gente Negra* (1999) W. E. B. Du Bois sinaliza que é na meninice que aparece esta sensação de ser diferente dos outros e, por isso, ser isolado do mundo deles. Trata-se de um mundo regido pelos valores e interesses do homem branco e que trata este menino, assim como os que pertencem a categoria fenotípica negra, com desprezo e violência.

Em *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*, Abdias Nascimento (2017) afirma que o racismo brasileiro tem como objetivo último a obliteração dos negros como entidade física e cultural e se caracteriza por uma aparência mutável e polivalente que o torna único (NASCIMENTO, A., 2017, p. 169). Para combater este genocídio, Abdias propôs um movimento que chamou de Quilombismo (1980), um modo de codificar a experiência do povo negro por nós mesmos, que tem como eixo de articulação a memória afro-brasileira e o cuidado com o povo negro, principalmente com as crianças, pois, segundo Abdias: "a criança negra tem sido a vítima predileta e indefesa da

⁵ Uma das bases filosóficas para esta pesquisa é o Pensar Nagô, uma filosofia da negociação apresentada pelo professor Muniz Sodré (2017). Segundo Muniz, em *latim plicare* é dobra. "Implicar é dobrar de fora para dentro, portanto, envolver o interlocutor, de modo a levá-lo a participar da produção de sentido" (2017, p.74).

miséria material e moral imposta à comunidade afro-brasileira" (NASCIMENTO, A., 2009, p. 213).

Em 2013, passei a me encontrar semanalmente com militantes negros e crianças moradoras da favela do Cantagalo⁶, onde sou nascida e criada, com interesse principal de promover a reconexão com saberes e práticas africanos reinventados na diáspora. Chamei estes encontros de Afrobetizar.

Nesta pesquisa, tramo⁷ com o menino negro, que chamarei de *muleke*⁸, uma possibilidade de fuga do *horizonte da morte* (SILVA, D. F., 2014) em que ele é lançado nesta sociedade racista. E penso a abertura de um *horizonte de restituição da soberania existencial* (SODRÉ, 2017) comunitária a partir dos ensinamentos africanos sobre o quilombo, compartilhados no Afrobetizar.

Horizonte da morte é um conceito forjado pela filósofa Denise Ferreira da Silva no texto *Ninguém: direito, racialidade e violência* (SILVA, D.F., 2014) para anunciar que apesar dos jovens negros estarem oficialmente inseridos no domínio dos direitos civis e humanos, o Estado instaura um regime de matança contra esses adolescentes negros através da ação da polícia militar e das forças armadas, principalmente nas favelas e periferias das cidades brasileiras. A condição para prática desta violência é a *racialidade*, isto é, um demarcador sociológico da diferença humana que, sustentada pelo regime jurídico da necessidade de preservação do Estado, instituiu uma posição ético-jurídica de exterioridade para certas pessoas e entidades, no caso para nós, negros.

Segundo Silva (2014), neste Estado forjado pela subjugação racial, ainda que nós negros e os que vivem nos territórios tidos como negros, como as favelas e periferias, estejamos inseridos nos códigos e leis como cidadãos, somos ontoepistemologicamente produzidos como *ninguém*, como não seres (SILVA, D.F., 2014, p.100). Portanto, se tornam irrelevantes as demandas pelo reconhecimento dos nossos direitos humanos e civis. (SILVA, D.F., 2014, p.83).

Falo de uma política da morte que entre outras atrocidades cotidianas não poupa, por exemplo⁹, um menino negro com a blusa da escola de levar um tiro de fuzil, que arromba com um cabo de vassoura o ânus de um adolescente negro e o faz ingerir sabão em pó na

⁶ A favela do Cantagalo está localizada no bairro de Ipanema, Zona Sul do Rio de Janeiro.

⁷ Tramar enquanto entrelaçamento de forças, uma invenção de modos de viver diferentes daqueles determinados para ele em uma sociedade racista.

⁸ Ainda nesta introdução, no subitem V, explico o uso do termo africano *muleke* para me referir ao menino negro.

⁹ Marcos Vinicius, 14 anos, foi assassinado durante uma operação policial na favela da Maré, Rio de Janeiro. As últimas falas do menino para sua mãe foram: 'Mãe, eu sei quem atirou em mim, eu vi quem atirou em mim. Foi o blindado, mãe. Ele não me viu com a roupa de escola?' Disponível em:

https://brasil.elpais.com/brasil/2018/06/22/politica/1529618951_552574.html Acessado em: 10/03/2019.

frente de outros adolescentes nas dependências de uma instituição sócioeducativa¹⁰, que atira 111 vezes em cinco jovens negros desarmados¹¹, que mantém preso um jovem negro acusado de terrorismo por estar com uma garrafa de desinfetante na mochila durante uma manifestação, que mutila e acorrenta com uma catraca de bicicleta outro jovem negro nú a um poste. Como sinalizou Martins, J. S. (2014) a partir do caso deste jovem:

Desde quando seus antepassados foram trazidos da África, empilhados em navios negreiros, para serem vendidos no Valongo depois de estirados na praia para destravar o corpo, o menino negro sabe quem manda e quem obedece. O tronco e a chibata no lombo de seus antepassados surraram também sua memória e lhe ensinaram as lições que sobrevivem 125 anos depois da liberdade sem conteúdo da Lei Áurea. A lei que libertou os brancos do fardo da escravidão antieconômica. Mais de um século depois, o menino ainda sabe como é que se fala até mesmo com moleque que herdou os mimos da casa-grande: "Eu não, meu senhor, todo mundo aqui é trabalhador", defendeu-se..¹²

Estes são alguns dos incontáveis casos que somados tornam o jovem negro o principal alvo do extermínio neste país. Esta matança serve de espetáculo televisivo para a sociedade hipócrita e racista brasileira, que se isenta de qualquer responsabilidade por este massacre convencida pelo discurso de que estamos vivendo uma guerra. Neste cenário de horror, é preciso perguntar: por que diante de tanta morte nós negros não travamos de fato uma guerra? Será que a via da guerra pode continuar sendo descartada enquanto estamos sendo mortos feito baratas? A quem serve as passeatas em defesa de uma paz redentora que ocupam os calçadões da orla dos bairros nobres da Zona Sul carioca pedindo para os algozes que parem de nos matar?

Rapidamente os pacificadores de plantão, principalmente os *intelectuais colonizados* (FANON, 2005), imbuídos de seu papel de contenção e amansamento da revolta, alegam que dado o poder bélico do Estado, não devemos pensar em guerra porque o combate direto significaria um genocídio maior, pois seríamos dizimados.

¹⁰ O adolescente Andreu Carvalho foi torturado e assassinado nas dependências do Departamento Geral de Ações Sócio Educativas – DEGASE/ RJ. O caso foi narrado por sua mãe, a moradora do Cantagalo, Deize Carvalho em: CARVALHO, Deize. *Vencendo as adversidades – autobiografia de Deize de Carvalho*. São Paulo: Ed. Nós por nós, 2014.

¹¹ Refiro-me ao brutal assassinato cometido por policiais militares, no dia 25 de novembro de 2015, dos jovens negros: Roberto, Carlos Eduardo, Cleiton, Wilton e Wesley, moradores do Morro da Lagartixa, no Complexo da Pedreira, em Costa Barros, bairro da Zona Norte da cidade do Rio de Janeiro. Disponível em: <http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2015/12/mais-de-100-tiros-foram-disparados-por-pms-envolvidos-em-mortes-no-rio.html>

Acessado em: 12/04/2019

¹² Em: MARTINS, J. S. 'Eu não, meu senhor' menino preso a poste no Rio descende de homens livres, mas a chibata continua lá: dentro da alma. Jornal Estado de São Paulo, 8 de fev. de 2014.

Mais do que nunca é preciso deixar vir o que vibra em nós da gana de um povo que mesmo acorrentado, fez levantes em navios negreiros, que, mesmo vendo os seus sendo postos no tronco, queimou engenhos e Casas Grandes, que declarou sua liberdade na Revolução do Haiti, que ergueu Palmares, que tomou Salvador na Revolta dos Malês, que batalhou como os Lanceiros Negros no Rio Grande do Sul, que foi líder como Nzinga Matamba em Angola, estrategista como o marinheiro João Cândido e revoltado como o intelectual Frantz Fanon que integrou a Frente de Libertação Nacional da Argélia e tantas e tantos outros infames.

Contudo, após a Abolição da Escravidão (1888) passamos a operar não mais contra este sistema diretamente, mas, estrategicamente, fomos aprendendo a jogar nas frestas, visando fazer ruir as engrenagens estando dentro delas, que no contemporâneo se desdobra nas tais políticas de inclusão. Porém, neste jogo com o poder, muitos estão sendo tragados, apaziguados pelas migalhas que lançam em nossa direção, silenciados pela oferta de cargos e diplomas.

Nossa manifestação tem se configurado em passeatas em defesa de um sistema educacional que prepara nossas crianças para pensarem como o branco, para acreditarem nas promessas de formação de uma sociedade justa, onde todos serão tratados como iguais perante a lei, independentemente de serem negros ou brancos.

Por quanto tempo mais vamos insistir em acreditar que as leis e as instituições que foram estabelecidas e são geridas por interesses deste governo branco servirão para nos proteger? Até quando seguiremos pedindo por justiça e garantia de direitos humanos a cada vez que um menino negro tiver sido fuzilado?

Nesta realidade antinegra, como é para um menino crescer sendo tratado como ninguém, como um animal, como um macaco?

O psicólogo Amos Wilson (2014), um dos maiores expoentes dos estudos em Psicologia Preta¹³, nos Estados Unidos, afirma que: "a constituição e o sistema legal não

¹³Psicologia Preta é uma perspectiva em psicologia que teve sua origem nos Estados Unidos na década de 20, com Francis Sumner, o primeiro negro a se tornar PhD, e foi instituída em 1968 com a criação da Associação de Psicólogos Pretos (ABP) como um gesto crítico à Associação de Psicologia Americana (APA) por sua limitada compreensão do racismo e seu suporte ao funcionamento da sociedade racista norte americana. A ABP se dividiu em três escolas distintas: a tradicional, a reformista e a radical. A diferença entre elas se faz principalmente no grau de autonomia com relação à psicologia tradicional cuja episteme é eurocêntrica. Amos Wilson assim como Na'im Akbar e Wade Nobles, autores que serão utilizados na pesquisa, pertencem à escola radical cuja base epistêmica é a filosofia africana. Para maiores informações sugiro consultar: AKBAR, Na'im. Akbar Papers in Afrikan Psychology, Florida: Ed. Mind Productions & Associates, Inc., 2003. e KARENGA, Maulana. Black Psychology. Introduction. In: MONTEIRO, Kenneth. Ethnicity and Psychology: African, Asian, latino and native american psychologies. Iowa: Ed. Kendall/ Hunt Publishing Company, 1995/1996.

são instrumentos neutros, a lei pertence aqueles que a escrevem e aqueles que a utilizam para controlar os recursos da sociedade" (WILSON, A., 2014, p.78).

Esse posicionamento de Amos Wilson assim como o de Denise Ferreira da Silva, apresentado anteriormente, indicam que é necessário pensar outras vias. Nós, negros, não podemos mais continuar pedindo que não nos matem e mais do que isso, ensinando as crianças negras a reproduzirem esta humilhação.

O objetivo do Afrobetizar é provocar a comunidade negra a pensar como estamos cuidando das nossas obrigações com os *mulekes* e o quanto temos demandado de um Estado genocida e uma sociedade racista que nos respeitem. É possível fazer esta provocação através de uma tese? Para quem se destina uma escrita acadêmica?

A partir da entrada de falanges ¹⁴negras na universidade após a adoção das cotas raciais, a academia tem sido diretamente confrontada com o seu racismo. Contudo, nós negros que furamos o bloqueio histórico e acessamos a universidade, principalmente nas ciências ditas humanas, ainda temos nos dedicado a tentar convencer o branco que o racismo antinegro existe e está presente na universidade. Neste movimento de buscar construir alianças com os brancos,¹⁵ é comum ouvirmos que há muitos brancos que são mais negros do que os próprios negros. Como foi relatado pela historiadora Beatriz Nascimento:

Uma das piores agressões que sofri foi por parte de um intelectual branco. Disse-me ele que era mais preto do que eu por ter escrito um trabalho sobre religião afro-brasileira, enquanto que eu não usava cabelo afro nem frequentava candomblé. Foi uma das constatações mais difíceis de situar, uma das mais sutis sobre o preconceito racial existente no Brasil. [...] Se um jovem loiro, burguês, intelectual brilhantíssimo, após alguns anos de estudo de uma das nossas manifestações culturais chegar à conclusão que é mais preto que eu, o que é que eu sou? (NASCIMENTO, B., 2018, p. 46)

E afinal, o que é que nós negros somos?

Esta questão, em termos raciais, é instaurada para o africano a partir da colonização eurocristã e do racionalismo platônico que se configurou em um regime violento contínuo de desconexão do sentido africano de pessoa e de mundo, um *semiocídio ontológico* (SODRÉ, 2017), um *desvio existencial* (FANON, 2008), um *descarrilhamento* (NOBLES,

¹⁴Falange, neste caso, faz referência ao sentido conferido pela umbanda, segundo o qual forças, chamadas de espíritos, movimentam o que está estabelecido. Neste caso, a chegada de uma falange negra na academia traz a possibilidade de um combate.

¹⁵ Sobre a temática da construção de alianças entre brancos e negros na luta contra o racismo sugiro a leitura de LORDE, Audre. *The uses of anger: women responding to racism*. In: *Essays & Speeches by Audre Lorde*. BERKELEY, Ed. Crossing Press, 2007. p. 124-133 e hooks, bell. De mãos dadas com minha irmã. Em: *Ensinando a transgredir - a educação como prática de liberdade*. São Paulo, Ed. Martins Fontes, 2013, p. 127-150.

2009), uma *desontologização* (JESUS, J. P., 2017).¹⁶Pensarei este processo e seus desdobramentos no presente nos capítulos 1 e 3 desta tese.

Precisei me *reORientar*¹⁷, isto é, me reconectar com uma cosmogonia africana reinventada no contexto da diáspora como pretexto religioso, tendo sido chamado de candomblé, para pensar a abertura de um *Horizonte de restituição de uma soberania existencial*, um outro sentido de existir enquanto negro. Esta é uma expressão criada pelo professor Muniz Sodré ao apresentar o que chamou de filosofia afro, um pensar sutil proveniente da cosmologia nagô¹⁸. Segundo Sodré:

Soberania aqui significa a reelaboração de um pertencimento, que ficou em suspenso por efeito de uma migração forçada, da escravatura. Apenas viver, apenas ser indivíduo são contingências fracas diante da necessidade existencial do pertencimento ao grupo originário, de onde procedem os imperativos cosmológicos e éticos (SODRÉ, 2017, p.90).

Nesta tese penso a restituição da soberania existencial como sendo a provocação de outros modos do muleke "proceder", como é chamada a atitude na favela. Forjar com ele movimentos inesperados que promovam uma virada neste jogo da vida que tem sido bem-sucedido ao empurrá-lo para a morte. Este processo se fará através de uma trama de aquilombamento - o Afrobetizar e uma política de memória que será apresentada no capítulo 3.

O quilombo é uma instituição africana guerreira de origem banto¹⁹, foi criminalizado e duramente combatido no Brasil. O primeiro quilombo a se formar foi em 1559, o Quilombo de Palmares, existindo até 1695, considerado uma das principais

¹⁶*Desontologização* é um conceito forjado pelo filósofo e teólogo Jayro Pereira de Jesus para se referir ao processo de desconexão dos negros com os saberes e valores africanos a partir da violência colonial. A apresentação deste conceito pelo filósofo está na palestra sobre Filosofia Africana, realizada em 22/nov/2017, no Seminário Encontro e Reencontros: História e Cultura de África e Diásporas: uma herança e seus reflexos na sociedade contemporânea. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=XLFjMLv04gI&t=900s> Acessado em: 22/03/2019. Este termo, assim como os anteriores, serão discutidos no capítulo 3.

¹⁷Uso este termo em referência ao sentido de *ori*, palavra em yorubá que pode ser traduzida para o português como cabeça. Consiste no território onde é assentado os elementos divinos, as forças que governam e abrem novas possibilidades de existência para o iniciado de acordo com o sistema de mundo do candomblé nagô. Portanto, *reOrientar* anuncia novos modos de se conduzir de acordo com este sistema de mundo.

¹⁸Nagôs ou Iorubás são termos usados para se referir ao grupo étnico africano originário da região africana conhecida como Iorubalândia, que foi trazido para o Brasil no período colonial na condição de escravizados entre os fins do século XVIII e início do século XIX. O termo nagô deriva do fon: *anago*, usado outrora de modo pejorativo com significado de piolhento. Os iorubás provenientes da região de Ketu forjaram as instituições litúrgicas conhecidas como candomblé nagô ou ketu. É a partir deste grupo que Muniz Sodré irá produzir o que chama de filosofia afro, um pensar nagô (SODRÉ, 2017).

¹⁹Os povos bantos, provenientes principalmente de Angola, Congo, Zimbábue e Moçambique, constituíram a maioria dos africanos escravizados no Brasil. Sua presença hegemônica configurou múltiplas resistências à colonização: como os quilombos, passando pelas impregnações das línguas banto na língua portuguesa falada no Brasil, assim como na farmacologia, nas técnicas de trabalho e em outras estratégias de resistência, como as irmandades católicas.

organizações de resistência à colonização europeia nas Américas. Importante observar que Macaco era o nome da capital do quilombo de Palmares e “macaco” e “macaco velho” são expressões presentes ainda hoje na cultura africana, tanto no continente quanto na diáspora, empregadas entre os homens negros para indicar esperteza e inteligência, características associadas aos símios” (LOPES, N., 2004, p. 56).

Este sentido africano de macaco contrasta com a visão pejorativa do negro como um macaco²⁰ como fizeram com Ahuna.

Porém, adianto que não há ingenuidade na proposição, bem sei que o simples fato de saber que há um sentido positivo de macaco assim como fazer contato com saberes e práticas africanas não são suficientes para provocar no *muleke* outro modo de responder às violências do racismo. Lembro o fato que o próprio menino Ahuna sabia o porquê do seu nome. A questão é: como este contato acontece?

Penso que a ativação destes saberes se dá a partir de modos de existir comunitários não hegemônicos, que nesta pesquisa associo ao quilombo, mas poderia ser o terreiro de candomblé, por exemplo. Compreendendo o quilombo a partir da historiadora Beatriz Nascimento (2018) como:

²⁰Nota-se o mesmo sentido de macaco em casos recentes como: em 2016, em São Gonçalo, Rio de Janeiro, uma professora se referiu a um adolescente negro dizendo: “Você olha para o seu rabo, seu macaco.” Nos últimos anos, nos estádios de futebol, torcedores chamaram jogadores negros de macaco e atiraram bananas em campo. Em 2018, uma marca de roupas multinacional divulgou um anúncio com um menino negro vestindo um casaco escrito *the coolest monkey*, o macaco mais legal da selva. Essa associação do negro ao macaco também aparece em diferentes momentos históricos. Na dissertação “As Conferências Populares da Glória e as discussões do darwinismo na imprensa carioca (1873-1880)” a historiadora Karolina Carula (2007) investigou o modo como a camada letrada e a imprensa carioca do final do século XIX receberam as proposições darwinistas que afirmavam a origem símia do homem. Segundo Carula, em uma passagem do jornal O Apostolo, de 1875, consta que o literato português José Palmella propôs que se trouxessem macacos para a Corte a fim de substituir a mão-de-obra escrava. A autora explica, a partir dos estudos de Léon Poliakov e Celia M. Azevedo, que a proposição de Palmella estaria embasada no pensamento de Edward Tyson (1650-1703), considerado o criador da anatomia comparada, cujas pesquisas serviram de inspiração para os estudos de Charles Darwin. Tyson foi o primeiro a estabelecer uma analogia entre o negro e o macaco considerando ambas criaturas inferiores, portanto, inaptas para civilização. Outro exemplo desse tipo de concepção foi formulado por Georges-Louis Leclerc (1707-1788), mais conhecido como Conde de Buffon. Para esse naturalista francês, “o negro estaria para o homem como o asno para o cavalo, ou antes, se o branco fosse homem, o negro não seria mais homem, seria um animal à parte como o macaco” (BUFFON *apud* POLIAKOV, 1974, p.142). Na Guerra do Paraguai (1864-1870), negros escravizados que foram lutar na guerra acreditando na promessa de liberdade eram chamados de macacos pelo exército paraguaio. A associação do negro ao macaco também está presente nas criações do escritor Monteiro Lobato, “Caçadas de Pedrinho” (1933), que era recomendada nas escolas públicas brasileiras até 2010. Na obra, a única personagem negra, Tia Anástacia, foi comparada pelo personagem principal, o menino Pedrinho, a uma “macaca de carvão”. Na tese “O papel do negro e o negro no papel: representação e representatividade dos afrodescendentes nos quadrinhos brasileiros” (2013), o autor Nobuyoshi Chinen indica que os personagens negros da obra “A Lamparina” de J. Carlos estreado em 1924 e com circulação até a década de 60, se assemelhavam a macacos: “Lamparina tem um aspecto de um animal, com os braços arrastados ao longo do corpo nas proporções de um chimpanzé”(CHINEN, N., 2013, p.124). E conclui a respeito de outras obras com personagens negros que: “mesmo quando não houve intenção de se depreciar o negro ou equipará-lo a animais, são numerosos os casos em que a representação visual exagerada aproximava-o da figura de um macaco, reforçando, uma vez mais o estereótipo e a discriminação”(CHINEN, N., 2013, p.263).

O quilombo é um avanço, é produzir ou reproduzir um momento de paz. Quilombo é um guerreiro quando precisa ser um guerreiro. E também é o recuo se a luta não é necessária. É uma sapiência, uma sabedoria. A continuidade de vida, o ato de criar um momento feliz, mesmo quando o inimigo é poderoso, e mesmo quando ele quer matar você. A resistência. Uma possibilidade nos dias de destruição (NASCIMENTO, B., 2018, p. XX).

A seguir apresento como o Afrobetizar se faz nesta atitude quilombo.

IV-Afrobetizar

Desde que atendi Ahuna, em 2011, passei a querer atuar diretamente com crianças negras. Porém, na favela do Cantagalo, onde eu fui nascida e criada, eu me sentia completamente impotente.

A favela do Cantagalo é uma das mais antigas da cidade, localizada numa das áreas mais nobres da Zona Sul, entre Copacabana e Ipanema. Pelo relato de moradores mais antigos, o local era um reduto de migrantes negros vindos do interior de Minas Gerais e de outras regiões produtoras de café, como o vale do Paraíba.

Toda vez que eu circulava pelos becos da favela do Cantagalo, as crianças expressavam o quanto minha aparência era estranha e o incômodo que sentiam em relação ao meu cabelo. Elas diziam que eu parecia uma bruxa, que meu cabelo era duro, feio, que eu não o penteava. Ciente de que todo esse xingamento era fruto do auto-ódio que fomos levados a sentir em decorrência do racismo, comecei a oferecer meu corpo como um espelho. Pedia para que tocassem meu cabelo, sentissem a textura e o cheiro dele, que o pentssem com o pente de madeira africano que eu levava na bolsa, que fechassem os olhos e apenas ouvissem a música negra que tocava no meu fone de ouvido, que enumerassem as cores da minha roupa, que usassem minhas pulseiras. Eu também mostrava fotos de mulheres e homens negros com outros tipos de cabelos e tons de pele carregando seus filhos nas costas com capulanas.

Na expectativa desses encontros ocasionais, passei a carregar tecidos africanos na bolsa e quando descia a favela de turbante anunciava que ele era minha coroa e que todas elas também poderiam experimentar usá-los. Amarrava os tecidos coloridos em suas cabeças e elas iam demonstrando cada vez mais interesse por esse meu balaio de referências africanas.

Nas descidas e subidas das escadarias do morro, passamos a conversar sobre outros assuntos como as feridas e coceiras que algumas delas tinham no couro cabeludo em decorrência do uso de produtos de alisamento, comentavam sobre a saudade que sentiam do irmão preso, das brigas que presenciavam dentro de casa, dos constantes tiroteios na favela, de como tinha sido o dia na escola, etc. Eu comecei a participar das brincadeiras delas em uma quadra conhecida como Campinho: jogava queimado, pulava elástico, pique-pega, morto-vivo. Porém, neste local, havia um depósito de lixo e entulhos, por isso, constantemente circulavam ratazanas enormes, baratas e outros insetos peçonhentos e o cheiro de lixo era extremamente desagradável.

Nesta mesma época, em 2013, eu estava trabalhando como coordenadora de voluntários no Museu de Favela (MUF). O MUF é um museu territorial singular criado, em 2008, por antigos moradores do Complexo de favelas do Cantagalo, Pavão e Pavãozinho como um exercício de luta comunitária por melhores condições de vida e pelo direito à memória e ao patrimônio.

Compreende-se que o museu é todo o território da favela assim como os modos de vida e as memórias dos moradores. A sede administrativa do MUF ocupa as salas do segundo andar da primeira construção de alvenaria da favela: a paróquia Nossa Senhora de Fátima.

Em março de 2013, solicitei à direção do MUF a concessão de uma sala para realização de encontros semanais com as crianças, pensando também em aproximá-las dos mestres de saberes e fazeres da favela cujo compartilhamento das histórias de vida com as crianças consiste em uma das linhas de atuação do museu. Os diretores me pediram para que eu formulasse um projeto e lhes apresentasse em reunião.

A demanda por um projeto me assustou porque os encontros com as crianças eram feitos de modo espontâneo, mas acatei o pedido porque compreendi que institucionalmente a organização precisava desse tipo de respaldo.

No processo de elaboração do projeto me lembrei da palavra “Afrobetizar” que eu havia escutado durante uma aula da professora Janaína Oliveira no curso de extensão universitária *Brasil e África*, em sala de aula, no Instituto Federal de Educação Ciência e Tecnologia do Rio de Janeiro (IFRJ), em São Gonçalo, em 2011. A professora Janaína comentou sobre a tese de literatura de Fabiana de Lima Peixoto, cujo título é *Afrobetizar: análise das relações étnico-raciais em cinco livros didáticos de literatura para o ensino médio* (2011). Coincidentemente, no mesmo ano, em 2013, conheci Fabiana na casa de candomblé que comecei a frequentar, o *Ilê Omolu e Oxum*. Ela me explicou que o

neologismo “afrobetizar” deriva de múltiplas vozes e identidades. Na nota de rodapé da sua tese, ela informa ainda:

Tomei conhecimento da interessante palavra em uma oficina sobre cultura e história afro-brasileira dirigida a educadores, no Fórum Social Mundial de 2005, realizado na cidade de Porto Alegre. Uma professora de biologia que atuava no interior de São Paulo chamava a sua prática em sala de aula de afrobetização. Infelizmente, como na hora não tinha a intenção de usar a palavra, acabei não anotando o nome da professora. (PEIXOTO, 2011, p. 11).

Afrobetizar foi o nome escolhido para os encontros com as crianças porque se tratava de promover um sistema de escrita dos saberes africanos simbolizado pelo adinkra²¹: *NeaOnnim No Sua A, Ohu* , traduzido para o português como: “Quem não sabe pode saber aprendendo”.

Esta escrita está ancorada no e pelo corpo. O procedimento de aprendizagem se articula com o termo banto *ntanga*, que deriva os verbos escrever e dançar. Ou seja, uma escrita que dança, que movimenta o pensamento, e que também pode ser aproximada do sentido de outro termo banto, de origem kikongo, *dibo*. Segundo o filósofo Renato Noguera, *dibo* designa o dançar e o palavrear, "discursar seria dançar com as palavras, rodopiar com as letras, ou ter molejo com o que se diz para conduzir quem ouve para onde se deseja" (NOGUERA, 2008).²²

A proposta metodológica do Afrobetizar foi descrita pela professora de danças populares do Afrobetizar, Gessica Justino da seguinte maneira:

A proposta metodológica era de que as aulas – ou vivências – não fossem verticalizadas e sim uma produção partilhada de conhecimento respeitando as inteligências múltiplas onde o educador propõe e também permite que a criança traga informações do seu cotidiano e insira na atividade. Essas vivências são preparadas para serem aplicadas de forma progressiva, de forma que seja flexível para essas intervenções. Partiu-se de temas que tem algum elemento da realidade local e este é desdobrado para muitas possibilidades: do funk chegamos no jongo, que levou a rima que ligou ao rap, que descobriu o repente. Do passinho ao frevo, que mixou com movimentações da capoeira... que de repente chega ao mineiro pau e conecta de novo com o passinho. Entre tudo isso o mais importante é que a transmissão dessas manifestações é calcada do contexto histórico pela qual cada uma foi criada e sua aproximação com a vida cotidiana de cada criança. (JUSTINO e ROBERTO, 2014, p.103).²³

²¹ Adinkra é uma forma de escrita – ou comunicação gráfica, da poderosa civilização asante, cujo povo original habitava o território que hoje chamamos de Gana” (NASCIMENTO & GÁ, 2009, p. 18).

²² Disponível em: <http://aiyelujara.blogspot.com/2013/05/o-conceito-de-drible-e-o-drible-do.html>
Acessado em: 20/05/2019.

²³ JUSTINO, Gécica e ROBERTO, Frank Wilson. Afrobetizar – uma possibilidade de ação educativa e fortalecimento da negritude em comunidades. Revista UFG – Ano XV no 15 – dezembro de 2014. Disponível em: [blob:https://www.revistas.ufg.br/5eca9bec-1d21-45db-853a-acca91d25c30](https://www.revistas.ufg.br/5eca9bec-1d21-45db-853a-acca91d25c30) Acessado em: 02/05/2019.

Na apresentação para o colegiado do MUF, propus a realização de encontros semanais, às sextas-feira, de 18h às 21h, e sábados, de 09 às 12h. As atividades seriam: contação de histórias, oficina de alimentação saudável, capoeira angola e danças populares. Elas seriam conduzidas por mim e por amigos meus, todos negros, voluntários. O público-alvo seria todas as crianças da favela e a base de sustentação e os temas discutidos nos encontros estariam correlacionados com a temática racial. Alguns membros do MUF questionaram a proposta de combate ao racismo e também o fato do projeto ser composto apenas por negros. Em tom de reprovação, disseram que eu deveria pensar a favela como uma coletividade, pois segundo eles “todo mundo sofre igual na favela”, “todo mundo que vive lá é pobre: negros e brancos” e que “os professores deveriam ser crias da comunidade”, isto é, nascidos e criados na favela.

Após ouvi-los, disse-lhes que não somos pobres e sim fomos sendo empobrecidos a medida em que deixamos de viver de modo africano, pois até mesmo na condição de escravizados, isto é, tratados como bem semovente, os africanos mantinham uma rede de solidariedade e trocas pautado na confiança intragrupo, possibilitando práticas como o *esusu*,²⁴ compras coletivas de alforria e uma vida com dignidade. Inclusive, esses modos de vida comunitários são constantemente lembrados com um ar de saudosismo nas entrevistas que as escutadoras de memória do MUF recolhem com os moradores mais velhos da favela.

Disse-lhes que a partir de 1837 foram sendo sancionadas leis que garantiam esse horizonte da miséria: a Lei n. 1, de 1837, sobre Instrução Primária no Rio de Janeiro, vetava aos escravos e aos pretos africanos, ainda que livres ou libertos, o acesso à escola primária. Em 1850, o governo promulga a lei de terras, que vetou ao negro a condição de proprietário de terras. Em 1871, a lei do ventre livre condiciona a liberdade do filho da escravizada aos interesses do senhor, pois se o senhor desejasse, ele poderia desfrutar dos serviços do filho “nascido livre” da escravizada até a idade de 21 anos. Em 1885, foi criada a lei do sexagenário, que oferecia a mendicância para os raros negros que alcançavam esta idade e ainda assim deveriam prestar serviço gratuitos por mais três anos para o senhor como forma de indenização, ou seja, permanecer escravizado até a morte. Após a abolição

²⁴De acordo com a Enciclopédia da Diáspora Africana, de Nei Lopes, (2004), o *esusu* consiste em “instituição financeira iorubana, espécie de caixa de pecúlio, vigente entre africanos no Brasil escravista e amplamente utilizada no subsídio à compra de alforrias” (p.264). No livro, *A falsificação da consciência africana- história eurocêntrica, psiquiatria e as políticas da supremacia branca* (2014), o psicólogo afro-americano Amos Wilson, cita o *esusunigeriano*, assim como o *tontine*, um sistema informal de créditos do povo dos Camarões, como organizações econômicas que tornaram possível a reestruturação da dinâmica social africana mesmo no período de escravização e que devem servir de inspiração para produção de autonomia financeira dos africanos no presente. Isso não se confunde com a equivocada invenção de bancos pretos, organizações que obedecem a uma lógica capitalista que não é africana, portanto seguem enriquecendo e atendendo aos interesses de outro povo.

e a Proclamação da República o desemprego causado pela importação de mão de obra branca para atender a industrialização com a República e a preocupação de embranquecer a nação foram algumas das vias que acorrentaram o negro na pobreza.

Reforcei que a grande armadilha que caímos foi a promessa de integração, isto é, a conquista de cidadania. Fomos sendo levados a acreditar que para sermos membros da nação brasileira deveríamos assumir cada vez mais os valores defendidos por um modelo de sociedade capitalista em benefício do grupo privilegiado: os brancos. Assim, cada vez mais fomos sendo tragados pelo imperativo do lucro que estabelece um preço para tudo. E que ao contrário do que muitos dizem não nos exclui, ao contrário determinou um lugar cativo para nossa gente: fomos inseridos na sociedade de classes na condição de pobres e miseráveis.

Ao longo das gerações temos aprendido a pensar e funcionar de modo cada vez mais desafrikanizado: nos afastando do modo de viver pautado no “onde se come um, comem dois” e sendo ajustados ao individualismo selvagem do “farinha pouca, meu pirão primeiro”. Este modo empobrecido de existir que nos mede pelo dinheiro que temos, transforma qualquer atitude de cooperação dentro da favela em objeto de barganha.

Eles foram consentindo com gestos afirmativos de cabeça, mas ainda um pouco desconfiados. Em seguida, pedi para que os diretores do MUF atentassem para a cor dos moradores e o modo como vivem. Pedi que se lembrassem daqueles que estão na condição de maior aperto financeiro, os que moram nas casas em piores condições, os desempregados, os que estão presos, os que estão nas biroscas trôpegos de tão alcoolizados etc. e me dissessem como essas pessoas são. Foram unânimes em dizer: negros. Concordamos que o branco mesmo vivendo no mesmo barraco da favela que o preto dispõe de um passaporte para o acesso das benesses da sociedade capitalista: a aparência. Ele se vê potencialmente em todos os espaços de poder.

Aos poucos, eles concluíram que não era apenas importante, mas necessário pensar junto com as crianças sobre o legado africano, o que é viver em comunidade a partir da perspectiva dos povos negros e que fizéssemos atividades de combate ao racismo. Por fim, eles também concordaram que os condutores dessas atividades fossem negros, de preferência moradores de favela.

Restava apenas uma dúvida: eles pediram para explicar melhor o símbolo do Afrobetizar, o adinkra “Quem não sabe pode saber aprendendo”.

Respondi dizendo que nele estava o próprio gesto de Afrobetizar: uma abertura para aprender. Pois o Afrobetizar não se trata de um projeto pedagógico previamente elaborado

a ser aplicado em crianças da favela, nem um projeto de complementação à escola com aulas de reforço que visam melhorar o desempenho e o índice de aprovação escolar dos alunos negros, nem em complementação escolar pautada na legislação que torna obrigatório o ensino de história da África e cultura negra nas escolas, nem uma série de atividades gratuitas oferecidas pelas organizações não governamentais que chegam na favela prometendo livrar as crianças da criminalidade, ocupando o “tempo-livre” dessas crianças ao mesmo tempo que lucram com sua miséria, nem mais uma instituição moralizante da vida das crianças na favela como os grupos de crianças das diversas igrejas e muito menos se aproximava das atividades culturais desenvolvidas durante aquele período pelos policiais das Unidades de Polícia Pacificadora com interesse em torná-los colaboradores mirins da polícia.

Quem não sabe pode saber aprendendo é um processo de criação e compartilhamento com as crianças de memórias e saberes do povo negro, em especial dos moradores da favela, o que também é uma das principais áreas de atuação do MUF. A palavra dos mais antigos não carrega um passado, mas uma passada, um movimento de quem a saliva e que a passa para os demais de forma cantada e encantada como nos saraus de poesia do MUF, nas entrevistas com as mulheres guerreiras da favela... tudo isso seria acervo para aprendizagem e ensinagem no Afrobetizar.



Ayódele observando uma exposição de fotografias sobre as Casas tela do MUF registradas pelo olhar das crianças do Afrobetizar.

Este processo singular de aprendizagem se conecta com iniciativas como a da criação de uma escola primária particular para meninos pretos e pardos, filhos de

escravizados e de libertos, pelo professor preto Pretextato dos Passos e Silva, em 1856, na cidade do Rio de Janeiro. O objetivo desta escola era ensinar os meninos negros com afeto e sem coação, uma vez que na escola tradicional desde aquela época, meado do século XIX, a criança negra ou não tinha acesso à escola ou nela sofria constantes humilhações.

E também se põe no movimento da escola municipal Eugênia Anna dos Santos, localizada no terreiro de candomblé nagô Ilê Opô Afonjá, em Salvador. No livro *Ilê Axé: Vivências e Invenção Pedagógica - As crianças no Opô Afonjá*, a autora Vanda Machado (2002) explica que a forma como a escola está instituída pelo estado é uma “construtora de vazios” porque incute nas crianças os padrões, valores e estereótipos da sociedade branca. O conhecimento é transmitido em “pacotes” préprogramados sem muita relação com as vivências das crianças negras. Ela, então, levanta o seguinte questionamento: até que ponto elementos da cultura afro-brasileira teriam o potencial de motivar na criança do Ilê Axé Opô Afonjá formas espontâneas de expressão com a perspectiva para formação de conceitos articulados com o conteúdo da pré-escola e sobrevivência do universo cultural destas crianças frente à cultura oficial, que é branca? A autora traz ainda a proposta de criação de uma escola de referência afrodescendente que resgate a “palavra viva” da criança, pois a “palavra, no candomblé, é a forma principal de acesso a qualquer tipo de conhecimento” (MACHADO, 2002, p. 93).

V- Muleke

O horizonte de restituição da soberania existencial também se fará ao longo da tese através da discussão de uma política de nomeação e de memória, pois o processo de escravização africana pelo europeu promoveu o que Sodré nomeia de *semiocídio ontológico*, um afastamento violento do africano da sua possibilidade de se autodeterminar, perpetrado pelos evangelizadores, uma condição para o genocídio físico (SODRÉ, 2017, p. 102).

A colonização era repleta de ritos e dois dos principais foram: o africano deveria dar voltas em torno da árvore do esquecimento antes de embarcar no porão do navio para que esquecesse quem era e antes do desembarque na costa brasileira deveria receber através do batismo um nome cristão. Nome que não fazia sentido algum para o africano. Como na passagem a seguir do romance “Um defeito de Cor”, de Ana Maria Gonçalves:

Desembarcamos do mesmo jeito que subimos a bordo, mas mandaram os homens na frente. Alguns saudaram a terra, saudaram a areia, batendo

com a testa no chão. [...] Nós não víamos a hora de desembarcar também, mas, disseram que antes teríamos que esperar um padre que viria nos batizar, para que não pisássemos em terras do Brasil com a alma pagã. Eu não sabia o que era alma pagã, mas já tinha sido batizada em África, já tinha recebido um nome e não queria trocá-lo, como tinham feito com os homens. Em terras do Brasil, eles tanto deveriam usar os nomes novos, de brancos, como louvar os deuses dos brancos, o que eu me negava a aceitar, pois tinha ouvido os conselhos da minha avó. Ela tinha dito que seria através do meu nome que meus voduns iam me proteger. [...] O escaler que carregava o padre já estava se aproximando do navio[...] antes que algum deles (guardas) conseguisse me deter, pulei no mar. [...] Então me lembrei de Iemanjá e pedi que ela me protegesse, que me levasse até a terra. [...] Ir para a ilha e fugir do padre era exatamente o que eu queria, desembarcar usando o meu nome, o nome que a minha avó e a minha mãe tinham me dado e com o qual me apresentaram aos orixás e aos voduns (GONÇALVES, A. M., 2013,p.62-63).

Esta prática de nomeação sem sentido para o grupo ainda é um dos gestos mais eficazes de desconexão promovidos contra o povo negro. Por isso, adoto o termo *muleke* para me referir ao menino negro, pois é deste modo que os meninos costumam ser tratados pelos moradores nas favelas cariocas. O termo *Muleke* é uma palavra de origem africana das línguas quimbundo e quicongo, praticadas pelos povos banto. Segundo Nei Lopes, em quimbundo, *mu'leke* significa “filho pequeno” ou “garoto” correspondente ao vocábulo quicongo *mu-léeke*, criança, que tem a mesma raiz etimológica de *nléeke*, cujo plural, *mileke*, significa jovem ou irmão mais novo (LOPES, N., 2004, p. 444). Era deste modo que os africanos escravizados chamavam carinhosamente seus filhos.

No período colonial, o termo foi aportuguesado para “moleque” e assumiu um valor negativo. Sendo considerado uma grave ofensa chamar um menino branco de “moleque”.²⁵ Segundo a historiadora Lilia Swcharcz (1987, p. 140-141), “moleque fugido” era o modo de se referir às crianças escravizadas fugidas nos anúncios dos jornais paulistanos do final do século XIX. Esta negatização do termo se insere em uma política de nomeação atrelada ao racismo que historicamente vem definindo o menino negro de vários modos, tais como: *Cria de peito, cria de pé, inocente, filho da escrava, crioulinho, o pardinho, o cabrinha, o mulatinho, escravo em redução, a criança de cor, o negrinho, o preto, o pivete, o menino de rua, o infrator, o bastardo, o trombadinha, o anjinho barroco de cor preta, o aviãozinho do tráfico, o retardado mental, o cupido de ébano, o menor, sementinha do mal etc.*²⁶

²⁵Disponível em: <https://www.dicionarioetimologico.com.br/moleque/>
Acessado em: 23/09/2018.

²⁶No período colonial, por exemplo, *crioulinho* era o filho de africanos escravizados que nasceu no Brasil. O seu preço era sempre maior comparado ao nascido no continente africano porque era considerado pelos senhores menos burro por ter sido introduzido desde nascer à linguagem e às maneiras dos amos. Além disso, era posto pelo senhor em lugar privilegiado na hierarquia que organizava a vida da escravaria (GÓES e FLORENTINO, 2013,p.188); Segundo a historiadora Kátia Mattoso, *o filho da escrava* era considerado um

“O Moleque” também é o nome de um conto do escritor Lima Barreto (1920). Nele, Lima traz a saga de Zeca, “um pretinho de pele de veludo, macia, de acariciar o olhar, com a carapinha sempre aparada pelos cuidados da mão de sua mãe” (BARRETO, 2008, p. 23), que se fantasiou de diabinho para assustar os meninos que o chamaram de negro, moleque e gibi²⁷.

No Rio de Janeiro, em 2003, duas mulheres negras, Rute Sales e Mônica Cunha, cujos filhos cumpriam medida sócio-educativa em diferentes unidades do Departamento Estadual Geral de Ações Sócio-Educativas (DEGASE), indignadas com as violações de direitos que lá ocorriam – sobretudo a violência física - com seus filhos e com os outros adolescentes, criaram O MOLEQUE – Movimento de Mães pela garantia dos direitos dos adolescentes do Sistema Sócio-Educativo. Este movimento vem, desde então, lutando para garantir os direitos desses jovens exigindo o cumprimento do que é disposto no Estatuto da Criança e do Adolescente (OLIVEIRA, Q. B., 2008).²⁸

Já o uso do termo menino negro para se referir ao *muleke* se fará na tensão entre dois sentidos de negro apresentados a seguir:

Para o psicólogo norte americano Na'im Akbar (2004), em *The creation of the negro (necro)*, o termo negro deriva do radical grego *necro* e se refere à morte, a uma pessoa morta mentalmente, socialmente e culturalmente (AKBAR, 2004, p. 100). Pois, o africano, ao ser afastado da concepção africana de pessoa e povo e submetido aos modos de vida ocidentais, foi perdendo a capacidade de ser sujeito acional passando apenas a reagir às determinações do homem branco que o tornaram autodestrutivo, manipulável e condicionável (AKBAR, 2004, p. 102).

O escritor negro norte-americano, James Baldwin (1967), no belo texto *Meu cárcere estremeceu: carta a meu sobrinho por ocasião do centésimo aniversário da emancipação*, faz uma carta a seu sobrinho James orientando-o a respeito das dificuldades

escravo em redução, isto é, diferente do escravo adulto apenas pelo tamanho e força. (MATTOSO, K., 1996, p.90) Já *cupidos de ébano* foi a forma como um viajante expressou a admiração dos senhores diante das cambalhotas de negrinhos brincando com cachorros de grande porte. (MATTOSO, K., 1996, p.81); *Cria de peito e cria de pé* eram termos usados na comercialização de crianças africanas escravizadas; *Inocente* era como escreviam os padres nos livros de batismo (GOÊS e FLORENTINO, 2013, p.182); Por volta dos 12 anos, meninos e meninas começavam a trazer a profissão por sobrenome: *Chico Roça, João Pastor, Ana Mucama* (GOÊS e FLORENTINO, 2013, p.184).

²⁷De acordo com Nobuyoshi Chinen, na tese de doutorado O PAPEL DO NEGRO E O NEGRO NO PAPEL: Representação e representatividade (2013), o termo “gibi”, que se tornou sinônimo de revista em quadrinhos no Brasil, no sentido original significa menino ou moleque negro, definição consignada em dicionários como o Aurélio e o Houaiss (2013, p.103).

²⁸OLIVEIRA, Queiti Batista M. Movimento Moleque: re-existências na luta pelos direitos humanos no DEGASE/ RJ. Dissertação de mestrado. Programa de Pós Graduação em Políticas Públicas e Formação Humana, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2008. Disponível em: http://www.ppfh.com.br/wp-content/uploads/2014/01/D_queitidissert.pdf
Acessado em: 12/05/2019.

de ser negro em um país racista. Baldwin pede que James nunca se esqueça que ele “só poderá ser destruído se realmente crer no que o mundo dos brancos chama depreciativamente de negro” (BALDWIN, 1967, p. 22).

Outro sentido de negro foi apresentado pelo filósofo brasileiro Renato Nogueira (2012), no artigo *Denegrindo a educação: um ensaio filosófico para uma pedagogia da pluriversidade*. Nele, o autor apresenta um sentido de negro atrelado ao mundo dos sonhos, território de revitalização da existência, conforme interpretação do mito egípcio da deusa Nut e dos estudos desenvolvidos por Clyde W. Ford (1999), no livro *O herói com rosto africano*. Segundo Nogueira (2012):

Nut é a deusa do céu e Geb, deus da terra. Enquanto esta é masculina, o céu é feminino. O céu é fecundado pela terra para que possa dar luz às primeiras deusas e primeiros deuses e o mundo seguir seu curso. Pois bem, o céu tem uma rotina importante que deve ser acompanhada pelos seres humanos. Nut engole o sol todos os dias no crepúsculo sobre as montanhas do oeste e dá luz na aurora. A terra é negra e o sol precisa da negrura do ventre de Nut para ser revitalizado e renascer no dia que virá. Num direto espelhamento da ação contínua de Nut de engolir e parir o sol, o hábito humano deve ser sonhar, dormir tem o sentido de enegrecer, isto é, acolher o sol ou simplesmente, viver no mundo dos sonhos. Num registro, negro, negra, preta, preto e escuridão são sinônimos de lugar que revitaliza, fertilizante, fértil, de criação e renovação. Em outro, negro, negra, preta, preto e escuridão são sinônimos de sonho. (2012, p. 66)

Outro ponto importante é estranhar e desnaturalizar a organização e hierarquização social do Ocidente fundamentada no corpo e no gênero e se aproximar de um marcador social presente em culturas africanas tanto no continente quanto na diáspora: a primazia do mais velho.

Segundo a epistemóloga nigeriana Oyèronké Oyěwùmí²⁹, antes da infusão das categorias ocidentais, as hierarquias entre as pessoas dos povos de Oyó, na Nigéria, eram expressas pela senioridade. Esta senioridade como organizador da dinâmica social é sempre relacional, mutável e transitória. A partir desta diferenciação Oyěwùmí problematiza a imposição dos valores ocidentais, principalmente do discurso feminista, para pensar a condição social da mulher africana e afirma que na sociedade iorubá antes da chegada do colonizador:

As categorias sociais "homem" e "mulher" eram inexistentes e, portanto, nenhum sistema de gênero ocorreu. De qualquer forma, **o princípio básico da organização social era a antiguidade**, definida pela idade

²⁹Um dos primeiros trabalhos em psicologia a apresentar a produção de Oyeronke Oyewumino Brasil foi o livro *O sortilégio da cor: identidade, raça e gênero no Brasil* (2003) de Elisa Larkin Nascimento, baseado na sua tese de doutorado no Instituto de Psicologia Social da Universidade de São Paulo. de Oyewumi (1997).

relativa. As categorias sociais “mulher” e “homem” são construções sociais derivadas do suposto ocidental segundo o qual “os corpos físicos são corpos sociais”. [...] O gênero se constrói socialmente e está atado à história e à cultura. (Oyèwùmí, 2017, p. 84, negrito meu)

A comprovação da inexistência desta categoria é reforçada pela análise dos termos *obìnrin* e *òkùnrin* traduzidos erroneamente como mulher e homem nas produções científicas que interpretam o reino de Oyó a partir dos valores civilizatórios ocidentais. O sufixo *rin* sugere uma humanidade comum e *obìn* e *òkùn* definem variações anatômicas. Contudo, a autora sinaliza que:

Nem *òkùnrin* é uma categoria de privilégio, nem é categorizado em relação a *obìnrin*, nem tem conotações negativas de subordinação ou impotência e, acima de tudo, não constitui por si só nenhuma classificação social. Mais uma razão pela qual *òkùnrin* e *obìnrin* não podem ser traduzidos para as palavras em inglês "male" e "female" é que tais categorias Yorùbá se aplicam apenas a adultos, e normalmente não são usadas para **òmòdé (meninas e meninos)** ou *eranko* (animais). (Oyèwùmí, 2017, p. 85)

A autora defende que desde Platão o corpo vem sendo aprisionado à uma bio-lógica que reduz os sentidos ao imperativo do olhar, um regime da cosmovisão. Este paradigma ocidental se impõe como universal e escamoteia outras possibilidades de existência presentes em culturas como a yorubá onde o universo é tomado como multilógico e a dinâmica de relacionamento e apreensão do mundo pelo homem é tradicionalmente multisensorial com certa prevalência do sentido da audição, que ela nomeia de *cosmosensação*.

Como alinhar a escrita a esta dimensão da *cosmosensação*?

Escrever com a disposição do *muleke* quando corre entre becos na favela, salta lajes, faz do corpo sua maquinaria de alcance do céu – o braço que puxa a rabiola e agarra a pipa avoadada - um troféu cuja alegria é fazer dele um artefato-brinquedo a ser novamente lançado pelos ares. O processo de preparação passa por um moer de vidros que é misturado com a cola do material escolar fazendo um cerol fininho; o carretel de linha precisa ser desenrolado e a linha é posta esticadinha de ponta a ponta, agora é só vir envolvendo a linha com a mão repleta de cerol. Nesse deslizar, sangram os dedos e a palma da mão do *muleke*. Amarra-se a rabiola e pronto. Agora é só empinar a pipa e brincar de fazer dribles nos cruzos celestiais.



Época de pipa nalaje do MUF/ Afrobetizar, 2016

De vez em quando, também aparecerá neste trabalho movimentos de escrita como o do menino com os pés para trás e que anda para frente confundindo os que tentam capturá-lo para deslocar o *pênsamento* do solo colonialista da língua portuguesa, abrindo horizonte para fazer escapar a palavra: o Curupira. Curupira ou "currupira" procedem do tupi *kuru'pir*, procedem de *curu*, contração de *corumi*, "menino", e *pira*, "corpo", significando, então, "corpo de menino". Assim, as tradicionais notas de rodapé assumirão o formato de notas de "rodar o pé" imprimindo um movimento-Curupira no pensamento.

Em diversos momentos, a escrita ganhará a forma de contos como um modo de resistir à dureza da escrita acadêmica e de aproximar o leitor da sutileza do dizer através dos provérbios, *itans*, cantigas, *orikis* e rezas presentes nas manifestações culturais africanas, convidando-o para pensar pela via da *cosmosensação*.

Nesta pesquisa, serão considerados os encontros do Afrobetizar que aconteceram entre março de 2016 e março de 2017. Neste período, 42 crianças frequentavam os encontros, sendo 18 meninos e 24 meninas, e seis adultos conduziam as atividades: uma professora de dança, um professor de capoeira angola, uma estagiária de psicologia, um mestre de alimentação viva, uma pedagoga e eu. Neste período, foram realizados encontros semanais, às sextas-feiras, de 18h às 21h, e aos sábados, de 10h às 12h. As crianças tinham entre 05 e 12 anos de idade e eram divididas em três segmentos: de 5 a 7 anos; de 7 a 10 anos; e de 10 a 12 anos. Essa divisão não era rígida. Na maioria das vezes, os encontros contavam com a presença do irmão mais novo que estava sob os cuidados do mais velho e até mesmo da Belezinha, a cadela de um deles...



Encontro do Afrobetizar com a presença da cadela Belezinha

As atividades que aconteceram neste período foram: contação de histórias, dança popular, capoeira angola, alimentação africana, aula de libras, passeios a museus, teatros, cinema, praia e circuito de visitação aos moradores na própria favela. Os meninos, que iremos considerar para efeitos desta pesquisa, eram dez, na faixa etária dos 10 a 12 anos de idade.

VI- Organização da tese

No capítulo 1-*Como pensar o menino negro na psicologia?*, faço uma análise da relação da psicologia brasileira com o negro, em especial o menino negro, e as condições de possibilidade desta escrita. A metodologia de pesquisa, assim como a fundamentação teórica, que geralmente são apresentados na introdução, se desdobraram neste capítulo porque surgem como efeitos das lutas que foram travadas na academia para poder pensar o menino negro e problematizar o racismo a partir da Psicologia Preta.

No capítulo 2-*África, uma civilização criança-cêntrica*, apresento conceitos chaves para pensar a filosofia africana, tais como: *ma'at*, ancestralidade e espiritualidade que servirão de base para a análise dos modos de vida domuleke que será feita no capítulo 3. Ênfase as dimensões da corporeidade, do ser e da criança africana, do ritual e da comunidade presentes neste sistema de pensamento.

No capítulo 3- *Sankofa nos dias dedestruição* apresento o conceito de *maafa* e o correlaciono com a política de destruição do *muleke* através dos seguintes registros: a matança e o encarceramento da juventude negra, a interrupção de práticas culturais da

comunidade, o sofrimento de mulheres negras para manterem seus filhos vivos, o distanciamento entre as crianças e os mais velhos da favela, a deseducação do menino negro. E ainda apresento as práticas de memória *Sankofa* que experimentamos nas atividades com os *mulekes* no Afrobetizar como: o salão Crespo e Belo, a contação de histórias, o jongo, as batalhas de rimas, experiências pautadas no regime *dacosmosensação* (OYEWUMI, 2017), isto é, modos de sentir o mundo em uma perspectiva africana, um movimento de volta à terra da memória, uma possibilidade em dias de destruição. Há uma mudança de ritmo de escrita neste capítulo. Ele será contínuo, sem subcapítulos, sem pausas. A intenção deste movimento ininterrupto na escrita será apresentada na passagem do capítulo 2 para o 3.

CAPÍTULO 1- COMO PENSAR O MENINO NEGRO NA PSICOLOGIA?

1- COMO PENSAR O MENINO NEGRO NA PSICOLOGIA?

Em 2017, fiz uma pesquisa no banco de produções do Programa de Pós Graduação em Psicologia na Universidade Federal Fluminense (UFF), a fim de observar a incidência dos termos: “negro”, “racismo” e “branco”. No site do programa consta a seguinte informação:

Esclarecemos que TODAS as Dissertações e Teses publicadas, anualmente por este Programa de Pós-Graduação em Psicologia/UFF podem ser consultadas, na íntegra, na Biblioteca Central do Campus Gragoatá – UFF – Niterói/RJ. Contudo as versões completas DIGITAIS dessas Dissertações/Teses só passaram a ser publicizadas neste site a partir de 2006. Quanto à produção dos anos anteriores, período de 1999 a 2005, apenas os RESUMOS foram publicizados nesta base.³⁰

A base de dados do Programa é composta por 500 arquivos entre teses, dissertações e produção de artigos pelos docentes. O site dispõe de um dispositivo de busca que permite localizar palavras nos resumos. Constatei que nos resumos dos 500 documentos disponíveis há apenas três ocorrências da palavra negro³¹, apenas quatro ocorrências da palavra racismo³² e não há ocorrência da palavra “branco”. O fato de não constar nos resumos indica que estas produções não traziam o racismo antinegro como uma problemática central, ainda que estes termos possam ter aparecido no corpo do texto.

Este baixo índice também está presente em outros departamentos de Psicologia, como indica o artigo *A Psicologia da Universidade de São Paulo e as relações raciais: perspectivas emergente*, feito pelas pesquisadoras Lia Vainer Schucman, Sylvia da Silveira Nunes e Eliane Silvia Costa, sobre a incidência do tema raça e racismo na produção acadêmica do Instituto de Psicologia da USP (IPUSP). As autoras fizeram uma análise das

³⁰ Disponível em: <http://slab.sites.uff.br/producao/> Acessado em: 12/04/2018

³¹ Encontradas em: 1) *A Arte-Luta da Capoeira Angola e Práticas Libertárias*/ Autor: João da Mata Rosa Cesse Neto (Tese de Doutorado, 2014); 2) *A invenção da inclusão: uma aposta ética nos estudos da deficiência*/ Autora: Juliana Marina Oliveira de Souza (Dissertação, 2016); 3) *O Negro na Sala de Aula - Descolonizando Olhares: Que Lugar Para a Diferença?*/ Autora: Damiana de Oliveira (Dissertação, 2007).

Disponíveis em: <http://slab.sites.uff.br/producao/> Acessado em: 12/04/2018

³² Encontradas em: 1) *A Produção do ‘problema da Droga’ Como Caso de Polícia E saúde Pública*/ Autora: Priscila Cravo Vianna. (Dissertação, 2009) 2) *Comunidade Popular, População Negra, Clínica e Política: Um Outro Olhar*/ Autora: Andréa Moreira Chagas (Dissertação, 2010); 3) *Considerações Sobre Racismo e Subjetividade: Problematizando Práticas / desnaturalizando sujeitos e Lugares*/Autor: Maria da Conceição Nascimento. (Dissertação, 2005); 4) *Doentes Negligenciados e Racismo de Estado: quem São Estes a Quem Ousamos Chamar De tuberculosos?*/Autora: Paula de Melo Ribeiro(Dissertação, 2008) Disponíveis em: <http://slab.sites.uff.br/producao/> Acessado em: 12/04/2018 Noto que em 2 das 4 ocorrências do termo “racismo”, a palavra estava associada ao conceito de “racismo de estado” de Michel Foucault, não necessariamente se referindo ao racismo antinegro.

teses e dissertações produzidas no IPUSP entre 1970 e 2012 e que utilizaram essas categorias para compreensão de fenômenos subjetivos, sociais e políticos. Elas verificaram que dos 2916 trabalhos publicados entre 1970 a 2012, apenas 15 falam sobre raça e racismo (SCHUCMAN, NUNES & COSTA, 2017).

Na pesquisa de mestrado *Psicologia, raça e racismo: uma reflexão sobre a produção acadêmica brasileira (2001-2012)*, a autora Roberta Maria Federico (2014) realizou um levantamento sistemático em bases de dados acadêmicos, recenseando artigos, teses, dissertações e livros, publicados entre 2001 e 2012. Como resultado final, encontrou apenas 25 teses, 42 dissertações, 16 artigos e 16 livros.

Em dezembro de 2018, realizei junto com Nathália Nascimento (Ayana Sisi) um levantamento nas principais plataformas de pesquisa acadêmica com os termos “menino negro” AND “psicologia” e pudemos verificar a escassa produção de pesquisas em psicologia sobre o menino negro. No Scielo, Portal da CAPES, Biblioteca Virtual em Saúde Psi Brasil, Catálogo Minerva, Portal de Periódicos da Universidade Federal do Rio de Janeiro³³ não constam registros. Na Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações (BDTD) consta um trabalho realizado na Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo (USP) a respeito do menino negro na área da educação, que dialoga com conteúdos da psicologia social. Na Base de dados da USP, encontrei três registros: 1 tese de doutorado na área de educação com concentração em psicologia e 2 trabalhos na área da psicologia, sendo uma tese e uma dissertação.³⁴

O que estes dados anunciam?

De modo precipitado, diria que estes dados indicam o silêncio e a omissão da psicologia a respeito da condição do negro e dos efeitos do racismo antinegro na subjetividade da população brasileira. Esta suposta ausência passou a ser insistentemente

³³Sites pesquisados:

(<http://www.scielo.org/php/index.php?lang=pt>);

(<http://www.periodicos.capes.gov.br>);

(<http://www.bvpsi.org.br/php/index.php>);

(<http://pesquisa.bvsalud.org/portal/resource/pt/lil-128122>);

(<https://minerva.ufrj.br/F?RN=478929093>);

(<https://revistas.ufrj.br/>).

Acessados em: 12/12/2018.

³⁴Pesquisa de doutorado em Educação na Universidade de São Paulo de Denise Conceição das Graças Ziviani: A inclusão e a diferença - Estudo dos processos de exclusão e inclusão de crianças e adolescentes negros através da alfabetização no contexto da Escola Plural (USP, 2010); Dissertação de mestrado em Psicologia: A trajetória escolar de crianças adotadas: A perspectiva de pais e professores (USP, 2011) de Letícia Fonseca Reis Ferreira de Castro; A tese de doutorado de Wellington Gustavo Pereira: Entender e construir representações do negro brasileiro em parceria com adolescentes (USP, 2016), foi realizada no Departamento de Educação, mas tem concentração na área de psicologia e educação; A tese de doutorado de Fernanda Araujo Cabral: Investigação do potencial de desenvolvimento do preconceito em crianças pequenas (USP, 2016).

denunciada a partir da entrada de estudantes negros no ensino superior através da política afirmativa de cotas raciais.

Em 2004, eu ingressei por cotas raciais no curso de psicologia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), que foi a primeira universidade do país a adotar uma política de ações afirmativas no Ensino Superior³⁵. Ao longo de toda a graduação não lembro de nenhuma aula, palestra, encontro, seminário, debate proposto ou apoiado pelo Departamento de Psicologia sobre o racismo antinegro no Brasil. Ao contrário, muitos diziam que nós, os alunos cotistas, diminuiríamos a qualidade do ensino público superior e que não merecíamos estar ali ocupando aquelas vagas etc.³⁶

Neste ambiente marcado por hostilidades, passei a frequentar, ainda que com certa desconfiança, os encontros do coletivo de estudantes negros Denegrir. A desconfiança que senti decorria da fama que eles ganharam na UERJ: eram tidos como radicais, racistas contra os brancos, separatistas etc. De fato, para quem, como eu, ainda não conhecia nenhuma produção sobre o racismo e nunca tinha participado de um encontro promovido por eles era comum considerar os integrantes do Denegrir réplicas caricatas de negros norte americanos. Ser visto como alguém que frequenta o Denegrir poderia não ser muito bem compreendido em termos acadêmicos, por isso eu ia esporadicamente na sala 9.061 do nono andar, nomeada de sala Abdias Nascimento. Segundo nota pública expedida pelo DENEGRIR:

O coletivo de estudantes negr@s da UERJ foi batizado com o nome DENEGRIR com o propósito de denunciar a discriminação e o racismo contido na nossa sociedade, inclusive na utilização de palavras. O verbo que inicialmente significava tornar negro, escurecer adquiriu sentido negativo de ofender, macular. Tornar-se negro, escurecer ou enegrecer para o nosso grupo e para o conjunto da população negra, é e sempre será positivo.

A utilização da língua denota a dominação cultural da hegemonia branca racista sobre e contra a população negra, expressa na dicotomização ocidental. Como verificado na polarização do que é branco/ claro com a luz/ paz e do que é negro/ escuro com as

³⁵ As ações afirmativas chegaram à UERJ na forma de cotas através das leis estaduais nº 3.524, de 28 de dezembro de 2000 e 3.708, de 9 de novembro de 2001 e seus respectivos decretos regulamentadores, que criaram as reservas de vagas voltadas aos alunos provenientes das escolas públicas e negros, respectivamente. Contudo, esta política de reparação à situação histórica de massacre do povo negro neste país atualmente está sendo ameaçada pelo projeto de lei nº 470/2019 do deputado Rodrigo Amorim que pretende extinguir as cotas para negros, alegando que essa medida “cria um terrível precedente que é a possibilidade de discriminação social para atingir objetivos políticos [...] As cotas definidas pela cor da pele do indivíduo corrompem as Universidades onde são aplicadas, aniquilando o valor do mérito acadêmico e criando pressões sem fim para discriminar as pessoas por sua “raça” em todos os níveis de ensino, do fundamental à universidade.”

³⁶ Para maiores informações consultar: VALENTIM, Daniele. *Ex-alunos negros cotistas da Uerj: os desacreditados e o sucesso acadêmico*. Tese de doutorado em Educação, PUC-RJ, 2012. Disponível em: http://www2.dbd.puc-rio.br/pergamum/tesesabertas/0811292_2012_pretextual.pdf
Acessado em: 12/03/2019

trevas/ guerra. Essa tese pode ser facilmente explicitada com exemplos como as expressões: “fome negra” e “episódio negro”.

O negro apresentado de forma heroica, positiva ou bela não existe no conteúdo curricular, na mídia, nos livros, nas histórias infantis. O que faz com que a criança comece a negar desde cedo sua identidade negra. Atitude previsível uma vez que ser belo, bom, sem máculas, positivo é apresentado a ela como correspondente a ser branco.

O DENEGRIR pretende somar-se à luta que apagará o contexto pejorativo empregado em palavras ou expressões que remetam a negras e negros, reconstruir a língua de maneira a eliminar as discriminações nela contida e, reorientar a cognição imposta pela linguagem ocidental, construindo uma pauta política para além da diáspora e a partir de uma orientação Afrocentrada, com vistas às complementações e adesões que somem e possibilitem uma visão de mundo sob a lente de uma Cosmologia Africana, ou seja, não dicotômica, mas complementar e agregadora.

Para nós Denegrir e ser denegrido são motivos de felicidade, orgulho e posicionamento político.

É importante afirmar que o Denegrir sempre manteve uma relação de distanciamento estratégico com as demais instâncias da universidade. As atividades realizadas são direcionadas para o povo negro tanto na dimensão de sobrevivência dentro da academia quanto para o fortalecimento da convivência entre negros. Na sala Abdias Nascimento, eu recebi uma intensa formação a respeito do racismo antinegro, principalmente nos encontros do grupo de estudo chamado *Tornar-se negro*. Foi neste espaço que eu conheci a obra *Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro* da psicanalista Neusa Santos Sousa (1983), que jamais foi mencionada nas incontáveis aulas de psicanálise da graduação, e também aprendi sobre o genocídio do negro neste país, como denunciou o professor Abdias Nascimento (2017).

Considero que este processo de formação no DENEGRIR foi decisivo para que, na minha monografia³⁷ de graduação, eu propusesse analisar o extermínio da juventude negra e problematizasse o silêncio da psicologia sobre este tema.

A leitura do racismo se deu a partir do pensamento de Michel Foucault³⁸ a respeito do racismo de estado, apresentado por ele como um mecanismo fundamental da tecnologia

³⁷ ANDRADE, Vanessa M. *Pelo fim do auto de resistência, em defesa da prática de auto-resistência dos negros* (Monografia de graduação em Psicologia, UERJ, 2009).

³⁸ Ainda que não tenha dirigido sua análise a respeito do racismo especificamente para a problemática do negro, Michel Foucault tem sido um importante intercessor na discussão sobre o racismo antinegro no Brasil. Seja diretamente com a pesquisa de doutorado desenvolvida por Aparecida Sueli Carneiro que propôs o conceito de *dispositivo da racialidade* na tese: *A construção do outro como não ser como fundamento do ser* (2005) e ou nos “bastidores do pensamento” como afirmou Wanderson Flor do Nascimento a respeito da presença de Foucault na sua pesquisa de doutorado em filosofia *Por uma vida descolonizada: diálogos entre bioética de intervenção e os estudos sobre a colonialidade* (2010). Ao longo desta pesquisa, obtive informações pontuais a respeito da relação de Michel Foucault com o Partido dos Panteras Negras, importante movimento de luta contra o racismo nos Estados Unidos na década de 60/70. Ele, Foucault, junto com Daniel

de poder biopolítica, que "em nome de uma urgência biológica e histórica, justificava os racismos oficiais, então iminentes. E os fundamentava como 'verdade' " (FOUCAULT, 2017, p.60). Através do racismo “São mortos legitimamente aqueles que constituem uma espécie de perigo biológico para os outros” (FOUCAULT, 2017, p.148)

No parecer final desta monografia, em 2009, a avaliadora Maria da Conceição Nascimento, pioneira na discussão de psicologia e racismo no Conselho Regional de Psicologia do Rio de Janeiro, e, atualmente, colega no programa de pósgraduação em Psicologia da Universidade Federal Fluminense (UFF) fez a seguinte consideração:

"Acredito que em trabalhos posteriores Vanessa vai conseguir situar melhor a psicologia dentro no contexto de uma sociedade racista como a brasileira, afinal seu trabalho dá margem a várias investigações e talvez se possa acrescentar à pergunta “o que a psicologia tem a ver com isso?” questões como: Por que a psicologia brasileira ainda não se implicou com isso? Por que a psicologia brasileira ainda não enfrentou os pressupostos racialistas - base de sustentação das interpretações lombrosianas ainda presentes em laudos “psi”? Não seriam os efeitos do racismo na subjetividade um dos campos de estudo da psicologia, desde que ela reconheça que o racismo atravessa as nossas relações? Até que ponto a prática dos psicólogos contribui para a afirmação da vida ou naturalizam e reforçam as iniquidades?"

De fato, a formação em psicologia que recebi não problematizou o racismo antinegro, porém me aproximou do pensamento da diferença, das produções de Gilles Deleuze, Félix Guattari e, principalmente, Michel Foucault. Essas me possibilitaram questionar a própria psicologia, desnaturalizar suas práticas, pensar as engrenagens que a compõem e que ela movimenta enquanto “fábrica de interiores” (BAPTISTA, 2000). Aprendi a pensar como os psicólogos são incitados a atuar como “guardiães da ordem” (COIMBRA, 1995) e também a compreender que “o homem” aos moldes ocidentais é uma invenção recente da civilização europeia (FOUCAULT, 2007). A condição de possibilidade

Defert e Catharine von Bulow assinaram uma carta nomeada de *The MaskedAssassination*(1971)em protesto pelo assassinato do membro dos Panteras Negras,George Jackson. A carta foi publicada em um panfleto do Grupo de Informações sobre as Prisões (GIP) chamado “O assassinato de George Jackson”, em 10 de novembro de1971 e pode ser encontrada em: "The MaskedAssassination." Reprinted in *Warfare in the American Homeland: Prison and Policing in a Penal Democracy*. EditedbyJoy James. Durham: Duke University Press, 2007. Outra fonte importante é o artigo *Foucault andthe Black Panthers*(2007)de Brady T. Heiner, no qual o autor propõe que a mudança na teoria foucaultiana sobre a analítica do poder de um arqueologia para uma genealogia crítica foi decisivamente influenciada pelo contato de Foucault com o racismo antinegro e a divisão de classes norte americana a partir da filosofia e dos documentos do Partido dos Panteras Negras, principalmente os produzidos por Huey Newton, Bobby Seale, EldridgeCleaver, George Jackson e Angela Y. Davis no período de 1966-1972. vide: Heiner, Brady Thomas (2007) 'Foucault andthe Black Panthers ', *City*, 11:3, 313 - 356 Disponível em: https://www.academia.edu/10352585/Foucault_and_the_Black_Panthers_2007?auto=download
Acessado em: 16/05/2019.

para a emergência deste homem foi uma série de práticas, discursivas e não discursivas, que adquiriram estatuto de verdade e determinavam aquele(s) considerados o(s) não-humano(s). Portanto, a produção da anormalidade, deste não-humano, assim como o seu contínuo assujeitamento são funções competentemente desempenhadas pela psicologia e pelos demais saberes psi.

A partir desse pensamento crítico, seria estranho eu continuar pensando que a psicologia brasileira silenciou sobre o negro. Vide o texto *A Psicologia e o Discurso Racial sobre o Negro: do “Objeto da Ciência” ao Sujeito Político*³⁹, onde Schucman e Martins (2017) condensaram os posicionamentos da Psicologia brasileira no que se refere às relações raciais desde as produções de Nina Rodrigues⁴⁰. Porém, o que quero fazer notar é a relação desses saberes psi, em especial da psicologia, com o negro, no Brasil, não apenas nesta via inaugurada por Nina Rodrigues, mas problematizar se há psicologia, no Brasil, sem o negro.

Afinal, quem foram os considerados retardados nos testes de inteligência, os avaliados como perigosos, a maioria dos que foram internados nos hospícios e colônias, os dotados de cérebros de homicida, os ditos pobres, o menor, o pivete, o subalternizado, o preso, o traficante?

Seja 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. Isso significa dizer que ela atuou diretamente na produção do que é compreendido como o negro na sociedade brasileira através dos seus laudos, pareceres, avaliações, pesquisas, diagnósticos etc. Arriscaria dizer que esta objetificação do negro é uma das principais condições de existência da psicologia brasileira. Pois, conforme indica Nikolas Rose:

³⁹Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/pcp/v37nspe/1414-9893-pcp-37-spe1-0172.pdf> Acessado em: 06/05/2019

⁴⁰Raimundo Nina Rodrigues (1862- 1906), médico maranhense, negro não declarado, professor da Faculdade de Medicina da Bahia, considerado o fundador da antropologia brasileira, um dos maiores defensores da inferioridade dos negros, principalmente dos mestiços. Baseado na criminologia positivista italiana, principalmente na obra de Cesare Lombroso, afirmou a relação entre a raça negra e criminalidade. Para maiores informações, sugiro consultar: GÓES, Luciano. *A “tradução” de Lombroso na obra de Nina Rodrigues*. Rio de Janeiro: Ed. Revan, 2016. Outro tópico de pesquisa de Nina Rodrigues foi a chamada religiosidade negra. Além disso, ele é um dos primeiros autores a escrever sobre os quilombos, as línguas africanas faladas no Brasil, a revolta dos Malês, em 1835, em Salvador e o retorno de negros para África, os chamados Agudás. Além de Nina Rodrigues, destaco as produções de Henrique de Brito Belford Roxo (1877-1969), psiquiatra, professor catedrático de medicina que foi diretor do pavilhão de observações do Hospital Nacional de Alienados no Rio de Janeiro. Roxo qualificava os negros como inferiores e retardatários. Para maiores informações sugiro consultar: LOBO, Lília. F. *Os infames da história: a instituição das deficiências no Brasil*. 1997. Tese (Doutorado) Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1997.

A psicologia, inicialmente, tomou forma não como uma disciplina ou uma área profissional, mas como uma cadeia de pretensões de conhecimento sobre pessoas, individual e coletivamente, que permitiria que elas fossem melhor administradas. [...] os vetores do desenvolvimento da psicologia não foram do normal para o anormal, mas fizeram o caminho inverso: um conhecimento da normalidade, e das normas da normalidade derivado de um interesse na anormalidade. Por exemplo, a ideia de inteligência, que seria um foco da psicologia durante a primeira metade do século XX, surgiu e esforços para identificar os indivíduos de reduzida capacidade mental e encaminhá-los para as instituições apropriadas, escolas ou colônias especiais. O mesmo pode ser dito da personalidade e de quase todos os “conceitos-chave” da psicologia. (ROSE, 2008, p. 156).

Penso que esta produção do negro se ajusta ao que o sociólogo Alberto Guerreiro Ramos (1995), chamou de “negro tema”, pois

Como tema, o negro tem sido, entre nós, objeto de escarpelação perpetrada por literatos e pelos chamados “antropólogos” e “sociólogos”. O negro-tema é uma coisa examinada, olhada, vista, ora como ser mumificado, ora como ser curioso, ou de qualquer modo como um risco, um traço da realidade nacional que chama a atenção (RAMOS, 1995, p. 215).

1.1-E o branco? Onde ele aparece na psicologia?

A partir desses estatutos conferidos ao negro, diria que o branco é produzido como o não louco, o não pobre, o não perigoso, o não traficante, o não retardado, o não doente, o não vulgar. Um acúmulo de negações que o fazem aparecer como o cidadão de bem, o inteligente, o defensor da paz, em suma, o normal.

É possível compreender, ainda, essa “exclusão inclusiva” do negro e mais do que isso este estatuto de normalidade do branco a partir da definição de racismo e rostidade proposta por Gilles Deleuze e Felix Guattari (1980).

Deleuze e Guattari (1980) explicam no platô Ano Zero - a Rostidade, do livro Mil Platôs, que o homem branco não suporta a alteridade, o outro. O estrangeiro só existe em sociedades que os autores nomeiam de primitivas, como as africanas e indígenas (p. 218). Por isso, em épocas diversas, determinadas formações sociais características deste homem branco europeu promoveram através de agenciamentos de poder despóticos e autoritários um desmoronamento generalizado e um esmagamento das semióticas dessas sociedades que são caracterizadas pela polivocidade, multidimensionalidade e corporeidade.

A política imperialista branca buscou suprimir os extratos orgânicos-corporais por onde passavam essas semióticas e, simultaneamente, ativou a chamada máquina abstrata de

rostidade que produz e impõe como substância de expressão exclusiva o sistema muro branco-buraco negro: o rosto. O rosto não se confunde com a cabeça, mas com a possibilidade de dissociar a cabeça do corpo através da desterritorialização do corpo por onde passavam estas semióticas, seguida de um reterritorialização sob a forma de única substância de expressão: O rosto.

O rosto é uma política de imposição da semiótica do homem branco moderno, que é a mesma do capitalismo, sobre as outras formas de expressão.

A função da máquina abstrata de rostidade é ordenar normalidades e detectar desvianças deste rosto padrão, delimitando um campo que neutraliza antecipadamente qualquer exterioridade. Em um segundo movimento, procedendo por biunivocização do significante e binarização subjetiva ele subordina todos os mundos e meios. Ela inscreve as unidades ou elementos expressivos em seu conjunto como um computador central, atribuindo-lhes um rosto em correlação biunívoca com um outro: é um homem ou uma mulher; é rico ou pobre, um adulto ou criança etc., um contínuo traçado de rostos arborescentes e dicotômicos. Porém, o primeiro corte da máquina é racial.

O negro e o amarelo são o contraponto do rosto zero, por isso são os primeiros a serem descartados, ainda que temporariamente, pois o racismo não opera por exclusão e sim por determinação de graus de desvianças. Eles terão seu conteúdo expressivo descredibilizados, perseguidos, marginalizados até que sejam completamente esvaziados de sua força combativa e contestatória, até que parem de oferecer riscos de panes no sistema de significância e subjetivações. Conforme Deleuze e Guattari “do ponto de vista do racismo, não existe exterior, não existem as pessoas de fora. Só existem pessoas que deveriam ser como nós, e cujo crime é não o serem” (DELEUZE & GUATTARI, 1980, p. 218, tradução livre).

A partir disso, consigo retomar minha impressão inicial a respeito da relação da psicologia com o negro. Percebo que não se trata de silêncio e desinteresse da psicologia. Pois, ainda que a categoria negro não seja anunciada diretamente, o negro vem sendo continuamente rostificado como o pobre, o traficante, o menor, o doente etc. Já o branco, ele não é objeto de pesquisa, ele é o sujeito pesquisador. O que se sabe dele se constituiu a partir da negação do que é dito sobre o objeto. Ele está em todos os espaços como o que há de valor. Ele é o sujeito da razão, o olho da ciência e do poder, o vigia do panóptico, o modelo de conduta. O branco é O homem e não um homem branco, ele é A psicologia e

não a psicologia branca.⁴¹Dito isso, é possível avaliar o quão insuportável é para o branco admitir o racismo vigente na academia.

Neste sentido, ainda que os analistas institucionais tais como Renée Lourau e Georges Lapassade (LOURAU, 1996) tenham provocado o pesquisador em psicologia a revisitar suas práticas e as forças que operam sobre e através dele, problematizando o lugar que ocupam na pesquisa e analisando suas implicações, em geral, nas produções em psicologia, o pesquisador branco não põe em análise a sua constituição como sujeito racializado e os privilégios que dispõem de existir enquanto branco.⁴²E como isso não acontece, o negro e o racismo antinegro se tornam categorias de menor relevância.

Por isso, muitos de nós, negros, cientes desta presença objetificada do negro e da recusa do branco em se pensar enquanto sujeito racializado, alegam que não se trata de fazer o branco pensar o negro de outro modo, mas justamente interromper esta licença para nos pensar. E ao mesmo tempo fazer reconhecer o negro como pesquisador, como sujeito do conhecimento⁴³.

No entanto, é preciso atentar para o que diz o psicólogo negro norte americano Na'im Akbar no artigo *Africentric social sciences for humanliberation* (1984). Para Akbar, as formulações da maioria dos estudiosos que moldaram a história da psicologia euro-americana nos últimos cem anos apontam direta ou indiretamente a superioridade de povos europeus sobre povos não europeus. É o caso das produções de S. Freud, C. Jung, G. Stanley Hall, William Mc Dougall e B. F. Skinner. Para Akbar todos estes se basearam em observações de homens europeus brancos e estabeleceram implicitamente estes homens como padrão de normalidade. Este paradigma eurocêntrico em psicologia carrega os pressupostos implícitos do individualismo, do racionalismo e do materialismo centrados na

⁴¹Esta produção do homem branco como sujeito universal e a política colonialista da sociedade europeia foram temas da pesquisa de doutorado da antropóloga norte americana Marimba Ani (2014). Ani se baseou no mito *Yurugu*, dos povos Dogon do Mali, para pensar a conduta do homem branco. Yurugu é um ser incompleto, que ataca outras possibilidades de viver. Segundo Ani, a cultura europeia promove e impõe rupturas tais como: "homem" e "natureza", "o europeu" e "o outro", o "pensamento" e "emoção" — separações que atacam e destroem a existência do "outro", que, por sua vez, acaba tornando-se subserviente às necessidades do homem (europeu).

⁴²Para maiores informações sobre o tema da constituição racial do sujeito branco conferir o livro "Psicologia Social do Racismo: Estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil" (2002), uma coletânea de artigos organizada por IrayCarone e Maria Aparecida Cida Bento, uma das publicações pioneiras em psicologia no Brasil sobre achamadabranquidade.

⁴³Outro dado relevante para pensar a universidade brasileira é a escassez de negros e indígenas na posição de docência, como demonstrou recentemente a publicação "Perfil racial dos professores da PUC: Alguém viu algum negro por aí?" do Jornal Nuvem Negra, pois dos 1985 professores, apenas 86 são negros. A matéria traz ainda um importante dado do Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (INEP): do total de 383.683 de docentes de instituições de ensino superior públicas e particulares do país, apenas 5.154 se declararam negros/os o que representa 1,34%.

primazia do indivíduo e e na família nuclear. Neste processo, aqueles que se distanciam deste modo de existir são rapidamente patologizáveis.

Sendo assim, ainda que os pesquisadores e estudiosos sejam negros, estes por terem sido formados a partir desses referenciais teóricos encontram-se “encarcerados conceitualmente”⁴⁴ (NOBLES, 1978) e, por isso, se tornam “defensores de sua própria inferioridade”. Isso inclui até mesmo estudiosos nativos do continente africano que assumem um caráter neocolonialista ao defenderem o “desenvolvimento” do seu povo a partir da replicação de comportamentos e pensamentos europeus. Akbar afirma categoricamente que: “*Os estudiosos afro-americanos tornaram-se os novos capitães do mato e os novos opressores ao defenderem o sucesso por identificação ou integração com os euro-americanos como única base para o êxito.*” (AKBAR, 1984, p.217)

Dito isso, trago, a seguir, um relato do processo de implementação da portaria normativa nº 13 do Ministério da Educação⁴⁵, que dispõe sobre a indução de Políticas de Ações Afirmativas voltadas para negros, indígenas e pessoas com deficiência na Pós-graduação. As tensões presentes neste processo aparecem como analisadores da configuração dos espaços de poder na academia, portanto não nos interessam as pessoas diretamente envolvidas, mas a partir das práticas e daquilo que elas incitam pensar o funcionamento político institucional e seus possíveis efeitos. O movimento de enfrentamento às forças instituídas na academia e os efeitos que reverberam no presente estão descritos em produções de teses, artigos e dissertações de alunos do Programa de Pós Graduação de Psicologia da UFF, como na tese de doutorado *O pesquisarCOM como ato político nas licenciaturas: contribuições às práticas de ensino em psicologia* (2018) de Luiza Teles Mascarenhas.⁴⁶

⁴⁴*Encarceramento mental/ conceitual é um conceito forjado pelo psicólogo negro norte americano Wade Nobles para se referir à tomada do espaço mental africano pelas teorias e conceitos europeus que foram produzidos pelo processo de colonização como universais, normais e naturais.*

⁴⁵ De acordo com o artigo 10 da portaria nº 13 de 11 de maio de 2016, publicada em Diário Oficial em 12/05/2016. Disponível em:

http://www.in.gov.br/materia/-/asset_publisher/Kujrw0TZC2Mb/content/id/21520493/do1-2016-05-12-portaria-normativa-n-13-de-11-de-maio-de-2016-21520473

Acessado em: 12/03/2019.

⁴⁶A discussão também está presente em outras produções tais como: CARDOSO, Áurea Alves. *Um rio de memórias, experiências e vivências: Guerrilha do Araguaia*. Dissertação de Mestrado em Psicologia (UFF), 2018; 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; GAMBETTA, Julia. *Corpos, subjetividades: miradas desde elSur*. Tese de Doutorado em Psicologia (UFF), 2019; MELLO, Ilana de Farias Nascimento. *Memórias em lampejos: construindo o cuidado com as noites do presente*. Dissertação de mestrado em Psicologia (UFF), 2018 e MELO, Paula R de. *Empreendedorismo social e capitalização da vida: narrativas sobre a gestão da criminalidade e fagulhas de resistência*. Tese de Doutorado em Psicologia (UFF), 2017.

Nomeei esta análise de UFFanismo, por entender que o que estava em jogo era a permanência de uma determinada configuração acadêmica: uma pátria. Nela há vigência de uma língua, isto é, um certo modo de codificar o pensamento da diferença, e uma população própria, fenotipicamente branca.

1.2- UFFanismo

Nos primeiros anos deste doutorado, 2015 e 2016, participei ativamente da mobilização em defesa da implantação de políticas afirmativas no Programa de Pós-Graduação. Estive diretamente envolvida em diversos embates que permitiam ver o incômodo causado pela presença cada vez mais questionadora dos negros na universidade. E também o desconforto causado no branco de se ouvir sendo anunciado como “o branco”. Eram nítidas as manobras para tergiversar a discussão sobre o racismo e a ausência de estudantes negros na pósgraduação em Psicologia. Justamente aquele colegiado, que fora estabelecido no seu estatuto como um espaço de afirmação das diferenças onde o voto do estudante tem o mesmo peso do voto do professor, se transformou em um palco de falas reacionárias e posturas conservadoras. Constantemente eu me lembrava das experiências que tive como cotista na UERJ. Era como se estivesse escutando novamente as falas de alunos e professores, que de forma bastante tranquila, diziam não terem absolutamente nada contra a nossa entrada, apenas temiam a queda do nível do ensino público, já tão atacado e degradado neste país. Diante de tamanho comprometimento com a qualidade do ensino, nós, cotistas negros, ficávamos sem reação. Não era um ataque frontal que possibilitasse defesa, do tipo: *não queremos vocês aqui! Fora Pretos!* Estes eram raríssimos. Geralmente, expressões raivosas como essas só apareciam nas inscrições anônimas nas portas do banheiro ou pichadas nos muros da universidade. Por sua vez, quando eu estava na UERJ, eu me lembrava da experiência que tive no Colégio particular católico, em Ipanema, em que estudei como bolsista. Lá me foi dito por uma freira que não era para eu dizer que morava na favela porque os pais dos alunos, os pagantes de mensalidade, retirariam seus filhos do colégio se soubessem que eu estudava com os filhos deles. Isso foi dito com um tom de zelo.

O racismo brasileiro é uma tecnologia sofisticada de esmurrar e, ao mesmo tempo, inibir o contragolpe, tornando improvável o combate, o corpo a corpo, como disse Fanon: “Não há luta aberta entre o branco e o negro.” (FANON, 2008: p.180) Ao menor sinal de

resposta violenta do negro, há uma inversão dos lugares: tornando o agente do racismo um injustiçado, mal compreendido, enquanto quem o sofre é facilmente acusado de destemperado, ressentido e arrogante. Aprendi cedo que para avançar nesse mundo açucarado pelo cuidado branco, era preciso aprender a (di)gerir a raiva.

É importante dizer que era compreensível que existissem dúvidas quanto a adesão às cotas, por isso, atitudes como citarem nomes de estudantes negros que entraram sem essas ações afirmativas no programa, questionarem a necessidade das cotas, uma vez que provavelmente estes possíveis candidatos cotistas se graduaram em excelentes universidades, faziam parte do processo coletivo de encontro com o novo. Contudo, diante das explicações contundentes sobre estes primeiros questionamentos, começaram a surgir falas racistas travestidas de preocupação sobre a queda do nível de ensino. 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!”

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.

Porém, desde o dia deste confronto direto, aumentaram as ausências das partes contrárias, dado o baixo número de participantes, chegou-se a sugerir a interrupção no avanço dos encaminhamentos no colegiado, assim como tentaram invalidar votações e combinados feitos em reuniões anteriores, alegando que não se tratavam de reuniões oficiais. Como nada disso foi acatado, foi cogitado revogar a política de votação paritária entre alunos e professores, esta que era uma das principais conquistas daquele programa.

Após um longo e desgastante processo, o Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Psicologia não apenas aprovou as ações afirmativas, como também foi o que

apresentou, segundo avaliação dos estudantes de diferentes cursos da UFF, a proposta mais inovadora de cotas ao incluir a população trans.

Assim, jovens negros, como eu, que historicamente só se faziam presentes em número expressivo na universidade nos setores de limpeza e segurança, teriam mais possibilidade de serem sujeitos de pesquisa, futuros mestres e doutores.

O clima pró cotas estava se espalhando em vários programas da UFF e em outras universidades. Cartazes espalhados nos corredores das universidades com frases anti-racismo, estudantes e professores negros estavam sendo cada vez mais solicitados para falarem em eventos, palestras, seminários, aulas inaugurais, rodas de conversa, bancas etc. Neste período, vimos a entrada de autores negros nas ementas e a criação de coletivos de estudantes negros de psicologia em várias universidades particulares e públicas.

Contudo, foi justamente neste momento que passei a problematizar que outras serventias teriam a entrada de um contingente negro de pós graduandos e se o fato das pautas raciais terem sido aprovadas as tornam desvantajosas ou inoperantes do ponto de vista do governo. Como sinaliza Foucault, a respeito dos dispositivos do poder:

Não existe um discurso do poder de um lado e, em face dele, um outro contraposto. Os discursos são elementos ou blocos táticos no campo das correlações de força; podem existir discursos diferentes e mesmo contraditórios dentro de uma mesma estratégia; podem ao contrário circular sem mudar de forma entre estratégias opostas. (FOUCAULT, 2017, p. 111)

Que riscos corremos ao supostamente enfrentarmos o racismo trazendo modos de pensar não hegemônicos para dentro da universidade? Não estaríamos indiretamente azeitando as engrenagens da dinâmica colonialista acadêmica?

É possível pensar que pesquisar o negro na academia poderia servir como ponto de apoio, de articulação para uma gestão cada vez mais sofisticada da vida do povo negro, em uma dimensão que até então não havia sido alcançada por justamente carecer de negros pós-graduandos que a fizessem?

Em uma passagem de *A ordem do discurso* (1970), Michel Foucault diz que é “sempre possível dizer o verdadeiro no espaço de uma exterioridade selvagem: mas não nos encontramos no verdadeiro senão obedecendo às regras de uma “polícia” discursiva que devemos reativar em cada um de nossos discursos” (FOUCAULT, 1996, p. 35).

É desejável validar a cientificidade de saberes milenares que foram forjados não apenas fora como contra a academia e que justamente por isso são diminuídos e atacados para serem aprovados pelas normas acadêmicas?

Ao mesmo tempo, precisava lidar com o fato de após ter lutado para fazer passar mais negros na pós-graduação e para trazer o menino negro como tema de tese, para ter co-orientador negro, tema negro, bibliografia negra eu não conseguir escrever. Enquanto isso, eu falei em inúmeras palestras, rodas de conversa e mesas de debates sempre reivindicando ampliação do espaço do negro na universidade. Os prazos acadêmicos foram se apertando e a angústia só aumentava. Neste período eu só conseguia escrever sobre a raiva que eu sentia dos racismos travestidos de ingenuidade e relatar em formato de contos os encontros do Afrobetizar com os meninos. Dizia que isso ia entrar na tese, mas que eu ainda estava redigindo uma pré-tese. Quatro anos se passaram...

Foi então que um amigo, Isaque Miguel, me mandou um provérbio africano dito por um griot do Mali, Sotigui Kouyaté: “Quando não souber para onde ir, lembre-se de onde você veio.”

E de onde eu vim? Como isso se relaciona com o menino negro e a escrita desta tese? *Eu sou mais clara! Sou branca!* Era assim que aos 6, 7 anos eu me vangloriava quando estendia o braço para verificar quem era branca e conseqüentemente considerada a mais bonita entre as crianças da vizinhança no morro do Cantagalo, onde eu nasci e fui criada. Nas brigas com as outras crianças da favela, eu as xingava de macacas, pretas fedidas, cabelo duro etc. Eu não sabia brincar como elas. Constantemente eu era chamada de “lerda”, desajeitada porque não sabia andar de bicicleta, nem subir em árvore, nem jogar queimado ou futebol, nem descer a rampa a mil por hora com o velotrol sem pedal, não sabia brigar. Tudo que exigia uma sagacidade, uma agilidade, um movimento corporal dinâmico eu não sabia, pois havia uma preocupação grande da minha família para que eu não ficasse com o corpo marcado por feridas. Meu dia a dia era sentar para ver televisão, brincar com a boneca da Xuxa e estudar, estudar, estudar. Ia muitas vezes à praia, mas não sabia nadar, nem pular das pedras do Arpoador como as outras crianças faziam porque tinha medo de me machucar. O meu corpo foi pedagogizado com a justificativa de que era para que eu pudesse “ser alguém na vida”. Cresci em uma família que só tinha um livro em casa: a Bíblia. Lembro que na escola particular onde estudei eu não gostava de tirar foto com as outras crianças da turma que tinham aquele ar angelical, aqueles fios dourados, as bochechas rosadas, os olhos verdes e azuis... porque ao lado delas sentia que a minha negrura aparecia. Então, eu tentava desesperadamente escondê-la indo ao banheiro constantemente molhar o cabelo na pia. Ao mesmo tempo em que eu sentia ódio de mim, eu as amava. Admirava aquela beleza, leveza, doçura... eu me esforçava muito para tentar ser reconhecida como uma delas.

O racismo nos ensina a nos odiarmos, a nos maltratar-nos, a disputarmos as migalhas e reivindicarmos pertencer ao mundo branco. Que outro caminho havia? Naquela época, eu não conseguia perceber, mas meu avô já me apresentava uma outra possibilidade...

1.3- Você sabe a história do seu nome?

Recebi o nome de registro na sociedade brasileira de Vanessa Menezes de Andrade. A primeira vez que ouvi falar sobre “dupla cidadania” foi na escola particular em que estudei. Lembro que eu tinha cerca de 10, 12 anos e ouvia os colegas conversando a respeito dos seus sobrenomes e a origem europeia de seus avós e bisavós e que aquilo lhes permitia solicitar dupla cidadania. Eu quis saber de onde vinha o meu sobrenome: “Andrade.” Depois da aula subi o morro “em um pé só”, entrei na casa de meu avô, pai do meu pai, conhecido na favela como Seu Tonho Roxinho. Cheguei já fazendo uma série de perguntas sobre quem eram seus avós e de onde eles vieram. Ele me deu um copo d’água, pediu que eu sentasse e arriasse a mochila. Então perguntou por que eu queria saber? Eu contei que a turma do colégio estava falando sobre “dupla cidadania”, que era o direito de terem reconhecida a sua cidadania europeia, já que os seus antepassados eram europeus e eles traziam esta linhagem no sobrenome. E me disseram que Andrade e Menezes são europeus também. Eu estava ali porque queria saber e contar para eles de onde vieram e quem foram os meus antepassados. Ele franziu a testa e disse que os sobrenomes dos meus colegas diziam muito sobre quem foram os antepassados deles, mas os que foram dados aos nossos continuam dizendo nada sobre quem somos.

Disse-me que quando era menino não era comum se referir aos mais velhos usando o sobrenome e sim pelos apelidos e afazeres, falou que sua bisavó paterna era conhecida como D. Florzinha Parteira e era de Itaboraí-RJ. Eu fiquei bastante decepcionada. Como diria na escola na manhã seguinte que minha trisavó era de Itaboraí e se chamava D. Florzinha Parteira? Isso parecia tão pouco perto da origem alemã, italiana, inglesa, portuguesa dos colegas da turma. O meu avô percebeu minha frustração e enquanto acendia o cachimbo que costumava pitar depois do café, olhou dentro dos meus olhos e disse que D. Florzinha fez nascer muita gente. E todos que viram a luz do dia pelas mãos dela trazem um pouco da sua força, inclusive ele, meu avô. Por isso bastava eu estar com ele, que não somente ela, mas também os avós, bisavós, tataravós dele com o tempo se fariam conhecer por mim.

"O orunkó é a cerimônia pública mais importante do candomblé."

(BARROS et al., 1998, p. 78)

Em 25 de abril de 2015, fui confirmada filha de Oxum e Ekedy de Oxossi por Mãe Meninazinha de Oxum, Iyalorixá do Ilê Omolu e Oxum, terreiro de candomblé de nação ketu/ nagô, localizado em São Mateus, São João de Meriti, Rio de Janeiro. Na celebração da minha confirmação, Oxossi, rei de Ketu, Orixá que acompanha a família de meu pai, anunciou no barracão, fazendo saber a todos o meu nome africano. Desde então, *orúnkoniOmixewà/ Eu me chamo Omixewà*.

O babalorixá Adailton de Ogum ensina que:

Cada vez que uma pessoa se inicia em uma comunidade religiosa de Orixá, na realidade ela reaviva o saber ancestral. Então, é um eterno reavivar desse saber.

É uma continuidade constante. A iniciação pode se dar com uma única pessoa, ou envolver outras, o que se chama de barco. Em referência ao navio negreiro. Ao mesmo tempo é um retorno a uma África imaginária. O dia que apresentamos esse filho para outras comunidades religiosas é momento de orgulho, como se estivéssemos dizendo “estamos vivos, nossa tradição não vai morrer”. O nascer daquela tradição é o retorno da nossa ancestralidade. Mais uma vez fizemos o culto aos deuses e à nossa história (MOREIRA, 2007, p. 106).

Esta reconexão ancestral com os Orixás e com o *egbé*, a comunidade do terreiro, trouxe junto ao meu *orunkó* uma nova compreensão do que é ser pessoa no mundo. Pois, o africano tradicional se sabe uma força vital em relação com outras forças que compõem o cosmo em uma dimensão de troca ritualística onde participam bichos, plantas, minerais, homens (vivos e mortos). Neste jogo existencial cujos elementos pertencem a um universo cósmico, habitado por entidades humanas, não humanas, abstratas, sobrenaturais não há uma lógica de linearidade nem de causa e efeito e sim uma abertura para o aleatório baseado em relações de contiguidade, como na música, cuja regra é o retorno dos elementos que transitavam em um espaço curvo, não linear, com as quais se realizam operações ritualísticas de contato e troca. Assim, sou, ou melhor, nós negros somos, a luta, o processo que possibilita o retorno dos que vieram antes e dos que virão através de mim.

Este modo de existir confronta a exigência de confissão do que seria a verdade de si como meio para ascender à salvação cristã, a redenção. Afinal, para quem é preciso

enunciar o ser? ⁴⁷ Por isso, diante da pergunta: o que é que eu sou? que se desdobra em: O que é ser negro? Respondo com auxílio do mestre *griot* senegalês Amadou HampâtéBâ:

"Se queres saber quem sou,
Se queres que te ensine o que sei,
Deixa um pouco de Ser o que tu és
E esquece o que sabes".
(BÂ, 2010, p. 212)

Precisei me reORientar para entender o ensinamento presente no gesto do Orixá que caminha, dança e conversa com olhos fechados, olhos virados, olhos que não servem para enxergar. Onde dança o Orixá há um corpo, só não há o eu, o sujeito da consciência cristã, idêntico a si mesmo, produto e produtor de uma racionalização centrada no regime do olhar, determinante do modo ocidental de estar no mundo. Neste regime perceptivo centrado no olhar, tudo que escapa é tido como *ex-ótico*. A epistemóloga nigeriana Oyeronke Oyěwùmí chamou este regime ocidental de *cosmovisão* (2015). Já as sociedades africanas, segundo Oyěwùmí são regidas pela *cosmosensação*, uma política dos sentidos (Oyěwùmí, 2015), que tem a audição como principal instrumento de apreensão do mundo, dada a importância da palavra falada para os povos africanos. Por isso, os ensinamentos se dão principalmente através da tradição oral. Como afirma ainda HampatéBâ:

A tradição oral é a grande escala da vida, e dela recupera e relaciona todos os aspectos. Pode parecer caótica àqueles que não lhe descortinam o segredo e desconsertar a mentalidade cartesiana acostumada a separar tudo em categorias bem definidas. Dentro da tradição oral, na verdade, o espiritual e o material não estão dissociados. [...]. Fundada na iniciação e na experiência, a tradição oral conduz o homem a sua totalidade. [...]. Uma vez que se liga ao comportamento cotidiano do homem e da comunidade, a “cultura” africana não é portanto, algo abstrato que possa ser isolado da vida. Ela envolve uma visão particular do mundo, ou, melhor dizendo, uma presença particular no mundo – um mundo concebido como um Todo onde todas as coisas se religam e interagem. (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 169).

Outro veículo de ensinamento é o corpo. Segundo Muniz Sodré, existimos a partir deste corpo (SODRÉ, 2017, p. 106). O corpo se desenvolve e se diferencia pela ação de um princípio cosmológico alojado no próprio corpo do indivíduo: Exú. Exú, o mensageiro dos Orixás e dos homens, é quem vê e comunica. Ele opera na artimanha de deixar viver

⁴⁷Essa temática da confissão foi investigada por Michel Foucault e explicitada em suas aulas no curso do Collège de France que originou o primeiro volume da série História da Sexualidade, A Vontade de Saber, nele Foucault faz uma análise do saber poder sobre o sexo, ou melhor sobre o dispositivo da sexualidade, atacando a hipótese repressiva através da afirmação de toda uma tecnologia de incitação ao discurso, desde a obrigatoriedade das confissões pelo cristianismo até a profusão de discursos da psiquiatria, da literatura e jurisprudência sobre sexualidade como sendo uma das principais vias de regulação social. (FOUCAULT, Michel. História da Sexualidade 1: a vontade de saber. Rio de Janeiro/ São Paulo: Ed. Paz e Terra, 2017)

livremente, mantendo-se atento ao modo como fiamos a palavra dita aos demais gestos que emitimos, aí ele nos cobra uma ética. Ele é quem provoca constantes desajustes, desordens, confusões a fim de encruzilhar a existência ao invés de reduzi-la aos moldes do sujeito. No encontro do corpo com as forças e vibrações mundanas resulta um terceiro: a corporeidade. Portanto, a pele não é o limite que encerra, ela se abre como um manto extensível: dentro e fora são limiares de superfície que arripiam no contato com essa dimensão primordial do mundo. Exu rompe a lógica linear do tempo-espaço ocidental, fazendo a vida espiralar. Por isso, para abrir caminhos de escrita, fiz uma Prece a Exu...

1.4- Para abrir caminhosna escrita – Laroîê!

PADÊ DE EXU
Invocando estas leis
imploro-te Exu
plantares na minha boca
o teu axé verbal
restituindo-me a língua
que era minha
e ma roubaram
sobre Exu teu hálito
no fundo da minha garganta
lá onde brota o botão da voz para
que o botão desabroche se abrindo na flor
do meu falar antigo
por tua força devolvido
monta-me no axé das palavras
prelhas do teu fundamento dinâmico
e cavalgarei o infinito
sobrenatural do orum
percorrei as distâncias
do nosso ayiê
feito de terra incerta e perigosa.
(...)

Laroîê!⁴⁸
Abdias Nascimento

Exu,
Orixá dos caminhos e das possibilidades,
Rogo-te para que direcione este movimento de pesquisa no sentido antihorário, como no *xirê*, abrindo a possibilidade de uma feitura-texto modulada com a temporalidade da vida e não dos prazos acadêmicos. E que respingue no papel, onde deitará a escrita, o suor do nosso povo vibrando ao som dos atabaques, pois a tese que pretendo defender se faz na inseparabilidade com o axé, nossa força de relização, e o corpo.

Laroîê!

⁴⁸Trecho do poema “Padê de Exu Libertador”, de Abdias Nascimento, escrito em Búfalo, EUA, em 2 de fevereiro de 1981. Disponível em: <http://ipeafro.org.br/acervo-digital/audio/poesia/> Acessado em: 08/01/2018

Há cerca de 100 anos, quando o candomblé⁴⁹ era legalmente proibido⁵⁰ no Brasil e predominantemente praticado por famílias negras, a Iyalorixá ỌbáBiyi, conhecida como Mãe Aninha, fundadora de um dos mais renomados terreiros de candomblé, o Ilê Axé Opô Afonjá⁵¹, disse: “Quero todos meus filhos aos pés de Xangô e com anel de doutor.”

Dados do primeiro censo do século XX, em 1906, indicam que a média nacional de analfabetismo da população brasileira naquele período era cerca de 74,6%.⁵² Este início do século XX foi marcado pela importação e adaptação das teorias raciais difundidas no contexto científico europeu que definiam o negro como sendo biologicamente inferior, degenerado e perigoso. No Brasil, a mestiçagem entre negros e brancos foi defendida e assumida como a principal via de embranquecimento e, portanto, evolução da população. Desejava-se e promovia-se o apagamento da presença física e cultural do negro, como ilustra a pintura “A redenção de Cam” de Modesto Brocos apresentada por João Batista de Lacerda, diretor do Museu Nacional do Rio de Janeiro, ao defender no I Congresso Internacional de Raças, realizado em junho de 1911, que o Brasil seria totalmente branco na passagem para o século XXI.

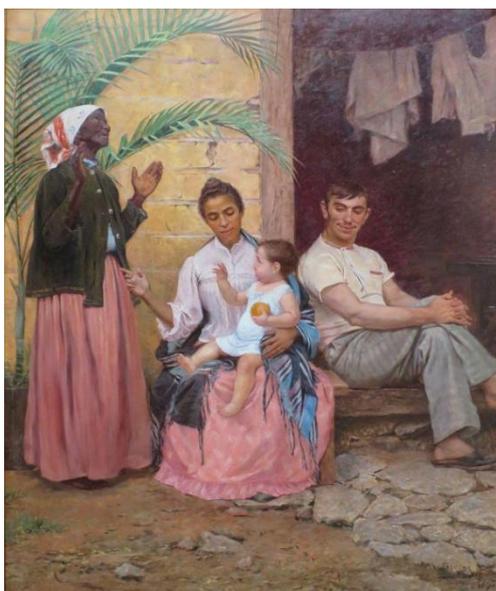
Figura 2 - Modesto Brocos. A redenção de Cam (1895)

⁴⁹Inicialmente conceituamos o candomblé como um termo genérico com que, no Brasil, se designam o culto aos orixás, voduns e nkisis. Ao longo da tese, retomaremos o termo, fornecendo mais elementos para denotar sua complexidade e importância para o povo negro na diáspora.

⁵⁰No período pós abolição até a década de 30 do século XX, estavam em vigor decretos e leis que criminalizavam as práticas e os costumes associados aos negros, como o candomblé, a capoeira e o samba. Essas medidas legais faziam parte da política de controle da vida da população negra em uma república recém instaurada e governada exclusivamente por homens brancos. Mãe Aninha foi quem negociou diretamente com o presidente da época, Getúlio Vargas, a promulgação do decreto 1912, de 8 de abril de 1939, pondo fim à criminalização do candomblé.

⁵¹Fundado no Rio de Janeiro, em 1895, e em Salvador, em 1910.

⁵²Dado do censo de 1906. Fonte: BOMENY, Helena M. Quando os números confirmam impressões: desafios na educação brasileira. Rio de Janeiro, CPDOC, 2003 *apud* BRASIL. Diretoria Geral de Estatística. Estatística da Instrução. Primeira parte: Estatística Escolar, v.1, 4 seção, 1916 (Introdução de Oziel Bordeaux Rego). Disponível em: https://cpdoc.fgv.br/producao_intelectual/arq/1354.pdf Acessado em: 16/04/2019.



Fonte: https://pt.wikipedia.org/wiki/A_Redenção_de_Cam (Acessado em: 12/05/2018)

Em 1929, o jornal *O Clarim d'Alvorada*⁵³, considerado o mais importante jornal da chamada imprensa negra da época, publicou um artigo comparando a escolarização dos jovens negros com “os jovens filhos dos italianos e de outras nacionalidades” e anunciava que enquanto os primeiros não eram incentivados para seguir os estudos e raramente eram vistos “com livros debaixo dos braços vindo das tantas escolas noturnas”, os segundos não só eram estimulados a frequentar as escolas profissionais como de lá já eram encaminhados para “os escriptorios commerciaes, bancos e etc” (GONÇALVES & SILVA, 2000 *apud* CORREIA LEITE)⁵⁴.

Neste contexto, de alto índice de analfabetismo e desaparecimento programado do negro, o que seria um negro doutor, desejo de Mãe Aninha?

O sentido de ser doutor é um dos temas mais presentes na obra do escritor de “tez de cor pronunciadamente azeitonada”, Lima Barreto (1890-1922). Ao se referir ao excesso de

⁵³O jornal "O Clarim d'Alvorada" foi fundado por Jayme de Aguiar e José Correia Leite, em 06 de janeiro de 1924, com o nome de O Clarim. Posteriormente, em 06 de maio do mesmo ano, passou a chamar-se O Clarim d' Alvorada. Era editado na cidade de São Paulo mas também teve circulação em outras cidades do interior e estados, como por exemplo: Botucatu, Sorocaba, Rio de Janeiro e Bahia. Para maiores informações consultar: FERREIRA, Maria Claudia C. "Pelo interesse dos Homens Pretos, Noticioso, Literário e de Combate". O jornal O Clarim d' Alvorada no pós-abolição (1924-1932). In: Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH • São Paulo, julho 2011.

Disponível em: http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1300908385_ARQUIVO_TextoAnpuh2011.pdf Acessado em: 13/04/2019.

⁵⁴GONÇALVES, Luis Alberto Oliveira. e SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves. Movimento negro e educação. In: Rev. Bras. Educ. no.15 Rio de Janeiro Sept./Dec. 2000. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-24782000000300009 Acessado em: 13/04/2019.

prestígio conferido aos doutores naquela sociedade, Lima cunhou o termo “doutomania”⁵⁵. Na crônica *A superstição do doutor*, publicada originalmente em 1918, ele diz que o título conferia socialmente valores superiores, mesmo para quem não os possuía.

Para a massa total dos brasileiros, o doutor é mais inteligente do que outro qualquer, e só ele é inteligente; é mais sábio, embora esteja disposto a reconhecer que ele é, às vezes, analfabeto; é mais honesto, apesar de tudo; é mais bonito, conquanto seja um Quasímodo; **é branco, sendo mesmo da corda noite**; é muito honesto, mesmo que se conheçam muitas velhacadas dele; é mais digno; é mais leal e está, de algum modo, em comunicação com a divindade. (BARRETO, 1918 *apud* FERNANDES, 2010, p.15, negritos meus).

Essa “visão doutoral” do negro está presente desde o seu primeiro romance: *Recordações do escrivo Isaiás Caminha* (BARRETO, 1983) através do personagem principal Isaiás, que sonhava em ser doutor com anel no dedo, como revelado na passagem a seguir

Ah! Seria doutor! Resgataria o pecado original do meu nascimento humilde, amaciaria o suplício premente, cruciante e onímodo de minha cor... Nas dobras do pergaminho da carta, traria presa a consideração de toda a gente. [...] Era mágico o título, tinha poderes e alcances múltiplos, vários, polifórmicos. [...] De posse dela, as gotas da chuva afastar-se-iam transidas do meu corpo, não se animariam a tocar-me nas roupas, no calçado sequer. O invisível distribuidor dos raios solares escolheria os mais meigos para me aquecer, e gastaria os fortes, os inexoráveis, com o comum dos homens que não é doutor. Oh! Ser formado, de anel no dedo, sobrecasaca e cartola, inflado e grosso, como um sapo-intanha antes de ferir a martelada à beira do brejo; andar assim pelas ruas, pelas praças, pelas estradas, pelas salas, recebendo cumprimentos: Doutor, como passou? Como está, doutor? Era sobre-humano!... (BARRETO, 1983, p.75).

*Superior, semidivino, sobre-humano...*Essas passagens da obra barretiana dão um sentido da condição de negro doutor naquele início do século XX: ser um bacharel era supostamente existir enquanto branco, mesmo tendo a pele da cor da noite.

E como é ser um negro doutor hoje? Pensando nisso, escrevi o texto a seguir:

⁵⁵No artigo “A contribuição de Lima Barreto para o entendimento da crítica educacional brasileira do século XX” (2010), a autora Silvana Fernandes Lopes explica que para ser considerado doutor, a rigor, seria necessário defender uma tese, porém havia um uso indiscriminado do termo doutor que considerava tanto os bacharéis quanto os que de fato concluíram a tese como doutores (p.73).

1.5- Preta Datora: diploma e sapatos

Enquanto homens pretos estão sendo encarcerados e fuzilados, mais mulheres pretas estão se tornando “pretas dotoras”.

Logo ali na entrada da universidade pública está mais um preto jogado na sarjeta, vagando solitário, pedindo moedas. A Preta Datora passa por ele distraída, assistindo o vídeo da marca de cosméticos, que lançou uma linha para negras. Estamos na época de eleições: são várias candidatas negras do partido que assistiu a morte de Marielle. Ela exibe um adesivo de Marielle na camisa, um bottom na bolsa e leva mais um para presentear a amiga branca solidária à causa, mas que não pode ir ao último ato porque se sentia sem forças para lutar. Do outro lado do portão da universidade, mãos brancas orgulhosas fremulam bandeiras com as imagens de candidatas pretas. Em qual delas ela irá votar? Não importa! “Somos todas Marielle!”, gritam quando a veem passar no portão principal.

Preta Datora se afirma como uma mulher preta empoderada, militante racial e acadêmica. Está há pelos menos 3 anos na condição de aspirante à datora, doutoranda é o termo preciso, mas este soa tão ameaçador porque marca a condição de inconclusão e a incerteza do alcance do tão sonhado diploma, que ela, assombrada por muitos quase's da vida, prefere antecipar os processos e tenta se ver e ser vista como Preta Datora.

Ela quase não publicou nesses três anos, não consegue escrever. Enquanto isso fez várias falas em eventos e semanalmente faz vários posts de efeito nas mídias sociais, sempre acompanhados de uma selfie com ela maquiada.

Entra na loja do shopping antes da orientação do doutorado e é ignorada pela vendedora. Na semana anterior, quando tentou entrar no banco, a porta giratória da agência travou. Ela exibiu o cartão de cliente e a carteira da pós graduação para o segurança negro, que a encarava com desconfiança. Por um instante desejou ver aquele homem preto vigilante na fila do desemprego. Por essas e outras, vem desistindo dos homens pretos. Porém na sessão de análise, ela sempre reclama da solidão da mulher negra.

Ela não alisa mais o cabelo, assumiu o blackpower! Porém, para a entrevista de emprego, para uma vaga de professora na faculdade privada, ela amarra bem os fios. Também esconde os fios de conta da sua religião, se sente frágil sem a armadura colorida dos fios, mas não quer correr o risco de ser preterida por ser de candomblé. Na saída da universidade, ela recebe o convite para participar gratuitamente como palestrante da

Semana de Psicologia da Graduação. Ela prontamente aceita e fica admirada com os cartazes espalhados nos corredores da faculdade dizendo: “Racistas não passarão!” Perdida entre a economia dos afetos e das contas a pagar, ela se compraz com a possibilidade de arrebanhar novos seguidores e chuvas de likes nas mídias sociais e não reclama da falta de pro-labore para o seminário.

No dia da mesa, uma Branca Doutora que está lançando um livro pergunta se ela, enquanto branca, poderia pesquisar o negro. Preta Dotoria recomenda a leitura de “O que é lugar de fala?” da filósofa/ celebridade Djamila Ribeiro (2017) . Tenta acalmar o medo da pesquisadora branca de se ver “sem lugar” na luta racial. Por um breve instante, quis apenas retirar a máscara de flandres que lhe trava a língua e dizer: Não mais! Vocês não podem mais! Mas esta voz continua silenciada. Afinal, ela quer ser Preta Dotoria na Casa Grande do Saber. E já teve bastante tempo para se acostumar com o fato de que não há nada mais perigoso para um preto que o medo que sente o branco de perder o seu lugar de protagonista.

Por onde ela passa, ela tenta desesperadamente se afirmar como Preta Dotoria, mas ultimamente desaba quando perguntam quando ela irá defender seu doutorado. Mais uma vez, olha o mural de defesas da faculdade e constata que mais um branco que pesquisa os pretos, pobres, famigerados, excluídos terminou a pesquisa antes que ela. Preta Dotoria confere os sapatos. Pretos são vistos como pés-rapados. Confere novamente se os sapatos não sumiram dos seus pés. Ela corre para o banheiro e acaricia os sapatos.

*De vez em quando, ela sai à noite com outras Pretas Dotoras. Elas atraem olhares, se divertem, racham a conta, mas não recebem nenhuma proposição de compromisso. São livres! Ou melhor, se acham livres, como pensava que também o era Túlio, a personagem do romance *Úrsula*⁵⁶ de Maria Firmina dos Reis. Só mesmo uma Preta Susana quem poderia alertar as Pretas Dotoras que elas estão enganadas. O fato de não visualizarem em seus calcanhares as correntes de outrora não significa que elas estejam livres. As correntes de hoje aprisionam a subjetividade.*

A Preta Dotoria não reaje ao tocarem seu cabelo no evento de lançamento de mais um livro do renomado professor que ela vislumbra como contato na Academia. É solícita. Indica autores negros que oferecem um lugar confortável aos brancos. Já aqueles autores que dizem que não há reconciliação possível entre negros e brancos, ela compartilha

⁵⁶O romance *Úrsula* é considerado o primeiro romance abolicionista brasileiro. Foi escrito em 1859 por Maria Firmino dos Reis, uma maranhense negra. No romance há um capítulo chamado A Preta Susana que traz uma poderosa narrativa da compreensão do que era liberdade. (p.86-87) Disponível em: <https://cadernosdomundointeiro.com.br/pdf/Ursula-2a-edicao-Cadernos-do-Mundo-Inteiro.pdf>
Acessado em: 13/04/2018.

somente com os seus irmãos de cor. Tomando o devido cuidado para não citá-los durante os espamos de raiva que sente ao ouvir frases racistas camufladas pela suposta ingenuidade de seus doutos colegas. Todos os dias, ela luta contra ela mesma para não reagir, para não cair na vala do esquecimento acusada de raivosa e reativa. No fundo e no raso, teme a rejeição completa da branca e do branco, o que a tornaria somente uma Preta e não mais, uma possível Preta Dotorá. Aprendeu a sorrir com os comentários sobre o preto objetificado. E também a demonstrar comoção lendo os textos ralos daqueles que nunca viram o sangue mudar de cor ao ser sorvido pelo cimento da favela, mas se autorizam a pesquisar sobre sua gente. Qual será o tema da pesquisa da Preta Dotorá? 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 Dotorá. 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.

O presidente eleito em um dos seus discursos disse que “o afrodescendente mais leve no quilombo pesava sete arrobas” e que “o quilombola não serve nem para procriar”. Ele disse o que muitos pensam. Ao longo da tese, ela ouviu uma mestrandá de psicologia dizer que ao visitar um quilombo ficou decepcionada porque percebeu que os jovens quilombolas ficam vendo televisão o dia todo e não fazem nada. Preta Dotorá não se conteve. Ela estava descontrolada. Em se tratando dos negros, manter o controle é fundamental porque já somos vistos como ameaçadores, imagina quando exaltamos a voz, encaramos de frente, questionamos. Dessa vez não teve jeito... A Preta Dotorá só conseguiu conter as mãos, mas a língua confrontou a fala da colega branca, que prontamente se desculpou, dizendo ter se expressado mal. Em outra ocasião, uma mestrandá, ao ser academicamente questionada por uma Preta Dotorá sobre as implicações que a levaram a querer pesquisar o quilombo, se sentiu pessoalmente atacada e teve uma crise de choro. A sua dor gerou bastante comoção nos doutos colegas e uma postura de reprovação da ferocidade de mais uma Preta Dotorá. Ponto final.

Pretas Dotorás não deveriam mencionar fatos como esses. É preciso manter o decoro e acima de tudo politizar as práticas. Não foram falas de indivíduos e sim um atravessamento do racismo que está no mundo e, portanto, torna todos suscetíveis de atualizá-lo em gestos e discursos. Pois, se o racismo é estrutural, por que recriar uma

mulher branca que sofre do que Lélia Gonzalez chamou de neurose cultural brasileira (GONZALEZ, 2018:p. 191)?

Resumindo, se quiser viver academicamente, nada de escrachar o racista. Finja que nada aconteceu! Como muitas vezes ao longo da vida você precisou fazer. Aliás, já passou do tempo de aprender a descartar a memória como os bois de Nietzsche, que apenas ruminam a vida e vivem o instante. Apague! Se apague! Esta é a regra. Para ser Preta Datora é preciso deixar passar o racismo travestido de ingenuidade dos “literatos das ante-salas palacianas”⁵⁷.

E aproveite a ótima oportunidade para fazer network com esta colega branca. Afinal, os brancos estão aprendendo sobre o racismo e a mulher negra tem que retornar ao seu papel de ama de leite e nutrir o branco de conhecimento racial, ora essas! Como sinalizou o escritor norte americano James Baldwin, no documentário “Eu não sou seu negro”, “tudo que o branco pede é a reconciliação”.

Sopro a palavra, espalhando o pensamento entre cuspes e sorrisos, tentando fazer com aquele que me ouve uma aliança. Fazer fluir os saberes que não estão nos livros que me formaram em psicologia. Já faz um tempo que minha relação com estes conteúdos me entristece. Nada do que aprendia abraçava o meu estar no mundo. De que me valeria ser doutora em uma ciência que anormaliza a existência da minha gente?

Sentia o peso do mundo, a necessidade de mais uma vez retroceder, acatar as negações e distorções da causalidade das minhas dores, atribuir mais uma vez uma justificativa capitalística para aquela arma apontada para minha cabeça no café da manhã, para o jovem negro enlouquecendo foragido da polícia, para o amontoado de negros da cracolândia, para a criança que não quer mais ser negra e tenta suicídio, para tudo que a fazia seguir capengando, escorando-se nas paredes de chapisco da favela até se anestesiar sentada em uma sala na universidade em mais uma aula brilhante sobre o pensamento da diferença feito por iguais: brancos.

Tudo se agrava com a eleição do presidente racista, homofóbico, admirador de torturador. Afinal, todos os grupos politicamente minoritários estão mais ameaçados pelo novo governo. Porém, há um detalhe que a Preta Datora não consegue deixar passar: os brancos que estavam experimentando uma posição de desconforto ao serem convocados a repensar o seu racismo antinegro, encontram um território cômodo ao reivindicarem não serem vistos como farinha do mesmo saco do presidente. Há brancos parceiros e brancos

⁵⁷Em: BARRETO, Lima. Carta a defunto rico. Disponível em: http://www.portugues.seed.pr.gov.br/arquivos/File/leit_online/lima4.pdf
Acessado em : 14/05/2018

malvados! Não generalize! A Crítica da razão negra de Achille Mbembe⁵⁸ é traduzida e circula aquecida pelos suvacos dos que agora se dizem fascinados com toda aquela falange negra na universidade. “Meu avô é negro, o namorado da minha prima, sou casado com um negro...” e “Ninguém solta a mão de ninguém!” se espalham pelos corredores. Preta Datora se distrai e se permite ter esperança com todo aquele discurso de coletivização da luta. Pensa que está vivendo uma nova abolição! A rua da tragédia foi renomeada em homenagem à Marielle, os malvados arrancaram a placa. Em resposta, várias placas-ruas surgiram... Por um momento, acha que a violência instaurada torna possível a politização das dores que ela sente a vida toda... Um novo maio de 68 se aproxima!

Se essa rua, se essa rua fosse minha...

A Maré da Marielle segue sob constante intervenção militar. Morreu mais um menino negro lá. A Marielle da Maré está aguardando sob sete palmas a tal justiça. Quem se lembra da Organização dos Estudantes Sul-africanos (South African Student's Organization), fundada em 1968, por Steve Biko? É Biko (2017) quem alerta que é preciso saber que em algum momento na luta, o branco irá soltar a sua mão. Preta Datora precisa tornar a vida e o papel menos seco, então ela chora, respinga a folha branca com pesadas lágrimas. Despedaça e se despedaça. Percebe que as palavras só sairão dela quebrando-lhe os dentes de dentro para fora. Ela ficará banguela. Se desespera porque não há nesta terra estranha acadêmica nenhuma Datora banguela. Dentes... ela precisa de dentes para sorrir docemente. Vai ao banheiro, abre bem a boca, vasculha os dentes, ensaia sorrisos. A noite sonha com jabs, cruzados, diretos e acorda com o gosto de sangue na boca e com os maxilares doídos de tanto apanhar de si. Para e pensa: de onde vem a palavra banguela?

No dicionário de Nei Lopes (2004, p. 98), aprende que a palavra banguela vem da região africana de Benguela, pois seus habitantes tinham o costume de limar os dentes incisivos dando um aspecto que para o próprio grupo era percebido como sedutor e para os colonizadores brancos, assustador. Como vai, tia? A amiga de sua mãe, que a viu crescer é faxineira da universidade. Ela lhe abraça forte com o uniforme da faxina e sorri com seus dentes limados. Por um breve instante, aqueles dois mundos que Preta Datora habita, se roçam. A tia a conduz ao espelho, fazendo com que ela se admire e perceba que seus dentes estão cada vez mais limados. A questão é: elas estão se embelezando ou se armando? Não se sabe ainda.

⁵⁸ MBEMBE, Achille. Crítica da razão negra. São Paulo, Ed. n-1, 2018

Na área externa da universidade, Preta Datora busca por uma terra, se descalça e abre um sorriso negro limado. Relembra o falar antigo de Mãe Aninha. Percebe que a luta pelo anel de doutora só faz sentido se ela se mantiver aos pés de Xangô. Aos pés de Xangô se mantém descalça, apenas filha d'Ele, nem mesmo Preta precisa se dizer.

Passa a ficar mais atenta porque são inúmeras as arapucas montadas para lidar com a curiosidade e afobação daqueles que partem da universidade sem cautela e chegam no terreiro sem respeitar a hierarquia e a doutrina das casas de axé. Aqueles que buscam sugar tudo e acham que podem escrever o que não lhes cabe e inventar o que não sabem. Saem da academia estudantes, chegam no terreiro pesquisadores, como diz o quilombola Nego Bispo. Afobados, sequer sabem distinguir o discurso “da porteira do terreiro para dentro e da porteira para fora”. Na sua miúda experiência de terreiro de candomblé, ela já aprendeu que precisa respeitar a dimensão do sagrado e não extrapolar os limites do segredo. Assim, ela ocupa sorrindo com dentes limados as salas da Casa Grande do Saber. Ciente de que está ali porque os que vieram antes, como Mãe Aninha, sonharam e os que virão depois dela esperam receber o seu legado ancestral. De vez em quando, quando pisam nela, ela vai ao pé de uma árvore, se descalça e chama por Xangô: KaoKabisilê!

Enquanto *Preta Datora* acreditei que provocaria com a pesquisa a emergência de discursos que possibilitariam um outro olhar para o negro. Assustadoramente, foi justamente neste momento que a escrita desapareceu. Isso me causou muito sofrimento. Cheguei ao doutorado tendo como intercessores autores como Gilles Deleuze e Félix Guattari que defendem um pensamento crítico, mas desconhecia a presença de formulações do universo referencial africano na obra desses autores, tais como o mito Yurugu da sociedade africana Dogon que eles utilizaram para confrontar o mito de Édipo e a psicanálise, assim como fizeram referência ao ovo cósmico dessa mesma sociedade africana ao postularem o conceito de corpo sem órgãos em *Mil Platôs* (1980). Segundo Viveiros de Castro (2015), "a biblioteca etnológica de Deleuze e Guattari possui uma fornida seção "África" o que reflete as condições do meio antropológico francês de então, quando o africanismo era subespecialidade de longe a mais difundida, e a mais refratária à influência do estruturalismo"(CASTRO, 2015, p. 135). Acredito que estes contatos e contágios estiveram presentes em diferentes momentos da obra desses autores e poderiam ser usados para problematizar o racismo no Brasil, como sugere Peter PálPelbart (2011, p.121). Contudo, o modo como tradicionalmente as suas obras são manejadas na academia não levam em consideração essas aproximações. Ao observar alguns conceitos que eu

aciono nesta pesquisa, percebo a nítida correlação com o pensamento de Michel Foucault. Seria um caminho menos problemático para esta escrita explorar estas conexões, mantendo o pensamento alicerçado nas produções destes autores. Porém, o pouco que aprendi com eles me faz acreditar que eles não desejavam arrebanhar seguidores fiéis, mas um abraço de lutadores.⁵⁹ Como afirmou Michel Foucault:

Existem momentos na vida onde a questão de saber se se pode pensar diferentemente do que se pensa, e perceber diferentemente do que se vê, é indispensável para continuar a olhar ou a refletir. Talvez me digam que esses jogos consigo mesmo têm que permanecer nos bastidores; e que no máximo eles fazem parte desses trabalhos de preparação que desaparecem por si sós a partir do momento em que produzem seus efeitos. Mas o que é filosofar hoje em dia – quero dizer a atividade filosófica – senão o trabalho crítico do pensamento sobre o próprio pensamento? Se não consistir em tentar saber de que maneira e até onde seria possível pensar diferentemente em vez de legitimar o que já se sabe? (FOUCAULT, 1984, p. 13)

Intento uma escrita corporificada na experiência vivida do negro. No entanto, não se trata de afivelar o pensamento a uma essência negra. Não acredito que haja uma pureza e uma bondade em ser negro, em coisas do tipo: "se é negro é bom". Pois isso seria subestimar mais uma vez as nossas forças. Frantz Fanon já orientou quanto ao risco deste narcisismo negro, quando disse: "Para nós aquele que adora o preto é tão "doente" quanto aquele que o execra. [...] Em termos absolutos, o negro não é mais amável do que o tcheco, na verdade trata-se de deixar o homem livre." (FANON, 2008, p.26)

Afirmo que a escolha por autores negros e negros e por uma episteme negra se configura como uma política de combate a hegemonia de discursos e epistemologias do norte nas universidades brasileiras, um enfrentamento ao que Renato Nogueira conceituou como racismo epistêmico ou epistemológico, ou seja,

Em linhas gerais, significa a recusa em reconhecer que a produção de conhecimento de algumas pessoas seja válida por duas razões: 1º) Porque não são brancas; 2º) Porque as pesquisas e resultados da produção de conhecimento envolvem repertório e cânones que não são ocidentais. (NOGUERA, 2015, p. 4).

⁵⁹Expressão usada por Deleuze e Guattari em *O Anti Édipo* para afirmarem a partir dos estudos de Frantz Fanon sobre os sonhos dos colonizados que "não existe triângulo edipiano, que o Édipo está sempre aberto num campo social aberto. Triângulo mal fechado, poroso, triângulo estilizado de onde escapam os fluxos do desejo em direção a outros sítios." (1972, p.79)

Neste sentido de combate aos discursos hegemônicos, tive acesso por intermédio do Coletivo Denegrir, ao livro *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora* (NASCIMENTO, E. L., 2009). Esta coletânea de artigos apresenta o paradigma epistemológico da Afrocentricidade, que foi proposto por Molefi Kete Asante, na década de 80 nos Estados Unidos. A Afrocentricidade reorientou minha relação com a psicologia, pois a partir desses estudos tive contato com a chamada *Black Psychology*, um referencial teórico complexo que abriu um caminho possível para pensar a existência negra a partir de uma perspectiva própria. Por isso, considero necessário apresentar, ainda que de forma breve, ambas as propostas.

1.6- O paradigma da Afrocentricidade

A Afrocentricidade é uma resposta à supremacia branca (MAZAMA, 2009) e tem como base de sustentação movimentos sociais como o Garveysmo⁶⁰, a Négritude⁶¹ e os estudos revolucionários no campo da história de Cheikh Anta Diop. Sua formulação inicial se deu dentro da academia na esteira dos Estudos *Africana* que foram estabelecidos, no final da década de 60, nos Estados Unidos, como uma

⁶⁰Garveysmo é o movimento pan-africanista, de união dos povos africanos oriundos do continente e da diáspora, proposto pelo jamaicano Marcus Mosiah Garvey (1887- 1940). Garvey foi um dos negros mais vigiados pelo FBI que o considerava “um perigoso agitador pró-negro”. Isso porque Garvey acreditava que os negros deveriam ser independentes financeiramente dos brancos, desenvolver o espírito empreendedor e investir no seu próprio negócio. Pondo em prática este pensamento, Garvey fundou, em 1914, a *Universal Negro Improvement and Conservation Association and African Communities League* (UNIA) que no seu apogeu, na década de 1920, tinha mais de 1 milhão de membros afiliados em cerca de mil sucursais, espalhadas em mais de quarenta países. E também criou a *Negro Factories Corporation*, um conglomerado comercial destinado a atuar nos grandes centros industriais dos Estados Unidos, América Central e África. Seus empreendimentos incluíam uma rede de mercearias cooperadas, hotéis, restaurantes, uma lavanderia a vapor, uma alfaiataria, uma loja de roupas, uma chapelaria e uma editora. No entanto, o investimento mais ambicioso de Garvey foi a criação de uma empresa de barcos a vapor para transportar passageiros e mercadorias pelo Atlântico rumo ao Caribe e à África, cujo nome era *Black Star Line Incorporation* e tinha o propósito de levar os africanos da diáspora de volta para o Continente e então constituir uma pátria africana livre. Garvey também era o editor chefe do jornal da UNIA, o *The Negro World*, um jornal semanal oficial do povo negro com mensagens de solidariedade negra no plano transnacional. Em agosto de 1920, a UNIA organizou a I Convenção dos Povos Africanos do Mundo reunindo em Nova York o primeiro “parlamento negro”, com 25 mil assistentes, sendo proclamados os “Direitos do Homem Negro” que condenava o colonialismo, afirmava o “direito inerente do negro de governar a África”, instituiu o vermelho, o preto e o verde como as cores simbólicas do pan-africanismo, e exigia o fim dos linchamentos e da discriminação racial nos países da diáspora africana, bem como o ensino da História Africana nas escolas públicas.

⁶¹Négritude é um movimento literário proposto pelo martinicano Aimé Césaire, por Léon Damas, da Guiana Francesa, e pelo senegalês Léopold Sédar Senghor. O nome “negritude” é uma positividade do termo *nègre*, que é a forma pejorativa de intitular os negros em francês. O termo negritude apareceu com esse nome, pela primeira vez, em 1939, no poema *Cahier d'un Retour au Pays Natal* (“Caderno de um regresso ao país natal”). De modo geral, a negritude se configurou em um movimento de valorização cultural dos povos negros e também forneceu a base de fundamentação dos movimentos de independência na África. Contudo, um aspecto perigoso deste movimento é que Senghor defendia a existência de uma “alma negra” inerente à estrutura psicológica do africano. É dele a frase: “A razão é grega, assim como a emoção é africana.”

agência de mudança na academia e na comunidade, como participantes chave no desafio à universidade no sentido de reconceber-se e reconstruir-se. Desafiamos não apenas o projeto intelectual da universidade, mas também sua estrutura e seu funcionamento como agente da ordem estabelecida.” (KARENGA, 2009, p. 338).

A Afrocentridade surge mais precisamente, no final dos anos 80, com a inauguração do primeiro programa de P.h.D em Estudos Afro-Americanos, o programa de Doutorado da Universidade de Temple, EUA. Desde então, os pesquisadores afrocêntricos buscam estabelecer suas produções um refinamento léxico segundo a realidade cultural africana, rompendo assim com o modo pejorativo como os africanos são definidos pelos autores ocidentais que nomeiam, por exemplo, as sociedades africanas de primitivas, as moradias africanas de “choupanas”, as línguas africanas de “dialetos” etc.

Na definição de Molefi Asante, a Afrocentricidade “é um tipo de pensamento, prática e perspectiva que percebe os africanos como sujeitos e agentes de fenômenos atuando sobre sua própria imagem cultural e de acordo com seus próprios interesses.” (ASANTE, 2009; p.93).

A proposta afrocêntrica refere-se primordialmente à centralidade da experiência social e cultural africana como “medida da vida” para os povos africanos. E tem como postulado básico a pluralidade, isto é, “ela não se arroga, tal qual o paradigma eurocêntrico, como modo exclusivo de pensar, imposta sobre todas as experiências e epistemes” (NASCIMENTO, E.L, 2009, p.30) e sim como uma **perspectiva** a partir dos mundos de vida dos povos africanos, compreendendo africanos como aqueles nascidos no continente africano e os que são considerados negros em diáspora.

Uma das principais referências no campo da Afrocentricidade é a ideia de centro. Esta “medida” baseia-se na compreensão de que a história, a cultura e a ancestralidade forjam nossa subjetividade tanto material quanto espiritualmente. Portanto, pensar a si mesmo de acordo com sua história, cultura e ancestralidade significa agir a partir de seu centro de referência. Por outro lado, quando pensamos a nós mesmos e agimos a partir da história e da cultura de outro grupo estaríamos deslocados deste centro. Assim, afrocentrar-se significa se realocar conceitualmente e culturalmente buscando agir em prol da libertação dos africanos. (MAZAMA, 2009) Isso implica considerar aspectos comuns partilhados em diversas sociedades africanas, tais como: a valorização da comunidade, a veneração dos ancestrais e o respeito à tradição, o envolvimento ético, a relação de harmonia com a natureza, a compreensão do ser como social e singular, distinto do modo

de ser indivíduo proposto pelo ocidente. Esta compreensão do ser africano está presente no aforisma: “Eu sou porque somos e porque somos, portanto, eu sou.” (MBITI, 1970).

Para os teóricos da Afrocentricidade, o aspecto mais relevante dessas sociedades africanas é a primazia do espiritual, ou seja, a relação do mundo físico e do espiritual e a compreensão de que nem tudo é mensurável. Este último aspecto é um desafio num ambiente acadêmico ainda fortemente marcado pelo modelo de ciência positivista. Neste sentido, Molefi Asante considera que os psicólogos pretos norte-americanos foram pioneiros na formulação deste paradigma e que este aspecto espiritual na compreensão do ser africano foi determinante para a produção de uma psicologia preta radical.

1.7-A psicologia Preta

Em *SakhuSheti: retomando e reapropriando um foco psicológico afrocentrado*, o psicólogo Wade Nobles afirma que “a razão de ser da psicologia ocidental como disciplina se resume, em grande medida, a alimentar e sancionar o regime político imperialista e racista que a inventou.” (NOBLES, 2009, p. 278)

Em contraponto à psicologia ocidental, a Psicologia Preta, segundo Maulana Karenga (1995), se interessa principalmente pela transformação das pessoas pretas em agentes autoconscientes da sua libertação política e mental. Para isso, ela propõe uma rejeição e crítica severa à psicologia branca, em termos de metodologia e fundamentação teórica; uma aproximação de modelos afrocêntricos de estudo e terapia e intervenções que favoreçam a criação de ambientes mais saudáveis para os pretos.

A psicologia preta surge, ainda conforme Karenga (1995), com Francis Summer, o primeiro PhD preto, formado em 1920. Depois dele, pesquisadores pretos em psicologia se encarregaram de produzir trabalhos que se contrapunham a visão eurocêntrica que defendia uma inferioridade preta, e também a oferecer serviços de psicologia para a comunidade preta. Neste aspecto, em 1938, foi organizado na Universidade Estadual da Virgínia do Oeste, EUA, um levantamento dos profissionais pretos interessados em psicologia que culminou na fundação de um núcleo na Associação de Professores Americanos. Este núcleo se configurava como o principal espaço de formação de educadores negros e tinha como principal objetivo promover e aplicar a psicologia em escolas pretas;

Nos anos 60, as reivindicações do movimento Black Power e dos movimentos nacionalistas negros influenciaram a formação de uma associação independente de psicologia, a *Association of Black Psychologists (ABP)*. A ABP foi fundada, em 1968,

como uma dissidência da *American Psychological Association* (APA), pois esta não apresentava uma postura política efetiva de combate ao racismo da sociedade americana.

Karenga afirma que, ao longo desses anos, podemos observar diferentes abordagens presentes na ABP que para melhor compreensão, ele dividiu em distintas escolas: a tradicional, a reformista e a radical.

A tradicional não propunha uma mudança significativa em relação ao modelo de psicologia branco, pois continuava embasada no pensamento eurocêntrico, apenas propondo pequenas adequações e, principalmente, atuando no sentido de aconselhar o branco a mudar suas atitudes em relação ao racismo. Um dos seus principais representantes foi, Kenneth Clark, único presidente negro da APA, criador junto com a sua esposa, Mamie Clark, do famoso “teste das bonecas” a respeito da atitude de crianças referentes à raça.

A escola reformista teve como foco a promoção de políticas públicas de assistência à comunidade preta e uma inserção cada vez maior dos negros nos espaços de prestígio na sociedade americana. Ela ainda admitia o aproveitamento de teorias eurocêntricas que pudessem servir à comunidade preta, assim como defendia a formação de grupos inter-raciais que possibilitassem aos brancos uma oportunidade de experimentar uma outra relação com os pretos, como propôs o psicólogo Joseph White.

Já a escola radical constituiu uma ruptura definitiva em relação aos pressupostos da psicologia eurocêntrica e um embasamento centrado nas experiências de mundo africana, na esteira dos trabalhos de Frantz Fanon. Um dos nomes de maior relevância desta abordagem é o próprio Wade Nobles. Ele foi um dos primeiros a adotar essa fundamentação filosófica africana em psicologia.

Em *Seeking the Sakh: foundation alwritings for an africanpsychology* (2006), Nobles nos ajuda a entender a proposta desta psicologia preta radical, também conhecida como psicologia africana, quando diz:

Black psychology is something more than the psychology of the so-called underprivileged peoples, more than the experience of living in guettoes, and more thah the genocidal atrocity of being forced into the dehumanizing condition of slavery. It is more than the “darker dimension”of general psychology. Its unique status is derived not from the negative aspects of being Black in white America, but rather from the positives features of basic African philosophy, which dictate the values, customs, atitudes and behavior of Africans inAfrica and the New World.(NOBLES, 2006, p.5)⁶²

⁶² Tradução livre: “A Psicologia Preta é muito mais do que a psicologia dos chamados desprivilegiados, mais do que a experiência de viver nos guetos e mais do que a atrocidade do genocídio de ter sido forçado à condição desumanizante da escravidão. É mais do que uma “dimensão escura” da psicologia geral. Seu único status é derivado não dos aspectos negativos de ser negro em uma América branca, mas nas características

Outro nome de grande relevância neste campo da psicologia africana é Amos Wilson (1941-1995), mais conhecido como Brother Wilson. Wilson se dedicou ao estudo da criança negra e da violência entre jovens negros. Sobre a criança, ele afirmou em suas produções a inadequação dos padrões direcionados às crianças brancas para se pensar a criança negra, reforçando que a educação aos moldes ocidentais compromete propositalmente, com fins de continuidade de um povo servil, o desenvolvimento das habilidades da criança negra e a mantém distante da história e saberes do seu povo. Este tema, é de extremo interesse nesta pesquisa e será melhor desenvolvido no capítulo 3, quando pensarmos a deseducação do negro.

A respeito da violência entre jovens negros, Wilson afirma no livro *Black-on- black violence: the psychodynamics of black self-annihilation in servise of White domination* (2011) que esta surge como um desdobramento da violência presente na relação com os brancos desde à escravização e que fora intensificada com a criação de uma sociedade americana que criminaliza a população negra para proteger os bens e interesses dos brancos.

The violently oppressed react violently to their oppression. When their reactionary violence, their retaliatory or defensive violence, cannot be effectively directed at their oppressors or effectively applied to their self-liberation, it then will be directed at and applied destructively to themselves. This is the essence of black on black violence. Oppressive violence is both pro-active and re-active, directed and mis- directed. **Black men kill each other because they have not yet chosen to challenge and neutralize on every front the widespread power of white men to rule over their lives.**(WILSON, 2011, p.XV, grifo meu)⁶³

Para compreender este campo da Psicologia Preta é fundamental citar o psicólogo Na'imAkbar, que entre outras produções, propôs uma categorização das desordens mentais que acometem os africanos em função da exposição ao racismo. Ele considera que nós, africanos, somos vítimas de uma opressão física e intelectual e que nosso estado de adoecimento não é avaliado de acordo com as condições sociais que o produziram e sim segundo padrões de normalidade determinados pelo homem branco. Neste sentido, ele tece diversas críticas à abordagem Tradicional em Psicologia Preta alegando que esta acredita

positivas da filosofia Africana básica, que pautam os valores, costumes, atitudes e comportamentos dos africanos na África e no Novo Mundo.” (NOBLES, 2006, p.5)

⁶³Tradução livre: “Os oprimidos violentamente reagem violentamente à sua opressão. Quando a violência reacionária, a violência retaliatória ou defensiva, não pode ser efetivamente direcionada aos opressores ou efetivamente aplicada à autoliberação, ela será direcionada e aplicada destrutivamente a si mesma. Essa é a essência da violência do preto contra o preto. A violência opressiva é proativa e reativa, dirigida e mal direcionada. **Homens negros se matam porque ainda não escolheram desafiar e neutralizar em todas as frentes o amplo poder dos homens brancos de governar suas vidas.**” (WILSON, 2011, p.XV, grifo meu)

que o padrão de sanidade deve ser aplicado a todos, pois se basearia em estudos de milhares de anos sobre a história geral da humanidade.

No artigo *Evolution of Human Psychology for african-americans* (1990), Akbar também apresenta uma classificação das diferentes perspectivas em psicologia desenvolvidas pela ABP. Na sua visão, o campo *Black Psychology*/ Psicologia Preta pode ser compreendido a partir de três orientações: euro-americana; preta e africana (AKBAR, 2004). Ele esclarece que a orientação diz respeito ao ponto de referência do que vai ser proposto como “normalidade”. Na perspectiva de base euro-americana, como já foi dito neste trabalho (p.34, 35), a normalidade é forjada a partir do padrão classe média, caucasiano, descendentes de europeus. Quanto mais próximo a este padrão, mais normal a pessoa é considerada e, conseqüentemente, os povos não europeus são vistos como inferiores e constantemente tratados como se apresentassem alguma patologia. Assim, o uso deste referencial por psicólogos pretos os torna defensores da sua própria inferioridade.

Já a orientação da ABP que Akbar nomeia de “preta”, emerge como uma reação à visão negativa a respeito dos afro-americanos em um mundo branco e está embasada na experiência compartilhada de opressão racial pelos negros. Esta abordagem propõe uma resposta ao racismo e ao etnocentrismo europeu através de uma espécie de contra-racismo e contra-etnocentrismo que toma como objeto de estudo as relações raciais entre brancos e negros e acaba se configurando como uma luta aos moldes marxistas do tipo opressor-oprimido. Além disso, a orientação preta ainda propõe a exacerbação da posituação da imagem do negro em detrimento da imagem do branco, reforçando como principal valor do negro o conhecimento advindo da sua experiência de mundo enquanto classe trabalhadora nos guetos americanos. Akbar critica este viés, que ele avalia como reativo, e considera que ao pensar os afroamericanos, esta vertente preta estabeleceu como norma os comportamentos dessas classes trabalhadoras dos guetos sem observar que isso legitimava um comportamento autodestrutivo entre pretos. Para exemplificar ele cita a valorização do cafetão e do traficante que na cultura do gueto são glorificados como heróis. Especialmente o traficante porque era considerado um “contestador do sistema branco”. Por este motivo, Akbar chamava a psicologia preta de “guetocêntrica” e dizia que ela se tornou irrelevante justamente para a classe média afro-americana, de onde vieram os fundadores desta abordagem. Apesar destas limitações, Akbar salienta que este aspecto reativo foi necessário e serviu para libertar a análise a respeito do afro-americano das normativas euro-americanas e, assim, desenvolver uma psicologia que se voltava de fato para os afro-americanos.

A vertente que corresponde à chamada linha radical por Karenga é nomeada por Na'im Akbar como Psicologia Africana.

Resumidamente, conforme Akbar, a grande diferença entre o que ele nomeia de abordagem preta da ABP e a africana seria a orientação, pois os psicólogos da vertente psicologia preta se dedicam a estudar e superar os efeitos do racismo na população afro-americana, já a psicologia africana se debruça em forjar uma existência africana para além da sobrevivência ao racismo, propondo uma análise centrada nos valores da filosofia africana clássica⁶⁴. Trata-se de uma prática espiritual centrada principalmente nos saberes keméticos⁶⁵. Pois, para a psicologia africana, o ser é antes de tudo espiritual. O homem é considerado uma “potencialidade harmônica e vasta como o universo” (AKBAR, 2004), isso significa que ele está em uma relação de conjugação e continuidade com os princípios do universo tentando estabelecer com eles um ritmo cadenciado, um balanço, uma harmonização que inclui também os nossos afetos e a nossa cognição. No próximo capítulo, apresentarei alguns pressupostos da filosofia africana que conversam com a análise desta pesquisa.

Pensando em meios de avançar na formulação dessa psicologia africana, Akbar propõe em *Breaking the chains of psychological slavery* (2006), que nosso primeiro objetivo enquanto africanos é compreendermos que somos um povo. E isso não é simples porque fomos expostos durante muito tempo a violências que tinham como propósito destruir nosso sentido de mundo. Por outro lado, nós africanos não podemos operar com a expectativa de que nossa libertação possa vir unicamente quando o povo branco mudar seu pensamento a respeito do seu privilégio e do racismo que praticam. Assim, ele afirma:

⁶⁴O período clássico africano corresponde a 2.780-330 antes da era cristã. O período faraônico, Antigo Império, vai de 2780 a 2260 antes de Cristo e o Período Patriótico vai doséculo I ao V desta era. (OBENGA, 1990, p.8)

⁶⁵Segundo Nei Lopes: “Quemético – qualificativo do que é egípcio na Antiguidade, principalmente quando se refere ao saber filosófico (LOPES, N., 2011, p. 246).

Quemet ou Kemet – Nome pelo qual os antigos egípcios chamavam seu país: “a terra negra”, em oposição à “terra vermelha”, o deserto não fertilizado pelo Nilo. Segundo Molefi Kete Asante, antigos povos africanos, antes de os gregos darem o nome de Aegyptos (Egito) à sua terra, chamavam-na carinhosamente, Quemet, a terra dos pretos. As representações hieroglíficas desse nome começam com um pedaço de carvão e normalmente terminam com um grafismo significando país, nação, cidade, lugar, sociedade. Na expressão “terra dos pretos” - explica Asante- o vocábulo preto não tem a conotação negativa que posteriormente adquiriu, sendo, pura e simplesmente, uma referência de distinção étnica. Segundo Asante e Abarry, “toda sociedade africana deve algo a Quemet. Afora as noções de medicina, monarquia, geometria, calendário, literatura e arte, as sociedades africanas encontraram em Quemet os mitos primordiais que orientariam seu modo de educar os filhos, preservar os valores sociais, rememorar os ancestrais, pintar seus corpos e susas casas e cultivar a terra” (LOPES, 2011, p. 245-246).

A eliminação do racismo branco *não* é um pré-requisito necessário para a libertação da nossa mente. **As pessoas pretas não podem direcionar energia excessiva para se esforçar tentando provocar a mudança de atitudes e de consciência de pessoas brancas com a suposição de que este é o caminho para liberdade.** Certamente, os obstáculos criados pelas instituições e atitudes da supremacia branca causam grandes dificuldades na marcha da libertação mental do povo negro. Não há dúvida de que se aqueles obstáculos fossem removidos, o progresso seria muito mais fácil. Após todos estes séculos, é surreal esperar que essa mentalidade supremacista dos brancos euro-americanos irá desaparecer em breve. **O racismo branco é um fato da vida e nós precisamos buscar soluções estratégicas que sejam independentes da sua eliminação inicial.**” (AKBAR, 1996, p.33, grifo meu)

1.8- Um quilombo na escrita...

Desde o contato com o paradigma da Afrocentricidade e com a Psicologia Preta, principalmente a de orientação Africana, fui percebendo a limitação de análises que se propõem a pensar o negro a partir de um paradigma eurocêntrico, como o “Tornar-se negro” de Neusa Santos cuja análise se pauta na psicanálise. Ainda que estas produções sejam inovadoras na visibilização da subjetividade do negro e tragam importantes colaborações para a discussão do racismo, estão marcadas por uma colonialidade do discurso em consonância com o que é ou não tolerável ao pensamento acadêmico brasileiro.

Esta minha aproximação, e a de tantos outros parceiros de escrita com quem tenho trocado ao longo desta pesquisa, em relação às perspectivas filosóficas africanas é recente, ou seja, ainda frágil e, portanto, academicamente arriscada. Em termos práticos, ainda que haja muita vontade e uma certa ansiedade em acessar os sistemas de conhecimento dos povos africanos, sei que a maioria deles não está disposta em prateleiras de bibliotecas.

Neste sentido, é necessário ter acesso a produções a respeito da filosofia africana antiga, que em sua maioria não estão traduzidas para o português, e levantar com mais rigor as práticas e produções dos africanos em diáspora na interseção com os povos nativos americanos. Este conhecimento sem dúvidas se conecta com a filosofia antiga africana e deixa como legado ancestral o tambor, os ritos e, de modo mais amplo, a dimensão da espiritualidade. Assim, tão válido e precioso quanto saber os valores éticos presentes na filosofia Kemética é aprender com quem guarda o mistério de se despertar o poder de uma folha, a sabedoria de conversar com uma divindade e tem a capacidade de provocar um estado de transe com um simples toque de adjá (instrumento musical usado nos cultos do candomblé). Estas formulações tramam saberes coletivos inscritos no corpo. Acessar este acervo já é um modo de se reinventar através dele. Contudo, fazer isso requer tempo,

entrega, participação na vida da comunidade...instâncias que divergem das exigências normativas capitalísticas acadêmicas e com a produção do ser ocidental. Assim, como trarei este processo para esta escrita?

Este problema ficou mais denso quando ouvi uma palestra do mestre quilombola Antônio Bispo dos Santos, que prefere ser chamado de Nego Bispo, na Universidade de Brasília (2016)⁶⁶. Nego Bispo se apresentou dizendo que é morador de uma comunidade chamada Saco do Curtume localizado no Piauí, que se comunicava e transmitia seus saberes pela oralidade e não dominava a linguagem escrita. Esta comunidade percebeu que o saber difundido pela oralidade era suficiente para o seu bem viver, mas que estava chegando o saber da linguagem escrita e a comunidade passaria ter problemas. Então decidiram enviar para a escola algumas crianças da comunidade porque consideraram importante terem uma pessoa para traduzir a linguagem escrita para oralidade e vice versa. Ele, Nego Bispo, foi o escolhido. Quando ele chegou a oitava série do ensino fundamental, a comunidade decidiu que era o momento de retirá-lo da escola porque ele já tinha alcançado o nível necessário para essa tradução entre esses dois saberes, o oral e o escrito.

Em outro momento da palestra, Nego Bispo afirma que “a universidade é o instrumento mais eficiente no processo de colonização” e questiona com muita propriedade a serventia de um programa de mestrado sobre saberes dos povos tradicionais dizendo:

"O aluno de mestrado não sabe nada sobre os saberes tradicionais, a pessoa que vai orientar também não, vai orientar segundo Karl Marx, Michel Foucault etc. O aluno do mestrado sai da faculdade estudante, chega no quilombo pesquisador[...] Eu não preciso aprender o saber do meu povo aqui. O saber do meu povo quem me ensina é a comunidade. [...] **Pesquisar eu pesquiso, mas sem a academia.** Eu escrevi um livro chamado Quilombos, modo e significações. Eu não precisei da academia para escrever, apenas para pagar a impressão. Isso é um livro? Não. Isso é uma relatoria dos saberes do meu povo. Eu escrevi o que meu povo me ensinou pelo fazer" (negritos meus)

Na mesma linha de pensamento de Bispo, a pesquisadora nigeriana Oyèrónké Oyèwùmí afirma que:

A academia tornou-se uma das forças hegemônicas internacionais mais eficazes, não por homogeneizar experiências sociais, mas por constituir um grupo homogêneo de forças hegemônicas. As teorias ocidentais tornam-se ferramentas hegemônicas quando aplicadas universalmente sob o pressuposto de que as experiências ocidentais definem o humano. (Oyèwùmí, 2017, p. 30).

⁶⁶ Entrevista disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=39WrbYFO5Oo&t=506s>
Acessado em: 12/04/2019.

Levando a sério este pensamento, o gesto mais ético que eu poderia ter neste caso seria abandonar o doutorado e, caso quisesse, seguir pesquisando com o menino negro por outra via que não a academia. Sobre este impasse, a filósofa Denise Ferreira da Silva (2016) afirma no texto *Sobre diferença sem separabilidade*, que

a crítica deste programa não consegue questionar a estrutura do próprio sistema, porque suas bases e instrumentos de análise foram elaboradas dentro dele e para ele. Então como podemos achar que a transformação está em ocupar os mesmos espaços de poder usando os mesmos instrumentos? (SILVA, D. F da, 2016, p.10)

Foi o próprio Nego Bispo quem me apresentou um meio para seguir na pesquisa ao dizer que algumas pessoas têm que se prestar à função de tradutor(a), isto é, estar na universidade, mas em uma posição de fronteira indo e voltando para sua comunidade de referência. E a todo tempo realizando um questionamento ético a respeito do modo como se dá a permanência e o avanço neste espaço acadêmico. Ainda assim, é preciso problematizar se isso se configura como um gesto de adestramento ou de *contracolonização*. Ou seja, se uso minha entrada na universidade para me distanciar de onde eu vim ou se estou lá para combater a universalização da racionalidade eurocêntrica.

Acredito que este também tenha sido o alerta de Mãe Aninha quando esta disse ser preciso conquistar o anel de doutor, mas se manter aos pés de Xangô.

Muniz Sodré ao postular o que chama de filosofia afro pautada nas comunidades litúrgicas dos terreiros de candomblé nagô, diz que se trata de uma filosofia da negociação, que joga com as ambiguidades do sistema promovendo uma descolonização, ao mesmo tempo ética e epistêmica, desconstruindo o vocabulário hegemônico em seu próprio arcabouço conceitual para revelar novas perspectivas éticas e ontológicas (SODRÉ, 2017, p. 15) Esta dimensão de troca e negociação também é sugerida por Nego Bispo, como sendo uma dinâmica de "confluência de saberes – uma conexão entre os saberes sintéticos, praticados na academia, produzidos a partir da dinâmica de uma sociedade capitalista, e os saberes orgânicos, que são guardados, compartilhados, revividos pelos mestres de saber que obedecem a um regime de funcionamento biointerativo, polívoco e comunitário" (SANTOS, 2015).

Contudo, esta arte de negociação tem seus riscos. Associei este perigo à advertência que Abdias Nascimento (2017) fez na introdução do livro *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*, quando este declarou que não estava interessado em

realizar qualquer tipo de ginástica acadêmica, imparcial e descomprometida, pois considerava-se parte da matéria investigada. E com muita franqueza disse que:

somente da minha própria experiência e situação no grupo étnico-cultural a que pertencço, interagindo no contexto global da sociedade brasileira, é que posso surpreender a realidade que condiciona o meu ser e o define. Situação que me envolve qual um cinturão histórico de onde não posso escapar conscientemente sem praticar a mentira, a traição, ou a distorção da minha personalidade. (NASCIMENTO, A., 2017, p. 47).⁶⁷

Tomo esta passagem de Abdias como um alerta para o que está porvir. Afinal, é possível ao negro denunciar o racismo e pensar sua existência sem sucumbir diante da extenuante ginástica acadêmica?

Retomo ao Careca, Michel Foucault, velho parceiro de escrita, que em uma entrevista a Claude Bonnefoy diz o seguinte a respeito do seu gesto de escrita:

No final, a única pátria real, o único chão sobre o qual se pode andar, a única casa onde podemos nos deter e nos abrigar é a língua, aquela que aprendemos desde a infância. Tratou-se para mim, então de reanimar essa língua, de construir para mim uma espécie de casinha da linguagem da qual eu seria o dono e conheceria cada cantinho.” (FOUCAULT, 2016,p.39)

Parafraseando Foucault, apresento minha atitude antiufanista, ou melhor, quilombista de escrita na academia:

No final, a única pátria real, o único chão sobre o qual um negro pode andar, a única casa onde posso me deter e me abrigar é a língua, a língua de um falar antigo, a língua que os meus antepassados não puderam me ensinar. Trata-se para mim, então de reanimar esta língua, de construir para nós uma espécie de quilombo da linguagem da qual eu não serei dona, mas zeladora dessas palavras e por isso conhecerei cada cantinho.

Para deitar esta língua no papel, foi preciso buscar uma tinta especial...

⁶⁷Importante dizer que este livro surgiu da corajosa denúncia do racismo brasileiro feita por Abdias no Segundo Festival Mundial de Artes e Culturas Negras e Africanas, o Festac’77. Na ocasião, o governo militar brasileiro excluiu a participação oficial de Abdias e enviou um diplomata branco como representante oficial do Brasil. Este delegado brasileiro negou a existência do racismo no Brasil, assim como declarou a existência um certo sentimento de inferioridade africano. Ainda assim, participou da Festac como convidado de honra de líderes africanos e quando foi desautorizado a falar pelo delegado oficial brasileiro, anunciou que sua presença se dava não enquanto brasileiro, mas como “sobrevivente da República de Palmares” (NASCIMENTO, A., 2017, p. 46).

1.9- A tinta mais retinta

Em um encontro do Afrobetizar, distribui uma folha branca para cada uma das crianças e perguntei se elas sabiam de onde aquela folha vinha. Não souberam dizer. Expliquei que era feita do eucalipto. Uma árvore que não sabe conviver com a diferença, por isso suas raízes matam as outras plantas ao redor. Perto do eucalipto só vinga eucalipto. E a terra desgastada também vai morrendo junto. Escrever é difícil porque tudo que é vivo quando lançado nestas folhas brancas corre o risco de definhando até morrer.

No terreiro tinha aprendido que a palavra dita tem axé, a força de realização, portanto precisa ser manuseada com cuidado. Passei a ver a escrita da tese como uma luta para manter as palavras vivas, ainda que deitadas nestas folhas brancas. Conversei com um griot, um guardião do saber, e ele me disse que para fazer isso seria preciso buscar uma tinta especial...

As crianças fizeram dobras nas folhas brancas e as transformaram em um barquinho de papel. Segui com elas para Praça XV, primeiro lugar onde pisaram nossos antepassados ao saírem dos navios negreiros, e lá lançamos o barquinho nas águas de Iemanjá. Inflamos nosso peito de saudade e com o nosso emi, o sopro da vida dado por Olodumaré, assopramos com força para que ele navegasse rumo à África, o seu destino. Não podíamos esquecer que se tratava de uma travessia perigosa, pois o barquinho poderia facilmente ser arrastado e despedaçado pelas águas da Kalunga Grande, a linha divisória que separa o mundo dos vivos do mundo dos mortos.

Contudo, o barquinho estava reforçado pela nossa vontade infinda de aportar do outro lado do Atlântico, no ventre do mundo, de onde vieram todas as vidas, para trazer de lá a tinta proveniente dos berçokemético dos nossos ancestrais. Viriam carregados da tinta que os africanos de Kemet, também conhecido como Egito, usavam para escrever nos papiros.

Longos dias se passaram sem notícias do nosso barquinho. Ao passarmos pelas colônias de pescadores, perguntava aos homens do mar se eles haviam visto nosso barquinho vagando nas ondas. Temia que todo nosso tesouro em forma de tinta pudesse naufragar. Embora, sentisse que isso não seria de todo mau, pois serviria de presente e alento para os nossos antepassados que não completaram a travessia nos navios negreiros e foram ressaltar com suas lágrimas as águas profundas do oceano.

Em uma manhã de 2 de fevereiro, quando todo o povo de terreiro estava nas praias saudando a rainha do mar, uma das crianças viu nosso barquinho chegando na Praça XV.

*Exu matou um pássaro ontem com a pedra que lançou hj
(Aforismo nagô)*

Pegamos a pedra que Exu lançou hoje e matou um pássaro ontem para viajar no tempo e descarregar nosso barquinho com ajuda dos homens da estiva que viraram ancestrais.

No período da escravização, o trabalho na estiva possibilitou a compra da liberdade pelos homens negros de ganho e depois da dita Abolição serviu de profissão para muitos dos seus filhos.

Entre os estivadores da Praça XV, estava Aniceto de Menezes e Silva e Junior, mais conhecido como Aniceto do Império (1912-1993), um dos responsáveis pelo Sindicato dos Arrumadores, e membro fundador da escola de samba Império Serrano. Assim que avistou a criançada, pôs –se a ensinar o partido-alto. Convidou a molecada do Afrobetizar para brincar de improvisar e disse que, em 2016, gostaria de revê-las na casa da Tia Maria do Jongo⁶⁸, no Morro da Serrinha. Prontamente aceitamos o convite.

O mestre Aniceto ao ver o nosso barril de tinta, pediu para que eu fosse ter um dedo de prosa com o seu mestre, João Cândido Felisberto.

No caminho, ele foi me contando a história do seu mestre. Disse que ele era um homem de muita coragem, que comandou um levante contra a tortura na Marinha e por isso foi torturado, banido e terminou a vida trabalhando na estiva.

“- Salve o almirante negro!” Saudou Aniceto ao avistar João Cândido. O Sr. João Cândido cumprimentou Aniceto e a criançada. Quando viu a tinta, disse impressionado que era uma tinta rara! E que no período da Revolta da Chibata, 1910, ele encomendou barris como esta tinta diretamente dos portos de África e enterrou nas areias do Rio de Janeiro para que os negros escritores contassem por eles mesmos a história do levante dos marinheiros negros contra as torturas da marinha. Falou também que ele e dezessete amigos seus foram trancafiados em uma solitária na Ilha das Cobras em retaliação do governo. Desses, apenas ele e mais um saíram vivos. Os outros morreram sufocados, pois a prisão era lavada com uma solução de água e cal – quando a água evaporava, o cal branco penetrava nos pulmões dos marinheiros, morte certa!

Eu perguntei se ele tinha um mapa de onde estavam enterrados os barris de tinta-artefato. Ele cabisbaixo disse que foram roubados junto com uma série de símbolos sagrados dos terreiros que estão encaixotados em uma sala com uma etiqueta dizendo

⁶⁸ Em 18 de maio de 2019, Tia Maria do Jongo faleceu aos 98 anos.

“Magia Negra”, no Museu da Polícia. Apenas um foi resgatado por um pescador e enviado para São Paulo. Lá foi entregue a uma favelada catadora de papelão, negra, que se chamava Carolina Maria de Jesus. Ela escreveu com esta tinta o seu diário, *Quarto do Despejo*, que conta muito do sofrimento da nossa gente.⁶⁹

O almirante negro olhou para as crianças e disse que as mãozinhas delas tinham poderes, pois só assim para a tinta preta conseguir atravessar o oceano em um barquinho de papel. E que isso sem dúvida só foi possível com a colaboração dos Ibejis. Pois os Ibejis enganaram a morte, fazendo-a dançar. E ainda me perguntou quem era o Orixá que me rege e quem era minha Iyalorixá e eu respondi: Sou de Oxum e minha Iyalorixá é Mãe Meninazinha de Oxum. Ele com ar de satisfação disse que ela vinha a ser neta da Iyalorixá Davina d’Omolú, a senhora que assentou Oxum ali na Pequena África permitindo um colo e cuidado de Mãe durante todo este tempo que sofremos de banzo.

João Cândido e Aniceto ao saberem que a tinta retinta seria usada na escrita de uma tese em psicologia me alertaram dos perigos desta escrita. Pediram para que eu tivesse cuidado porque há anos trabalhando no cais só viram chegar nestas bandas de cá do Atlântico galões contendo litros de uma tinta vinda da Europa com rótulos em francês, alemão e inglês. Disseram que essas tintas europeias não suportam a mudança de clima e chegam talhadas nas costas desses mares do Sul, mas, mesmo com a avaria, o pessoal daqui não abandona este produto. Por anos, eles reescrevem com esta tinta enfraquecida as letras do seu pensamento. Alguns deles tentam encorpar a tinta usando o líquido pegajoso, vermelho e quente extraído das veias do povo negro e indígena do Brasil, mas esta alquimia funesta é absorvida pelo papel branco e permanece junto com ele mortificado na cova rasa de um imenso cemitério, a universidade brasileira.⁷⁰

Depois de terem dado estes alertas, perceberam a preocupação saltando-me a face. João Cândido retirou do bolso um dos seus bordados e me presenteou. Lembraram-me que para os povos do Congo, por exemplo, escrever e dançar são verbos oriundos da mesma raiz: ntanga, reafirmando que existem outras possibilidades de inscrição, resguardo, transmissão e transcrição dos nossos saberes. Nos despedimos.

Viajamos com Exu para o ano de 2016. Subi o Cantagalo com o barril de tinta na cabeça, como fazia minha mãe e a mãe dela com a lata d’água. Na subida do morro, as crianças aproveitavam a tinta que respingava do barril para fazer dois símbolos adinkras:

⁶⁹ Em *O Papel e o Mar* (2010), um curta-metragem dirigido por Luiz Antônio Pilar, há um encontro fictício entre Carolina Maria de Jesus, escritora, e João Cândido, o Almirante Negro, interpretado pelo ator e diretor de cinema Zózimo Bulbul.

⁷⁰ Como sinaliza Fanon: “Ora, o sangue do preto é um adubo estimado pelos especialistas” (2008, p. 179).

o NeaOnnim no sua a, Ohu, que significa “quem não sabe pode saber aprendendo” e Sankofa, que significa “nunca é tarde para voltar e apanhar o que ficou para trás”, colorindo de saber africano os muros cinzas da favela.

Os moradores bem velhinhos acenavam a cabeça em um gesto de aprovação; já os mais jovens gritavam com um tom de represália: “Tá amarrado em nome de Jesus! Queima, Senhor”!

No caminho em direção ao MUF, passamos na casa da Dona Helô, ela é zeladora de umbanda na favela, mas não pode tocar os tambores em sua casa como era costume da sua bisavó, passado para a sua avó e depois para a sua mãe, porque o dono do morro não deixa⁷¹. Dona Helô disfarçadamente tocou os lábios com a tinta e a sorveu. Em seguida, entoou em agradecimento uma cantiga para os Ibejis.

Alguns dias se passaram. As crianças e eu nos reunimos para movimentar nosso corpo pensando no que seria importante escrever com a nossa tinta. Concordamos que seria sobre nossos encontros e os meninos porque são eles não podem chorar e demonstrar medo porque homem não chora; os que sairão primeiro da escola; os que serão cobrados para ter o tênis, o pênis, o celular, a roupa de marca para serem respeitados; os que vão falar com murros e arrebeitar muitas namoradas; os que já não podem entrar em lojas com as mãos nos bolsos, nem usar capuz para se proteger do frio ou levar na mão um guarda chuva em dia de chuva; os que são esculachados com tapa na cara, tomam tiro do fuzil mesmo com roupa de escola, acorrentados em vias públicas com catraca de bicicleta,

⁷¹Entre 2017-2018 fui selecionada pelo Programa de Extensão da UFF em parceria com a Secretaria Especial de Direitos Humanos do Estado do Rio de Janeiro para atuar como psicóloga no Centro Estadual de Promoção da Liberdade Religiosa - CEPLIR. Os dados do CEPLIR são alarmantes quanto ao aumento dos casos de intolerância religiosa, em especial à perseguição aos adeptos de religião de matriz africana que representam 90% das denúncias que o órgão recebeu no período. Para maiores informações consultar:

<https://nacoesunidas.org/relatorio-alerta-para-aumento-dos-casos-de-intolerancia-religiosa-no-brasil/>

Acessado em: 14/05/2019

Neste ano, em 2019, os jornais noticiaram a ordem vinda de "traficantes" que aderiram à determinados segmentos evangélicos neo-pentecostais para fecharem terreiros de candomblé e umbanda na região da Baixada Fluminense.

<https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2019/05/27/traficantes-dao-ordem-para-fechar-terreiros-na-baixada-fluminense.ghtml>

Acessado em: 30/05/2019.

Na favela do Cantagalo, não há nenhum terreiro de candomblé ou umbanda aberto. Os adeptos da religião de matriz africana cultuam discretamente suas divindades sem uso de atabaques. Uma das iniciativas do Museu de Favela, o MUF, que compreende as favelas do Cantagalo, Pavão e Pavãozinho, é grafitar temas correlacionados à história dos moradores na parede externa de algumas casas, as chamadas casas-tela. Em uma dessas casas, localizada no Pavão, foi grafitada a imagem de uma baiana negra com colares e vestindo branco em referência às senhoras do candomblé. Foi exigido que ela fosse apagada porque foi considerado uma afronta à igreja católica, localizada próximo ao local. Para maiores informações consultar a dissertação de mestrado em memória social na UNIRIO: *Registros de Memória em Arte Fugaz: o Graffiti das Casas-Tela do Museu de Favela (2010-2014)* de Fernanda da Silva Figueira Rodrigues (2015). Disponível em:

<http://www.memoriasocial.pro.br/documentos/Dissertações/Diss366.pdf>

Acessado em: 14/05/2019.

os que sofrem calados. Porém, os meninos me encararam e desconfiados perguntaram se não era um desperdício ficar contando só as derrotas, os sofrimentos, causadas pelo racismo, retrucaram dizendo que isso o jornal, o programa de tv e a sociedade já fazem. Quiseram uma escrita em meio a tudo aquilo que estávamos vivendo ali, juntos, no Afrobetizar.

CAPÍTULO 2- ÁFRICA, UMA CIVILIZAÇÃO CRIANÇA- CÊNTRICA

2 –ÁFRICA, UMA CIVILIZAÇÃO CRIANÇA-CÊNTRICA

2.1-A filosofia kemética e Ma'at

Na épigrafe do livro *La philosophie africaine de la période pharaonique 2780 – 330 avant notre ère* (1990), o filósofo Théophile Obenga cita a seguinte passagem do livro *Civilisation ou Barbarie* (1981) de Cheikh Anta Diop⁷²:

Pour nous, le retour à l'Égypte dans tous les domaines est la condition nécessaire pour réconcilier les civilisations africaines avec l'histoire, pour pouvoir bâtir un corps de sciences humaines modernes, pour rénover la culture africaine. Loin d'être une délectation sur le passé, un regard vers l'Égypte antique est la meilleure façon de concevoir et bâtir notre futur culturel. L'Égypte jouera, dans la culture africaine repensée et renouée, le même rôle que les antiquités gréco-latines dans la culture occidentale.⁷³ (DIOP, C.A, 1981 *apud* OBENGA, T, 1990, p.12)

Como fora dito por Diop nesta passagem, o Egito Antigo guarda importantes pistas para compreensão do pensamento africano e de modos africanos de viver anteriores ao processo de colonização pelos europeus. No presente, o acesso a este referencial histórico encoraja os africanos, compreendidos como aqueles nascidos no continente africano e os negros descendentes do processo diaspórico, a inventarmos outros mundos onde possamos bem viver. A partir desse entendimento, aciono o conceito de *Maa't* apresentado por Obenga no capítulo *Maât code égyptien des vertus cardinales*, do livro citado anteriormente.

Segundo Obenga, os anciãos egípcios afirmavam a existência de uma ordem superior viva e eterna: *Maa't*, a justiça-verdade, a ordem cósmica deificada, simbolizada por uma mulher que sustenta a balança da justiça. Assim, todos os homens, desejando a continuidade da vida além da morte, ao morrerem se apresentavam diante do deus Osíris, assistidos por mais 42 deuses, na sala da deusa *Maa't*. Nesta ocasião, eles afirmavam que conheciam os deuses e as prescrições do código de *Maa't*, sendo, em seguida, autorizados a julgarem a si próprios à luz deste código. O objetivo deste procedimento é poder ser

⁷²Cheikh Anta Diop, (1923- 1986), foi um historiador, filósofo, físico e antropólogo senegalês que estudou as origens do homem e a cultura africana pré-colonial. É considerado um dos maiores pesquisadores africanos do século XX. Em 1951, a Universidade de Paris recusou a sua tese de doutorado que afirmava que o Antigo Egito tinha sido uma civilização negra. Em 1955, a tese foi publicada na imprensa popular como um livro intitulado *Nations nègre et culture* ('Nações negras e cultura'). Em 1960, a tese foi finalmente aprovada e elerecebeu o prêmio de escritor que mais influência exerceu sobre o pensamento africano do século XX.

⁷³Tradução livre: “Para nós, o retorno ao Egito em todos os campos é a condição necessária para reconciliar as civilizações africanas com a história, para construir um corpo de ciências humanas modernas para renovar a cultura africana. Longe de ser um deleite no passado, olhar para o Egito antigo é a melhor maneira de imaginar e construir nosso futuro cultural. O Egito desempenhará o mesmo papel na cultura africana retrabalhada e renovada que as antiguidades gréco-latinas na cultura ocidental.”

considerado pelos deuses como um iniciado, isto é, um sujeito ético. Por isso, *Maa't* é compreendida como uma justiça que é simultaneamente ética e especulativa, um ser da consciência, um princípio de verdade que em última instância opera contra a injustiça dos homens. Além disso, *Maa't* também é considerado o caminho mesmo da verdadeira felicidade, da paz e da beleza, por isso outro signo de *Maa'té* a luz do sol.

2.2- O ser africano: um sol vivo

Algumas regiões da África ainda conservam traços deste pensamento, como, por exemplo, o entendimento do povo *bântu* a respeito do que é o ser africano, ou melhor, o *mûntu*. Segundo Kia Bunseki Fu-Kiau, na sociedade africana em geral e especialmente entre os Bântu, o *mûntu* é percebido como um invisível sol radiante. Invisível porque a existência engloba três níveis de existência: os vivos; os mortos vivos, também conhecidos como ancestrais e os que ainda não nasceram, chamados seres do futuro. Estes dois últimos níveis correspondem aos seres invisíveis. Neste sentido, a mulher grávida é percebida como alguém que carrega um poder e uma energia que permitem a continuação de radiações solares invisíveis, ancestrais, sob novas formas, as forças dos “ainda a ser nascidos”. Assim, “o nascimento de uma criança é percebido como o nascer de um sol vivo.” (FU KIAU, 2001, p.8). E toda a comunidade espera pela chegada deste novo sol. Sua presença irá afetar a comunidade que, por sua vez, através dos seus sistemas sociais e ambientais também irá afetá-lo.

2.3-Kindezi: a arte de educar

“A civilização africana é criança-cêntrica.” Esta afirmação foi feita pela antropóloga Marimba Ani na introdução da obra “*Kindezi: The kôngo art of babysitting*” (2000) escrita por Fu Kiau e pela psicóloga Lukondo -Wamba.

Assim, a função de cuidar e educar uma criança é considerada a mais importante responsabilidade outorgada a alguém na sociedade africana, este processo é chamado de *Kindezi*.

Kindezi é uma arte antiga entre os africanos, em geral, e entre os bantos, em particular, que consiste nos ensinamentos, no cuidado e na proteção das crianças, mas abrange também o crescimento daquele que ajuda o *sol vivo* a brilhar. Na verdade, toda a

comunidade está envolvida neste processo, pois como diz o provérbio: "*é necessário uma comunidade inteira para educar uma criança*".

Apesar deste envolvimento coletivo, Fu Kiau e LukondoWamba destacam a figura deste cuidador, *ndezi*, como sendo alguém que é outorgado especificamente para desempenhar esta arte. Por ser uma função de grande responsabilidade, ela geralmente cabe aos mais velhos, tidos como os mais preparados espiritualmente por estarem mais próximos dos ancestrais. Assim, um ancião, não é apenas uma pessoa velha, mas alguém capaz de transmitir a história de um povo e os ensinamentos necessários para manter uma comunidade unida e espiritualmente fortalecida nas gerações seguintes.

O local onde acontece *kindezi* é o *sâdulu*. Não é necessariamente uma sala, uma construção, pode ser, por exemplo, à sombra de uma árvore. No *sâdulu* não há quadros ou livros, todo o aprendizado se faz através da oralidade e da prática. Frequentemente se ensina através da colheita de ervas e do cuidado com as plantas. As crianças passam o dia correndo, jogando e imitando profissões dos mais velhos. Aprendem a fazer seus próprios brinquedos e aprendem muito com os mais velhos sobre a linguagem não verbal: os signos, sinais e a linguagem corporal praticada na comunidade, mesmo uma simples expiração tem seu significado e a criança aprende a interpretar cada um deles.

Importante assinalar que a aprendizagem através da oralidade está presente em várias sociedades africanas porque esse mecanismo é o que garante a manutenção do saber ancestral através de uma memória que não apenas é transmitida, mas exercitada enquanto signo de força que singulariza a cultura africana, como descrito no romance "*O menino negro*" (2013), do escritor guineano Camara Layé. O livro narra a história de um menino negro que foi educado por sua avó. O trecho a seguir fala do ensinamento a respeito dos seus ancestrais, que lhe foi passado por um mestre da aldeia, o quimbanda:

O quimbanda se instalava, fazia um prelúdio com seu corá, que é a nossa harpa, e começava a cantar os louvores de meu pai. Para mim, esse canto era sempre um grande momento. Eu o ouvia relembrar as façanhas dos ancestrais, através do tempo; à medida que as estrofes desenrolavam, era como uma grande árvore genealógica que se erguia, que estendia seus galhos aqui e acolá, que se espalhava com seus cem ramos e raminhos diante do meu espírito.[...] De onde o quimbanda tirava esse saber? Com toda a certeza de uma memória particularmente exercitada, particularmente alimentada também por seus predecessores, e que é o fundamento de nossa tradição oral. [...] Eu erguia bem alto a cabeça, inebriado por tantos elogios, dos quais parecia respingar alguma coisa sobre minha pequena pessoa (LAYÉ, 2013, p.25).

2.4-A ancestralidade

Na região do Vale do Nilo e de modo geral em toda África negra, a ancestralidade funciona como uma norma transcendental que afeta e regula diferentes aspectos da conduta individual e coletiva. Se configurando também em uma ordem cósmica, um equilíbrio global de todo o cosmos, uma energia que mantém a existência do mundo visível e do mundo invisível. Ela funciona como uma fonte de direcionamentos éticos para o bem viver, que propõe, por exemplo: a fidelidade à palavra dada, o respeito aos mais velhos e aos bens dos outros e da coisa pública, a honra e a dignidade nas relações com as demais pessoas etc. De acordo com Teóphilo Obenga (1990), esta concepção de ancestralidade é completamente afim com os direcionamentos de *Maa't*, que apresentamos no início deste capítulo. Portanto, o princípio de *Maa't* não está perdido, ele sobrevive em muitas tradições africanas.

Uma possibilidade de atualização deste princípio está na tradição do povo Dagara, que vive na região da África do Oeste, apresentada pela escritora burquinense Sobonfú Somé no livro “*O Espírito da intimidade: ensinamentos ancestrais africanos sobre maneiras de se relacionar*” (2007). A respeito da ancestralidade, Somé diz o seguinte:

Quando falamos sobre conexão com os espíritos de ancestrais, muitas pessoas entendem que nos referimos a nossos ancestrais diretos. Mas isso seria difícil. Frequentemente, nem conhecemos nossos avós. Existe um conjunto de ancestrais – não precisa ser uma pessoa ou espírito que conhecemos ou que imaginamos. Pode ser uma árvore lá fora. Pode ser uma vaca, nosso cão ou gato, em casa. O tataravô, que morreu há muitas gerações, pode ter se unido ao conjunto de espíritos, e o tataraneto nem consegue identifica-lo. É possível que seja o riacho correndo ao longe. Portanto, o que importa é compreender que qualquer pessoa que perdeu o corpo físico é um potencial ancestral (SOMÉ, 2007,p.28)

Para o povo Dagara, a dimensão da ancestralidade, está presente desde a gestação. Pois, neste período, é realizado um ritual em que os anciãos da comunidade perguntam à criança que está sendo gerada o porquê de ela resolver vir neste mundo complicado e o que pode ser feito para facilitar a sua caminhada. O bebê usa a voz da mãe para dizer quem ele é e afirma que está vindo com o propósito de ajudar os ancestrais a realizarem tal feito. Depois que ele nasce, os anciãos o cercam de coisas que o ajudarão a lembrar e cumprir o propósito que ele havia revelado antes. E na adolescência, quando passa por um rito de iniciação, ele deverá voltar ao tempo anterior ao seu nascimento e lembrar do que dissera. Somé afirma que isso é necessário porque “crescer é um processo de esquecimento”. Na experiência do povo Dagara, um dos espaços que mais desconecta e favorece este esquecimento da ancestralidade, também chamada por Somé de espírito, é a ida para a

escola. Ela diz: “os primeiros dagaras que foram estudar nas cidades e sofreram a influência dos colonizadores franceses voltaram sentindo vergonha de seus pais e do estilo de vida tradicional.” (SOMÉ, 2007, p. 31).

2.5- A comunidade e os rituais

Afim de cultivar a ancestralidade e com isso possibilitar o existir é necessário o abraço da comunidade. A comunidade, segundo Somé, é fundamentada na presença do espírito, das crianças, dos anciãos, de valores como: responsabilidade, generosidade, confiança e também nos ancestrais e o no ritual. Sobre o ritual, ela explica que “o ritual é uma cerimônia em que chamamos o espírito para servir de guia, para supervisionar nossas atividades. Os elementos do ritual nos permitem estabelecer conexão com o próprio ser, com a comunidade e com as forças naturais em nossa volta.” (SOMÉ, 2007, p.53)

Na tradição Dagara, as crianças integram os rituais, são consideradas ritualísticas. Por isso, elas não apenas estão envolvidas nos rituais da comunidade desde pequenas, como também são estimuladas a criarem seus próprios rituais. Os mais velhos buscam não interferir nesta criação, eles somente estimulam para que elas se sintam capazes de conduzir o ritual.

Um exemplo de ritual do povo Dagara é a reunião que acontece uma vez por ano entre os homens que passaram juntos pelo ritual de iniciação. Eles fazem um ritual de troca emocional entre os homens a fim de equilibrarem as suas energias. Eles choram o quanto sentirem vontade e cuidam uns dos outros. Neste acolhimento, o homem que veio amparar o que chorava, por vezes, também começa a chorar, o terceiro que vem abraçar o segundo também chora, torna-se um ritual de acalento. Para Somé, esse ritual colabora para que os homens repensem seu modo de querer exercer o controle do que acontece ao seu redor.

Como vimos, na cultura africana, o ritual ajuda a aprender a equilibrar as forças que compõem o ser e as que governam a comunidade. Este sentido de comunidade também está presente nos provérbios africanos: “*umuntu ngu muntu nga bantu*” e “*um ntu ngum ntu nga bantu*” que podem ser compreendidos como “uma pessoa é pessoa através de outras pessoas” o que está relacionado ao conceito de *ubuntu*.

Conforme o filósofo sul-africano Mogobe Ramose, em “*A filosofia do ubuntu e o ubuntu como uma filosofia*” (1999), *ubuntu* é um termo formado pela junção do prefixo *ubu* e da raiz *ntu*. *Ubu* evoca a ideia de existência em geral, ampla e marcada pelo sentido de incerteza, um movimento envolvendo a possibilidade de desdobramento infinito e de manifestação concreta para uma multiplicidade de formas e organismos, que, neste caso, se

desdobra no sentido de *ntu*, um modo de ser. Por essa razão o *ubu* pode ser considerado *o vir a ser* e isto implica uma ideia de movimento, de instabilidade, já *ntu* é um “existindo temporalmente”. Nesta configuração o agir, o movimento, tem precedência sobre o agente enquanto princípio da existência. “Epistemologicamente, o ser é concebido como um movimento perpétuo e universal de compartilhamento e intercâmbio das forças da vida.” (RAMOSE, 1999, p.7)

O sentido do ser em harmonia com a filosofia *ubuntu* encontra ressonância na filosofia nagô apresentada por Muniz Sodré (2017) e na nossa aposta de abertura do horizonte de restituição da soberania existencial comunitária, como podemos observar no trecho já citado na introdução desta tese, a respeito da dimensão do ser segundo o pensamento nagô: “Apenas viver, apenas ser indivíduo são contingências fracas diante da necessidade existencial do pertencimento ao grupo originário, de onde procedem os imperativos cosmológicos e éticos.” (2017, p.90) Percebe-se que para os nagôs, é no arranjo comunitário que surge a compreensão do que é ser ou não uma pessoa. Há uma primazia ontológica da comunidade sobre o indivíduo. Para ser homem é necessário dirigir-se para além de si mesmo, vir a ser com o que/ quem lhe é estranho. Neste sentido, é a comunidade que definirá a pessoa enquanto pessoa. Portanto, a noção de pessoa, de ser, é adquirida, alcançada e não está dada a priori simplesmente porque se nasce biologicamente, e neste processo de vir a ser é possível falhar. (MENKITI, 1984, p.172)

Outro ponto para compreensão do ser atrelado à comunidade de acordo com o pensamento nagô é a noção de corporeidade, presente na máxima yorubá “*faraimorá*”, que é compreendida como “todos unidos num só corpo”. Portanto, não se trata de indivíduo, categoria ocidental, que se afirma naquilo que não pode ser dividido para ser inteiro e nem de sujeito, que se constitui no eu pensante, desvinculado do corpo ou que se sujeita. Trata-se de pessoa que se faz num horizonte comum, comunitário, sentindo e sendo o mundo.

Para explicitar esta dimensão da corporeidade Sodré aciona o filósofo camaronês Eboussi Boulaga quando este afirma:

O sentir é a comunicação original com o mundo, é o ser no mundo como corpo vivo. O sentir é o modo de presença na totalidade simultânea das coisas e dos seres. O sentir é o corpo humano enquanto compreensão primordial do mundo. O homem não é si mesmo por derivação, ou, progressivamente por etapas. Ele é de vez ele mesmo, estando nele mesmo junto a coisas e a outros, na atualidade do mundo. O sentir é a correspondência a essa presença [...]. Pelo sentir do corpo, o homem não está somente no mundo, mas este está nele. Ele é o mundo (BOULAGA, E. apud.SODRÉ, 2017, p.106)

Muniz Sodré (2017) postula ainda que na filosofia nagô esta experiência com o mundo torna possível uma afirmação radical da vida, o que ele chama de alacridade/ alegria/ ayó em yorubá. Esta alegria de que fala Sodré não é um estado de ânimo, ou uma efervescência dionisiaca, ou uma consciência resignada. Ela não nega o sofrimento, a tragédia. É um movimento de expansão na direção da “heterogenidade das sensações e da potência dos corpos” (SODRÉ, 2017, p.154), uma abertura a todas as suas condições de ser e de realizar, como expresso no seguinte oriki, um cântico yoruba:

*Ìya o bogunde
Omo Afonjá o bogunde
E m abe ru já
Iya asa o
Eni m abe òrisà
Aiyéb'ode
Awa de teretere
Awa de t'ayo⁷⁴*

Aproximo a definição de corporeidade e de alacridade de Sodré ao conceito de cosmosensação proposto por Oyèwùmí (2015), já apresentado nesta tese no capítulo 1, pois ambas trazem os sentidos como principal registro de apreensão do mundo pelos povos africanos. Penso que a colonização e a escravização seguidas das políticas de destruição dos africanos e seus descendentes pelos europeus não serão suficientes para nos destruir enquanto permanecermos governados por esses sentidos de mundo e pelos demais valores africanos que falamos neste capítulo.

Contudo, noto que à medida que passarmos a funcionar sob o regime perceptivo do olhar branco, a cosmovisão, aceitando as normativas e valores ditadas por eles numa tentativa insana de se inserir e ser reconhecido como igual neste mundo branco, mais estaremos adentrando o horizonte da morte.

No capítulo a seguir, imprimo um ritmo de escrita ininterrupta afim de impregnar o corpo do leitor de uma tensão, de um desconforto, que lhe permita se aproximar minimamente do viver do *muleke* e do povo negro em *maafa*.

Não há parada para o respiro! Como sinaliza o escritor norte-americano Ta- Nehisi Coates no livro *Entre o mundo e eu*, que ele escreveu para explicar para o seu filho o que é o racismo:

⁷⁴A guerra trouxe a Mãe/ Filha de Xangô, que chegou com a guerra/ não tema a batalha/ pois a Mãe perdeu o medo/ Roguemos aos orixás/ Para que a alegria se expanda no mundo/ Chegamos e estamos aqui alegremente/ Estamos aqui com muita alegria. (SODRÉ, 2017, p.152)

Ocorreu-me a chocante ideia de que talvez a característica que defina o fato de estar alistado na raça negra seja o inescapável roubo de tempo, pois os momentos que despendemos preparando a máscara, ou nos preparando para aceitar até mesmo a metade, não poderiam ser recuperados. O roubo de tempo não se mede em duração de vida, mas em momentos. [...] É o grande número de segundas chances para eles, e de dias de 23 horas para nós. (COATES, 2015, p.96)

Por compreendermos que esta sensação de roubo de tempo e sufocamento é própria do viver em *maafa*, não buscamos consolo em nada que se configure como uma redenção, o alcance de uma paz eterna e celestial. Só concebemos a paz na perspectiva do quilombo, uma paz que se preciso for se reconfigura em guerra. Também não há brecha para qualquer discurso de revolução e tomada de poder pelos pretos, nem tampouco nutrimos nos *mulekes* a ilusão de uma interrupção no jogo da morte branco. No Afrobetizar, entramos com eles dentro deste jogo, experimentando outro ritmo e sentido, nos movimentos, para que se mantenham atentos a possibilidade de inverter a condução do jogo, assumindo gestos inesperados, pautados nos saberes africanos, afim de equivococar a morte. Isso acontece, como será apresentado a seguir, através de uma atitude de memória *Sankofa* na vida e na escrita.

CAPÍTULO 3- SANKOFA NOS DIAS DE DESTRUIÇÃO

3-SANKOFA NOS DIAS DE DESTRUÇÃO

À flor da terra, a um palmo de profundidade, era este o fim dos africanos escravizados que não resistiam à travessia do negreiro e morriam recém desembarcados, por isso chamado de pretos novos, na região da Zona Portuária do Rio de Janeiro, entre os anos de 1722 e 1830 (PEREIRA, 2007).

Penso no sofrimento que acompanhava os que restavam vivos ao assistirem os seus iguais serem descartados em covas rasas e apartados dos ritos fúnebres que garantiriam a tranquilidade daqueles que morreram e a sustentação da própria comunidade. Diante desta desgraça, os africanos escravizados se rebelaram de várias formas em busca de cumprir com o modo africano de lidar com a morte, tais como: a revolta da Cemiterada em Salvador, na Bahia, em 1836, “ um episódio que teve como motivação central a defesa das concepções religiosas sobre a morte, os mortos e os ritos fúnebres.” (REIS, 1991, p.49); no carnaval carioca do início do século XIX, há registro de congadas, cerimônias onde os negros dramatizam suas histórias (BRASIL, E., 2014).Uma delas é conhecida como ‘Mametu da Congada’ e consiste na dramatização do assassinato de um mametu, um menino negro, seguida da sua ressurreição pelas mãos de um feiticeiro (BRASIL, E., 2014)⁷⁵; a criação das irmandades como a irmandade da Boa Morte, uma confraria criada por senhoras negras, no século XIX, na cidade de Cachoeira-Bahia com objetivo de oferecer melhores condições de vida e um enterro digno para os seus parentes de acordo com suas crenças. (LOPES, N., 2004, p.126)

Um dado relevante para efeitos desta nossa pesquisa a respeito do *muleke* é que no Brasil, país que mais recebeu africanos escravizados do mundo, cerca de 4,9 milhões (SLENES, 2018, p.64), e onde perdurou por mais tempo, mais de 300 anos, este sistema escravagista, é que após a promulgação da Lei Feijó, em 1831, o tráfico de africanos submetidos a escravização foi majoritariamente de **meninos**. Conforme o historiador Marcus J. M de Carvalho, isso aconteceu porque se tratava de um grupo que supostamente ofereceria menos resistência e menores gastos para os traficantes. Durante a

⁷⁵BRASIL, Eric. Cucumbis Carnavalescos: Áfricas, carnaval e abolição (Rio de Janeiro, década de 1880). Afro-Ásia, Salvador, n. 49, p. 273-312, June 2014.

Disponível em:

<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0002-05912014000100009&lng=en&nrm=iso>.

Acessado em: 11 Maio de 2019. <http://dx.doi.org/10.1590/S0002-05912014000100009>.

travessiaatlântica,osmulekes vinham amontoados em embarcações minúsculas macabramente chamadas de “berçários infernais” (CARVALHO, M.J.M., 2018).

Marimba Ani compreende a retirada dos africanos de suas terras de origem, a submissão desses homens, mulheres e crianças ao regime de escravização e o processo sistemático de desumanização⁷⁶ imposto pelos europeus ao povo africano como *maafa*. (ANI,1997) O termo *maafa* pertence ao idioma africano kiswahili e significa “grande desastre”.

Na mesma linha de Ani, o psicólogo Wade Nobles compreende *maafa* como a "negação da humanidade dos africanos, acompanhada do desprezo e do desrespeito, coletivos e contínuos, ao seu direito de existir. O *Maafa* autoriza a perpetuação de um processo sistemático de destruição física e espiritual dos africanos, individual e coletivamente” (NOBLES, 2009,p. 281). Assim, este estado de *maafa* não ficou restrito ao período colonial, pois seguimos sendo submetidos a uma combinação de mecanismos de violência para que acreditemos que somos um povo desprovido de valores. (ANI, 1997) No contemporâneo, podemos aproximar *maafa* ao conceito de *horizonte da morte* da filósofa Denise F. Silva, que apresentamos na introdução deste trabalho. Resumidamente, o *horizonte da morte* anuncia que nada, nenhuma legislação, governo, política etc. garante a preservação da vida do povo negro, em especial dos jovens negros, em um território que foi forjado histórico, jurídico, espiritual e socialmente para nos destruir. A condição para prática desta violência é a *racialidade*, isto é, um demarcador sociológico da diferença humana que, sustentada pelo regime jurídico da necessidade de preservação do Estado, instituiu uma posição ético-jurídica de exterioridade para certas pessoas e entidades, no caso para nós, negros.

São escassas as informações que nos ajudam a pensar a condição dos meninos negros no período colonial. Uma das possíveis fontes é a tela “*Um funcionário a passeio com sua família*” (1839)⁷⁷ do renomado pintor francês Jean Baptiste Debret (1768- 1848).

⁷⁶O termo desumanização não está pautado no humanismo europeu, mas na concepção africana de pessoa que envolve dimensões de existência para além do ser racional platônico, cristão, cartesiano. Compreende o ser em composição com as forças do universo, aquilo que o Ocidente nomeou forças da natureza, e inserido em uma dinâmica temporal não linear entre presente, passado e futuro.

⁷⁷ Prancha de número 5 do tomo 2 da obra ‘Voyage pittoresque et historique au Brésil’. Ed. Firmine Didot et Frères, Paris, 1834-1839. Disponível em:

http://www.festivaldearte.fafcs.ufu.br/2005/figs-com/comunicacao-20_clip_image004.jpg, Acessado em 08/07/2018.



Debret descreve a imagem da seguinte maneira:

A cena aqui desenhada representa a partida, para o passeio, de uma família de fortuna média, cujo chefe é funcionário. Segundo o antigo hábito observado na classe, o chefe de família abre a marcha, seguido, imediatamente, por seus filhos, colocados em fila por ordem de idade, indo o mais moço sempre na frente; vem a seguir a mãe ainda grávida; atrás dela sua criada de quarto, escrava mulata, muito mais apreciada no serviço do que as negras; seguem-se a ama negra, a escrava da ama, o criado negro do senhor, um jovem escravo em fase de aprendizado, **o novo negro recém-comprado, escravo de todos os outros e cuja inteligência natural mais ou menos viva vai desenvolver-se a chicotadas.**” (DEBRET, 1978, p.182, grifo meu)

A partir desta obra, temos indícios de qual era o lugar social destes *mulekes* na sociedade da época: eles eram **os últimos da fila**. Descalços, franzinos, apagados, de mãos vazias antagônicos a figura de poder: o patriarca, o chefe, o homem branco. Este sim ostentava uma postura altiva, era parrudo, estava calçado com boas botas, bem vestido e com uma arma na mão.

Ainda assim, é importante fazer um uso crítico dessa imagem. Como indica Lilia M. Schwarcz em *Sobre as imagens: entre a convenção e a ordem* (2018), é preciso confiar na iconografia e ao mesmo tempo desconfiar, pois elas foram feitas por homens brancos, como Debret, Rugendas e outros, que reproduziram seu olhar colonial. Logo, é preciso pensar estas imagens não como espelhos do passado, mas lembrar que elas são historicamente datadas, regidas por interesses políticos dos que governavam e por regimes de visibilidade e invisibilidade que produziram e ainda produzem um discurso competente e convincente a respeito deste passado.

Essa imagem do menino negro passivo, dominado e vencido é algo que contrasta com a narrativa presente em alguns vissungos. Vissungos *são cantos de força, similares aos cânticos do jongo*, entoados durante o trabalho de mineração nos rios de Minas Gerais no início do século XVIII. Após o fim da mineração, o vissungo tornou-se uma tradição de canto ritual, na qual o trabalho real na mineração de ouro era dramatizado. (CARVALHO, J.J. de, 2000). Nos anos sessenta, Clementina de Jesus, conhecida como Rainha Quelé, gravou o seguinte vissungo:

*Muriquinhopiquinino,
ô parente
muriquinhopiquinino
de quissamba na cacunda.
Purugunta onde vai,
ô parente.
Purugunta onde vai,
pro quilombo do Dumbá.
Ei chora-chora mgongo é de vera
chora, gongo, chora.
Ei chora-chora mgongo é cambada
chora, gongo chora.*

‘Muriquinho’ é uma variação do termo bantu ‘mulequinho’. *Muriquinhopiquinino* significa um ‘menininho bem pequeno’. O historiador José Jorge de Carvalho (2000) apresenta a seguinte tradução deste vissungo feita por descendentes desses escravizados: *‘Mulequinho, com a trouxa de roupas nas costas, está correndo para o quilombo do Dumbá. Os que ficam choram porque não podem acompanhá-lo.’* (FILHO, 1978 *apud* CARVALHO, J.J de, 2000)

Correr para o quilombo, uma atitude anárquica, uma rejeição de continuar comprometido com a ordem social dominante, um “desejo de libertar-se” (NASCIMENTO, B., 2018, p.71) presente nos africanos desde a meninice. Um movimento de fuga em busca de se conservar no sentido histórico e de sobreviver enquanto povo. Na visão da historiadora Beatriz Nascimento, esta fuga precisa ser compreendida não como uma incapacidade para lutar ou um gesto espontâneo, impensado, ela é

antes de mais nada, a decorrência de todo um processo de reorganização e contestação da ordem estabelecida. É o coroamento de uma série de situações e etapas nas quais estão em jogo diversos fatores: físicos, materiais, psicossociais, ideológicos e históricos. (NASCIMENTO, B., 2018, p.75)

Este rompimento com a sociedade só poderia ser feito através de uma luta, mas a guerra estava longe de ser o principal modo de vida no quilombo. A estrutura do quilombo estava pautada na “paz quilombola”, a constituição de um reduto que possibilitava

transações comerciais, relações de solidariedade e a retomada de valores africanos, e era justamente este governo alternativo, relativamente autônomo, que mais ameaçava o regime escravocrata.

A partir desta compreensão do quilombo como resistência à dominação colonial e, principalmente, como um modo de viver em harmonia com valores africanos é importante pensar na atualização deste quilombo no presente. Pois,

Se sabemos que o negro e outros oprimidos permanecem, por exemplo, nas favelas e áreas periféricas da cidade, obrigados por fatores não só decorrentes da marginalização do trabalho, como também pela marginalização racial, podemos dizer que o quilombo, embora transformado, perdura. (NASCIMENTO, B., 2018, p. 78-79)

Já nos primeiros anos da República, o menino negro foi tratado como assunto de polícia. Em *O mal que se adivinha: polícia e minoridade no Rio de Janeiro, 1910-1920*, Adriana de Resende Barreto Viana faz um levantamento de registros produzidos em unidades policiais a fim de pesquisar os mecanismos e as práticas de vigilância, classificação e detenção de meninos, em sua maioria pretos, pela Polícia do Distrito Federal que foram decisivas no surgimento e cristalização de uma categoria social: o menor.

A seleção dos detidos estava baseada em um julgamento moral por parte dos policiais que supostamente seriam capazes de reconhecer nestes meninos um perigo social potencial através de suas falas e comportamentos. Tudo isso era feito em prol de manter a ordem social, que no contexto pós-abolição se configura principalmente em uma limpeza racial, pois se tratava de eliminar a presença negra das ruas retirando os sujeitos considerados indesejáveis e encaminhando-os para locais de internação. No caso dos menores, esses locais poderiam ser patronatos, colônias agrícolas, internatos e escolas premonitórias que tinham um duplo caráter: punitivo e preventivo a fim de transformar menores perigosos em homens úteis.

A polícia atua(va) neste processo de produção e reorganização de diferenças sociais. Uma vez identificado enquanto menor, seja por delito, abandono ou por vadiagem, o menino estava atado a sua condição de inferioridade, condição esta estendida a seus responsáveis que perdiam ainda que temporariamente a sua autonomia familiar, restabelecida apenas com o consentimento das próprias instâncias policiais ou de outros agentes, como os juizes. (VIANA, 1999, p.154)

No passado e no presente, em uma sociedade racista, como a brasileira e a norte americana, o menino negro é considerado pela polícia uma ameaça e sofre constantemente um processo de adultização. É o que afirma o terapeuta educacional norte americano

Michael Porter, no livro *Kill them before they grow: Misdiagnosis of African boys in american classrooms*⁷⁸ (1997) e também a professora de direito Angela J. Davis na Introdução do livro *Policing the black man*⁷⁹ (2017) e Kristen Henning, no artigo: *Boys to men: the role of policing in the socialization of black boys*⁸⁰ (2017). Henning explica que os policiais norte americanos não percebem os meninos negros como crianças, mas como criminosos perigosos, mesmo que eles não estejam envolvidos diretamente em um crime ou apresentem atitude considerada suspeita. A autora realiza um teste com policiais e verifica que eles superestimam a idade de jovens negros e subestimam a idade dos jovens brancos.

O psicólogo Amos Wilson atribui esta violência contra os jovens negros como uma das principais ações do racismo. Pois, o homem negro não é apenas suspeito de cometer crimes, ele é considerado culpado e criminoso pelo simples fato de existir, devendo permanecer continuamente encarcerado ou confinado nas favelas e nos guetos e, acima de tudo, mantido sob constante vigilância.

A esse respeito, lembro de um episódio que presenciei no Cantagalo, em 2013, quando três policiais da chamada Unidade de Polícia Pacificadora apontaram o fuzil e revistaram um menino negro de cerca de 11 anos. Essa revista causou indignação em um pai de outro menino que questionou a ação dos policiais. Os policiais se limitaram a dizer que estavam fazendo o trabalho deles e que o menino estava com um volume suspeito no bolso. O pai, bastante exaltado, gritava que aquilo era um absurdo e que se o menino tivesse se assustado e corrido, provavelmente os policiais teriam atirado e que não vai tardar aqueles policiais vão tratar como suspeito seu filho de 3 anos.⁸¹

E sobre estes meninos a polícia atira para matar. Foi assim que 5 jovens negros foram covardemente alvejados com 111 tiros em Costa Barros, zona norte do Rio de Janeiro. E mais do que isso, geralmente, os policiais forjam a cena para incriminar os jovens e justificar a matança, desencorajando uma possível reação social de revolta com essas mortes.

Atualmente, o Brasil é o país com maior número de homicídios no mundo (MEDEIROS, 2016: p.9), a maior vítima deste extermínio são os homens negros (NASCIMENTO, A. 2017; FLAUZINA, 2008) em especial os mais jovens (WASELFI, 2016, 2017) Trata-se de um projeto genocida, como alertara Ana Luiza Pinheiro Flauzina

⁷⁸Tradução livre: “Matem eles antes que eles cresçam – erros de diagnósticos em meninos africanos nas salas de aula norte-americanas”

⁷⁹Tradução livre: Policiando os homens negros

⁸⁰Tradução livre: “Meninos para homens: o papel do policiamento na socialização de meninos negros”

⁸¹Descrevi este episódio na minha dissertação de mestrado em psicologia. A política de pacificação e o povo da favela.

no livro *Corpo negro caído no chão – O sistema penal e o projeto genocida do Estado brasileiro*:

Não há flagrante mais incontestável de uma política de extermínio em massa: devem-se matar os negros em quantidade, atingindo preferencialmente os jovens, cerne vital da continuidade de existência do grupo. Dentro dessa perspectiva, o aumento das taxas de vitimização da juventude negra ao longo da última década revela que não se trata de um processo herdado de um passado que tende a desfalecer, mas, ao contrário, de um investimento diuturnamente renovado, em que o Estado como sócio majoritário, não poderia mesmo intervir. (FLAUZINA, 2008, p.135)

O relatório da Anistia Internacional *‘Você matou meu filho!’: homicídios cometidos pela polícia militar na cidade do Rio de Janeiro (2015)* anuncia que “das 1275 vítimas de homicídio decorrente de intervenção policial entre 2010 e 2013 na cidade do Rio de Janeiro, 99,5% eram homens, 79% eram negros e 75% tinham entre 15 e 29 anos.” (2015: p.5)

Dados do Instituto de Segurança Pública do Rio de Janeiro, ISP –RJ, no Estado do Rio de Janeiro, entre 2014 e 2016, dos 250 casos de morte registrados em decorrência de oposição à intervenção militar cujas vítimas tinham entre 12 e 17 anos, 100% eram do sexo masculino e 80,70% eram negros (somatório de pretos e pardos). Os dados referentes aos homicídios dolosos, na mesma região e faixa etária, indicam que dos 926 casos registrados 90,51% são do sexo masculino e 78,32% são negros (somatório de pretos e pardos).⁸²

No Mapa da Violência: Homicídios por arma de fogo (WAISELFISZ, 2016)⁸³, indicam que de acordo com as taxas do ministério da saúde sobre homicídio por arma de fogo (HAF), o índice de morte de adolescentes inicia uma pesada espiral, passando de 1,1 HAF, nos 12 anos, para 4,0, nos 13 anos, quadruplicando a incidência da letalidade e crescendo de forma contínua até os 20 anos de idade. E que a letalidade incide nacionalmente sobre a população negra.

O Estudo Homicídios de Crianças e Adolescentes no Brasil (WAISELFISZ, 2017)⁸⁴ indica que

De 1980 a 2014, o número absoluto de homicídio de crianças e adolescentes apresentou um crescimento de 476,4%, e as taxas de homicídio, um aumento de 485%. [...] A imensa maioria das vítimas é negra. Morreram 195,3% mais negros do que brancos, o que corresponde

⁸²Disponível em: <http://www.isp.rj.gov.br/dadosoficiais.asp> Acessado em: junho de 2018

⁸³WAISELFISZ, Júlio J. Homicídios por armas de fogo no Brasil. Mapa da Violência 2016. Secretaria Nacional da Juventude, Brasília, 2016.

⁸⁴WAISELFISZ, Júlio J. Homicídios de crianças e adolescentes no Brasil. In: Instituto Igarapé, 2017. Disponível em: https://igarape.org.br/wp-content/uploads/2017/12/2017-12-04-Homicide-Dispatch_4_PT.pdf Acesso em: 16/04/2019

a 3 crianças e adolescentes negras para cada branca. No Piauí, por exemplo, morrem cerca de 20 crianças e adolescentes negras por cada branca. Já em Alagoas, são 15 (WAISELFISZ, 2017, p.3).

Contudo, esta matança precisa ser analisada como o ato derradeiro de uma política de extermínio cujas múltiplas faces que antecedem a morte física ficam por vezes encobertas. Como sinalizou uma menina a Hamilton Borges, articulador da organização *Reaja ou será morta, reaja ou será morto*: "Quando a polícia chega para matar, nós estamos praticamente mortos".⁸⁵

Em uma sociedade dominada pela supremacia branca, como a brasileira somos tratados, desde que aqui chegamos, como *ninguém*, como não seres. (SILVA, D.F., 2014, p.100) Portanto, se tornam irrelevantes as demandas pelo reconhecimento dos nossos direitos humanos e civis. (SILVA, D.F, 2014, p.83). É necessário que a gente pare de esperar aceitação, tolerância aos nossos modos de vida, proteção jurídica etc. e mais do que isso pare de reivindicar afeto, empatia e o reconhecimento de que somos humanos tão humanos quanto qualquer outro grupo, refiro-me a este sentido de humanidade forjada aos moldes Ocidentais. Precisamos nos libertar desta posição humilhante e definitivamente agir por todos os meios necessários (MALCOM X, 1992) para viver de acordo com um sentido de mundo que nos contemple, afinal, como disse Steve Biko: Preto, *you are on your own!* (BIKO, 2017, p.155)

Isso requer uma mudança de paradigma e um modo de organização coletiva que possibilite a conquista de uma margem de autonomia em relação a este regime racista. Mas *isso seria um novo apartheid?* Acusaríamos defensores do amor universal e da harmonia das raças, os mesmos beneficiários, de ontem e de hoje, da manutenção do *status quo*. Ao menor escape, chamam-nos de reativos e raivosos tentando reconduzir-nos ao regime de previsibilidade de conduta que há séculos instauraram para nos governar. Por isso nos empurram um Cristo redentor feito a sua imagem e semelhança e uma promessa de recompensa celestial por nossas agruras nesta vida. São os mesmos que põem seus cães fardados ao enalço dos nossos *mulekes* na loja de doces, na papelaria, no supermercado. E a qualquer deslize cometido pelos nossos meninos, autorizam que lhes sufoque a veia

⁸⁵Trecho retirado da palestra de Hamilton Borges, concedida ao CRP-SP, sob o título: Análise sobre o genocídio da população negra e debate sobre a desmilitarização da polícia. Disponível em: http://www.crpsp.org.br/portal/comunicacao/cadernos_tematicos/14/frames/fr_hamilton.aspx . Acessado em 16/04/2019.

jugular até a morte. Ao partilharem uma calçada com nossos filhos, impõem com a rigidez autoritária do seu corpo que os corpos pretos dos *mulekes* se antecipem e aprendam a desviar dos deles. Na entrevista de emprego, esperam que nossos meninos falem com um tom de apelo, dirijam-lhes uma súplica por uma mísera vaga de entregador, de empacotador, de motoboy, de servente. Por fim, sobre este constante receio do levante negro se tornar um regime de apartheid, devo lembrar a todos os temerosos quenão fomos nós que inventamos os bantustões, as favelas, as celas, as senzalas, as sarjetas. Este é um modo de governo branco.

Nossa luta é para sairmos dele. Nosso gesto de libertação convoca Palmares. Trata-se de forjar um sentido de povo que reconhece sua história e age em prol de sua soberania existencial (SODRÉ, 2017).

Não mais acreditamos no modelo integracionista, no sincretismo, no multiculturalismo que após séculos negando e inferiorizando nossa gente, nossos modos de viver, propaga uma falsa igualdade entre os homens enquanto nos mantém à margem, reivindicando cotas, bolsas família, programas de assistência que nos conduzem mais e mais para as mãos dos que se apoiam na nossa desgraça, ora declarando seu horror a nossa presença ora se vangloriando por uma postura pretensamente caridosa.

O Afrobetizar surge nesse sentido como a busca da “paz quilombola” de que falara Beatriz Nascimento (2018). Mundos negros que possibilitem um outro conhecimento de si, um “si” que não se confunde com o si mesmo/indivíduo, mas que se agencia com o sentido transversal de homem africano, o já apresentado, “sou porque somos”.

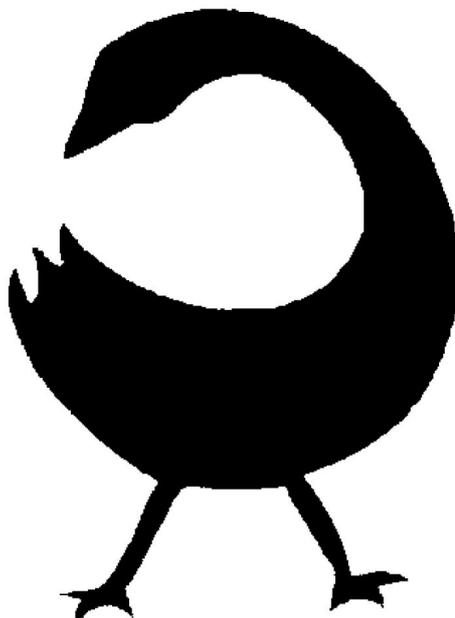
Nos nossos encontros o que está em jogo é amemoriado comum que não mais se esgota na ladainha dos efeitos do racismo em nossas vidas, mas na busca incessante por uma existência africana que nos arranque desta *maafa*.

Para pensar esta possibilidade de memória, aciono novamente os estudos de Marimba Ani, quando ela retoma o conceito kemético de Ma’at⁸⁶. Ani afirma que os africanos precisam estar em contato com valores prescritos no conceito por Ma’at continuamente, através de um processo de lembrança que ela nomeia de *Sankofa*.

Sankofa é um dos noventa símbolos que compõe a linguagem dos Adinkra, um sistema africano de escrita presente na tradição do grupo linguístico Akan, cujos habitantes vivem em parte de Gana e na Costa do Marfim, região da África Ocidental. O Adinkra representa conceitos e provérbios tradicionais deste povo. O símbolo mais conhecido de Sankofa é um pássaro com a cabeça virada para trás, pautado no provérbio “*nunca é tarde*

⁸⁶Conceito apresentado na palestra⁸⁶*Raça e racismo* realizada na universidade de Howard, em Washington, em junho de 1996.

para voltar e apanhar aquilo que ficou atrás” que significa a sabedoria de retornar a fonte, isto é, lembrar e aprender com o passado para, então, viver o presente com força e clareza.(ANI, 2003). Seu símbolo mais conhecido é um pássaro com a cabeça *orientada* para trás.



Ani reforça que *Sankofa* não é a simples imitação de um passado africano, mas uma atitude espiritual que possibilita o reabastecimento, a atualização, a retomada, a reconstrução, a reativação dos valores de *Ma'at* no presente. Pois, se *Sankofa* não acontece periodicamente, o africano perde a capacidade de colocar o poder espiritual em seu próprio benefício, levando a perpetuação do estado de destruição de que falei há pouco, e que ela definiu como *Maafa*.

Contudo, mesmo que tenhamos sido lançados em um mundo que renega o ser africano, a nossa insistência em existir manteve *Sankofa* presente. Eles, colonizadores, retiraram de nós tudo que puderam, mas têm uma instância do nosso ser que eles não puderam tocar, fragmentos do mundo africano antigo vinculados a nossa espiritualidade/ ancestralidade. Neste sentido, Ani destaca a importância do candomblé, dizendo ser este talvez o maior exemplo da tradição africana na Diáspora, porque transmite um sistema de educação e hierarquia pautado nos saberes tradicionais africanos. Este sistema de educação presente no candomblé compreende que a formação de uma criança é iniciada no ventre materno. Os princípios desta formação, no candomblé de nação nagô/ yorubá, são baseados em *Omolúwàbí*, isto é, em um bom caráter. Segundo o ogã e professor, José Beniste:

A criança é ensinada a observar o seu meio, conhecer nomes das plantas, árvores, animais e pássaros. Nada constringe mais um yorubá do que

dizer que sua criança é *Abíkó*, quer dizer, uma criança que nasceu e não aprendeu, ou “*O kàwéni, o òkaogbon*”, você é instruído, mas não é educado. Uma combinação de métodos, portanto, é empregada para moldar a pessoa num *Omolúwàbi*. **A sociedade inteira é sua escola;** moralidade não é somente ensinada, é vivida. Coragem não é ensinada, é demonstrada. Persistência e devoção para obrigação são também exibidas. O número de certificados conquistados mede o sucesso de uma pessoa, mas não o seu valor. São marcas de condecoração, mas não revelam uma pessoa como *Omolúwàbi*. Essa educação teórica e prática é introduzida através de uma combinação de preceitos e literatura oral, representada por textos de folclore, provérbios, poemas, mitos e canções tradicionais. (BENISTE, 2012, p. 35-38, negrito meu).

Na compreensão de Marimba Ani, em alguns casos, a dinâmica do candomblé é mais fiel a estes princípios que os próprios cultos presentes na Nigéria, pois o continente africano também sofreu o desmonte de sus tradições pelo processo de colonização europeia. Além disso, o candomblé retoma a importância do ritual, que ela considera a última experiência de compreensão de mundo Africana (ANI, 1997). Pois é através do ritual que nos reaproximamos dos espíritos e podemos compreender a morte como possibilidade de renascimento, momento em que o espírito africano recebe uma nova vida.

Podemos compreender essa prática de memória Sankofa a partir da proposição da historiadora Beatriz Nascimento. Segundo Nascimento, o quilombo volta a se reproduzir no presente, enquanto entidade espiritual, a partir das reuniões, das reagregações familiares ou comunitárias que possibilitam o compartilhamento de lembranças, a conservação tácita da memória histórica de um povo pelas pessoas mais antigas (2018, p. 209). Ou seja, os mais velhos são guardiões da memória da união da comunidade. Porém, o que vivenciamos nesta sociedade racista é a destituição do mais velho deste lugar de regência da comunidade. Trago a seguir algumas experiências pautada nessa destruição...

Mãos côncavas e convexas

Do outro lado da avenida, ela desabou entre a soleira da calçada e o asfalto. A vida seguiu seus atropelos. Dos carros, arremessavam olhares e acenos de reprovação. Ela permaneceu ali atirada e chorosa. Os que estavam atravessando a rua apenas a contornavam. Aquela mulher não lhes dizia respeito. Quando alguém se aproximava oferecendo ajuda e pedindo para sair, ela lambia o asfalto e cuspiam palavras de baixo calão que os afugentava. Da sacola de mercado que trazia consigo, retirou um pacote de macarrão que tacou com muita raiva no meio da avenida. Um ônibus estraçalhou o pacote. Depois disse que era a comida dos filhos. O SAMU fora acionado. Na ligação, foi dito

para o atendente dos bombeiros que ela era moradora de rua. Passam-se mais de 20 minutos e nenhum sinal da ambulância. Não é nada, ela quer chamar a atenção e está fazendo este “show”, sentenciamos um vigia, segurança particular das lojas daquela rua. Os que estavam assistindo, aparentemente preocupados, dispersam. Antes de partir, um deles oferece dinheiro para ela voltar para o canto da calçada. Um gemido atravessa o som harmônico dos ensaios da Escola de Música da Universidade Federal do Rio de Janeiro que fica bem em frente ao local. A importância de 10 reais lhe recobra os gestos esperados. Sim! Ela saiu rastejando de quatro até o canto da calçada. Ela não mais atrapalha a passagem dos carros, dos pedestres e não incomoda a consciência alheia. Tudo retorna para o seu devido lugar.

Sentada na calçada, ela chama o rapaz que trabalha na banca de jornal pedindo-lhe um cigarro, ele a ignora. Ela diz que vai comprar, que tem dinheiro. Ele ainda assim não atende. Ela o xinga, amassa a nota e com raiva joga a cédula no chão. Depois abaixa a cabeça e chora de soluçar. Catei o dinheiro sem que ela percebesse e me aproximei. Ao me notar, ela imediatamente abre a mão côncava e me pede dinheiro. Devolvo seus 10 reais. Ela me diz que quer fumar um cigarro e não consegue comprar. Fui até a banca de jornal e trouxe o maço de cigarros. Ela viu meus fios de conta e perguntou se eu era da umbanda. Eu lhe disse que não, que sou do candomblé. Ela então se levanta, canta e dança uma cantiga de Matamba. Eu lhe disse que sou de nação Ketu. Ela sorri revelando que é confirmada há 20 anos ekedi de Oxossi. Sorriu de volta trazendo minha pertença: também sou ekedi de Oxossi. Somos da mesma aldeia! Nos abraçamos. Eu disse me despedindo que estava atrasada para terapia, ela retruca dizendo que eu não posso sair “saindo”, quer que eu a ouça com atenção. Rosa Maria me contou sua história, os perçalcos que tem passado na rua, a raiva que sente da vida que leva. Nós nos abraçamos e eu me despedi pedindo-lhe a benção: levei sua mão convexa aos meus lábios em sinal de reverência e respeito. Ela me abençoou dizendo: Que nosso filho te acompanhe!

Rosa Maria de acordo com a tradição cultural africana do candomblé deve ser saudada e tratada como uma iyá, uma mãe, por todos da religião, pois foi escolhida pelos Orixás para ser ekedi: exercer a função do cuidado. A benção é um gesto de transmissão do axé, isto é, do poder de realização que dinamiza a existência e que permite que ela, a existência, advenha (SANTOS, 2008,73). Através da mão e do hálito dos mais antigos, como Rosa Maria, os mais novos, como eu, aprendem e são carregados de axé. O racismo inverte a mão do mais velho, deforma nossos gestos. Ser mais velho em um regime branco é estar em constante exposição ao sofrimento pois sua força de condução da comunidade é

abolida. Em situação de rua, Rosa Maria e tantas e tantos outros são resumidos a corpos rastejantes na sarjeta. Trazem um olhar cabisbaixo que não conversa e nem desvenda mistérios. Emitem palavras atormentadas por um hálito alcoolizado. Estendem para o alto, uma mão que se abre concâva implorando míseros centavos. Somente Exu acompanha os perambulantes. Somente Exu poderá guiar os que perderam o sentido das próprias mãos.

A produção do sentimento de impotência diante da mão pedinte de Rosa Maria dificulta a percepção de que há uma atitude *sankofa* neste meu encontro com ela, no instante em que nos reconhecemos. Esse é um dos efeitos da exposição contínua ao estado de *maafa*. Somos aprisionados ao registro da visão, a cosmovisão ocidental, e o que estava ali para ser visto e registrado como horizonte de morte por mim e por qualquer preto que passasse por ela naquela esquina, é a sarjeta, onde muitos dos nossos estão lançados caso não se curvem diante do jogo branco.

Penso que, no período colonial, ainda que nossos antepassados permanecessem com os pés e mãos atados por correntes, eles traziam em si, encarnada, a experiência de viver de modo africano e, por isso, era possível não se deixar prender facilmente por aquilo que intentaram fazer deles.

Porém, no presente, está cada vez mais difícil notar que, em meio a toda essa destruição, insistimos em praticar *sankofa*, como no instante em que Rosa Maria e eu nos abraçamos, entoamos cânticos aos nossos deuses e afirmamos nossos laços de irmandade e pertencimento. É preciso que eu apreenda pelo sentir que o signo “moradora de rua” que lançam sobre ela nada diz sobre quem ela é. Ela, como eu, vive sob a casa de Oxossi, *somos da mesma aldeia!*

Neste processo de cosmo sentir, os *mulekes* me lembraram de permanecer atenta aos lampejos deste modo africano de viver, quando me ensinaram que...

Sozinha não, porque nós somos família!

Em um encontro do Afrobetizar, em março de 2017, perguntei para os mulekes: - Quem aqui conhece alguém que está grávida e o pai da criança foi assassinado ou está preso? Quatro de dez responderam afirmativamente. Então eu lhes disse em tom de lamento: - Mais uma mãe que vai ter que criar o filho sozinha! Mal acabei de dizer isso, Alamoji, 12 anos, me respondeu batendo no peito: - Sozinha não, porque nós somos família!

Segundo Amos Wilson,

Families are people who experience a *shared* history, which is the basis for their shared identity. They're not just a bunch of people who happen to live in the same house. What makes them family is not merely being born to the same mother and father, but it is the common experience that they have as a family that ties them together. (WILSON, 2014, p.50)⁸⁷

Esta compreensão de que a criação da criança será feita pela família, compreendida não apenas como os genitores, nem apenas como sendo aqueles que compartilham o mesmo sangue e o mesmo teto, mas atrelada à experiência de comunidade, está presente em *sentenças em linguagem proverbial*⁸⁸ africanas (SANTOS, T., 2019) tais como: “Um filho é filho da comunidade.”, “É necessário toda uma comunidade para educar uma criança.”, que também se apresenta como: “É preciso toda uma aldeia para manter os pais sãos.” (SOMÉ, 2007, p. 44). Estas formulações derivam de filosofias africanas, como a filosofia *Ubuntu, que falamos no capítulo 2*, que transmite a dimensão africana do “que é comum a todas as pessoas [...] significa que uma pessoa precisa estar inserida numa comunidade, trabalhando em prol de si e de outras pessoas (NOGUERA, 2011, p.148).

Através deste sentido de família, também podemos pensar afrocentricamente o termo “tia”, que, muitas vezes, é desqualificado na cultura ocidental. Supostamente, chamar uma professora de “tia” remeteria a uma confusão com as imagens parentais que prejudicaria o processo de desenvolvimento do sentido de autonomia da criança e estimularia uma prática de tutela do infante, aquele cuja fala não tem valor. Contudo, em um viés africano, como vimos no capítulo 2, a respeito da arte de *Kindezi* (FU-KIAU e WAMBA, 2000), a figura deste cuidador é de extremo valor.

Na história do povo negro no Brasil, as chamadas tias, como Tia Ciata e Tia Doca da Portela, grandes damas do samba, exerceram funções de cuidado e proteção que não se restringiam às crianças. Sua função remete à centralidade da mulher africana na manutenção do legado ancestral e na formulação de um sentido de família ampliada, onde todos são vistos como pertencentes a mesma família. Assim, entendo “tia” como um cargo

⁸⁷ Tradução livre: *Famílias são pessoas que experimentam uma história compartilhada, que é a base para sua identidade compartilhada. Eles não são apenas um monte de pessoas que moram na mesma casa. O que os torna família não é meramente nascer da mesma mãe e pai, mas é a experiência comum que eles têm como família que os une.*

⁸⁸ Tiganá Santos afirma que prefere empregar a expressão *sentença em linguagem proverbial* ou *Kingana*, um termo equivalente à filosofia, para designar o sentido bantu de provérbio dado às nuances em relação a compreensão Ocidental de provérbio. O provérbio, no sentido bantu, foi descrito por Fu-Kiau, como uma língua especial, considerada secreta e sagrada, uma das fontes mais importantes que melhor explicam o ser humanoafricano e seu pensamento. Sendo usado em diferentes ocasiões para ensinar, explicar e, meticulosamente, codificar e decodificar (SANTOS, T, 2019, p.5).

de responsabilidade e toda vez que eu era chamada de “tia Vanessa” pelas crianças, no Afrobetizar, era este sentido que eu incorporava.

Essa dimensão de parentesco também precisa ser acionada para compreender a reformulação do sentido de família a partir da dinâmica da colonização e escravização. O que implicava a desarticulação e a impermanência da família biológica levando a construção de sentidos de família moldadas pela experiência do comum. Como é o caso do termo banto “malungo”. Malungo é o nome com que os africanos escravizados se referiam aos seus companheiros de infortúnio no navio negreiro; irmão de criação; companheiro; camarada. O desafio entre os *mulekes* é fortalecer esse sentido de *malungagem*, de irmandade que sobrevive à desgraça. São muitos casos de homens negros que contabilizam vários amigos que já se foram, que morreram. Cada vez menos jovens conseguem contrariar as estatísticas e chegar aos 27anos vivo. E esta sombra da morte está presente em quase todas as conversas que presenciei entre eles...

No Afrobetizar, constantemente os *mulekes* chegavam nos encontros anunciando que alguém morreu no morro ou em alguma outra favela vizinha, que teve invasão na favela X, Y ou Z, que fulano “deu mole” e foi preso ou que outro tomou um tiro de tal arma, que alguém na favela foi expulso, outro entrou para o crime para vingar o parente que morreu etc. A violência também aparecia nas brincadeiras, como na brincadeira chamada “Polícia e Bandido” onde eles encenavam a revista policial humilhante com direito a tapas, chutes e ameaças de tortura e morte. Além disso, ensaiavam invasões na favela, usando armas de toco de madeira feitas com munição de tampinha de garrafa de cerveja. Logo após um tiroteio real na favela, eles saíam de casa para catar cápsulas de munição e competiam para demonstrar quem sabia o nome de mais variedades de armas de fogo e quem conseguia identificar o tipo de armas que tinham sido disparadas.

Quando eu os questionava a pensar a respeito do que provocava estas mortes, prisões etc. eles geralmente reproduziam o discurso vigente na favela de que estes jovens “entraram para vida do crime porque quiseram e, por isso, procuraram a cela ou a vala”. Não traziam nenhuma compreensão de como o racismo antinegro estava relacionado com esta violência.

O desafio era fazer este sentido aparecer para os moleques sem tornar isso um processo de conscientização, de conversão. Em geral, o encontro com eles dependia do que eles traziam, da conversa entre eles e como eu e os demais negros adultos conseguíamos nos inserir nessas pautas. A todo custo tentávamos nos desvencilhar de um modelo escolar

e *ONGueiro* pautado na tutela e também em uma promessa desalvacionismo, aos moldes cristãos.

De certa forma, os encontros eram regidos pelo acaso. Assim, em uma sexta à noite de 2016, ao chegarmos para o encontro nos deparamos com a recém montada exposição *Mulheres Guerreiras* do Museu de Favela. Neste dia, visitamos a exposição que trazia cartazes com narrativas dessas senhoras, antigas moradoras do morro. Pedi que eles guardassem as palavras e situações que desconheciam. Duas delas foram: *parteira* e *gurufim*. E foram memoradas por uma vizinha minha, a Tia Marlene.

No sábado pela manhã, pedi que ela nos recebesse na sua casa para falar um pouco mais sobre esses termos...

O fim da parteira e do gurufim

“Não faz tanto tempo assim, a criança para vir ao mundo precisava ser amparada por alguém.” Foi assim que Tia Marlene começou o relato para 13 crianças, 8 meninos e 6 meninas entre 09 e 14 anos sobre a parteira em uma manhã de sábado de maio de 2016 no quintal da casa dela. Segundo Marlene, quando uma mulher sentia enjoo, dores nas pernas e ficava sem regra⁸⁹ procurava uma senhora conhecida como parteira, que era uma senhora mais velha que só de olhar para a mulher grávida sabia o tempo de gestação, se era menina ou menino e se teria algum problema durante a gravidez. A parteira tinha muita responsabilidade e era muito respeitada na comunidade. Disse que sua avó lhe contou que após o parto, assim que ela entregava à mãe o fruto do seu ventre, saía da casa em silêncio carregando a bacia com a água ensanguentada do parto na cabeça. Assim, sem que ninguém notasse, ela caminhava até o ponto mais alto da favela e com muito respeito se curvava na direção em que o sol se põe, reverenciando à Morte, pronunciando palavras desconhecidas aos ouvidos afivelados pela língua portuguesa, rezando em agradecimento por Ela, a Morte, ter lhe permitido receber neste mundo uma nova Vida. No matagal, ela procurava a árvore onde daqui a alguns dias enterraria a semente daquele novo ser. Em seguida, regava a terra com a água da bacia do parto. Pronto! Aquela seria a planta de onde ela retiraria folhas para cuidar de dores que aquela mãe e aquele bebê porventura tivessem nos próximos meses. Diariamente ela voltava à casa, ajudando a mãe a dar banho e a cuidar do umbigo do bebê. Quando o umbigo finalmente caía, ela o colocava em um embrulhinho feito de folha de seu mistério. Isso quer dizer que era

⁸⁹Regra é um modo de chamar a menstruação.

segredo. Ela aprendera com a avó dela o sentido destes gestos. Voltava à árvore onde havia despejado a água do parto, abria o embrulhinho, retirava o umbigo e o enterrava, firmando a vida daquela criança naquela terra. Marlene pausou o proleio, pegou um café e disse que seu umbigo foi enterrado no quintal em frente ao pé de jamelão, por isso que ela não deixa ninguém cortar aquela árvore. Disse que ela, a árvore, é como se fosse sua segunda mãe, quando ela está triste conversa com árvore, quando está feliz também. Para os antigos, os mais velhos, a árvore e a terra não são propriedades que uns têm e outros não, a árvore e a terra é quem nos têm, nós somos filhos delas, e, por isso, devemos saber pisar com jeito neste mundo.

Quando começava a sentir o peso do tempo e ouvir o chamado da Morte vindo ao seu encontro, a parteira observava entre as crianças que nasceram por suas mãos, a que havia sido escolhida para exercer a sua função para as próximas gerações, e assim começava a lhe transmitir a sabedoria, ensinando o segredo guardado nas palavras, os seus modos e os seus mistérios. Ela própria, Tia Marlene, tinha recebido este convite de sua avó, mas não quis aceitar porque achou muita responsabilidade.

A Parteira tinha saber sobre a Morte. Ambas eram comadres. Elas acordavam que a Morte deveria respeitar o tempo para que aquela criança vivesse o suficiente para realizar sua missão, só então a Morte novamente a levaria. Assim, a morte de uma vida bem vivida era um momento de celebração, de reencontro daquele que morreu com os seus ancestrais. Por isso, os que conviveram com o morto celebravam a sua partida através de um festejo conhecido como gurufim.

A seguir dou uma pausa na narrativa de Tia Marlene para conversar com outros conhecedores do assunto, como o sambista carioca Nei Lopes. Segundo Nei Lopes:

O gurufim é uma vigília fúnebre observada nas comunidades negras do Rio de Janeiro e de São Paulo. Consta de troca de advinhas e outros passatempos, no curso dos quais são servidos pães, bolos, cafés, bebidas alcólicas e muitas vezes, se o defunto era sambista, cantam-se sambas em suas homenagens (LOPES, N.,2004, p. 316).

Já Tia Doca da Portela, uma das integrantes da velha guarda desta agremiação, conta que o gurufim também tinha um clima de brincadeira:

Cada elemento que está participando do ‘gurufim’ é um peixe – um é baleia, outro é sardinha, outro é corvina, etc. Todo mundo, então fica: - Gurufim, gurufim, passou por aqui; manjou sardinha. Aquele que é sardinha, responde: - Sardinha não manja, que é que manja? Garoupa. Então ‘a garoupa’ responde: Garoupa não manja, que é que manja? Baleia.

Assim, vão falando o nome de todos os peixes. O indivíduo que estiver distraído e não responder leva bolo.⁹⁰

Esta correlação com os peixes, o alto mar, também está na matéria *Trabalhos fúnebres populares*, de Edison Carneiro (1972)⁹¹:

"[...] nas favelas da Guanabara (atual Estado do Rio de Janeiro) e de São Paulo a guarda do morto inclui a brincadeira do gurufim, talvez corruptela de golfinho, que Luís da Câmara Cascudo relaciona ao delfim mediterrâneo que levava as almas dos mortos por mar para o outro mundo. Lá pela meia noite alguém começa: '*gurufim já não está aqui.../ gurufim foi pro alto mar...*' Os circunstantes respondem em coro: '*foi pro alto mar...*'. Cada pessoa representa um peixe e, quando nomeada, responde, indicando outra: '*gurufim tá com fome.../ gurufim não come!/ quem come então?/ quem come é tubarão!/ tubarão não come!/ quem como então?'* E assim, com intervalos de rodadas de pinga e café, os favelados cariocas e paulistas distraem o velório de amigos e conhecidos".

Lembro que não é o objetivo deste trabalho fazer uma história dos modos de tratamento da morte de crianças negras em diferentes períodos da história do Brasil. Pois isso seria tema de uma pesquisa extensa e específica considerada difícil até mesmo para um historiador, como sinalizou Luiz Lima Vailati na sua obra "A morte menina – infância e morte infantil no Brasil dos oitocentos (Rio de Janeiro e São Paulo)" (2010). O autor que se propõe a investigar concepções e práticas ligadas à morte infantil no século XIX, admite que limita sua análise

ao falecimento daqueles que tinham, de algum modo, condições materiais para que sua morte deixasse vestígios. A investigação se ressentia de algumas lacunas, resultantes, por exemplo, do fato de que grande parte da população escrava não ter sido sepultada nas Igrejas, não deixando assim, qualquer registro nos livros de óbito (VAILATI, 2010, p.30).

Afirmo que meu interesse é simplesmente fazer notar um clima festivo presente nas cerimônias ligadas à morte presente entre os negros mesmo diante da morte de crianças. Como na tela a seguir de Jean Baptiste Debret e também conforme foi descrito no trecho a seguir pelo viajante Daniel Kidder citado por Vailati:

Logo depois de nossa mudança para o Engenho Velho, tivemos, um domingo, a atenção atraída para trás de nossa casa, por uma interminável gritaria, na rua. Olhando pela janela vimos um negro com uma bandeja de

⁹⁰Entrevista de Doca da Portela, pastora da Velha Guarda da Escola em 1980. Citado por: SILVA, Marília T Barboza e MACIEL, Lygia Santos. Paulo da Portela: Traço de união entre duas culturas. Rio de Janeiro: FUNARTE, 1989, p.26.

⁹¹Jornal O Globo, Rio de Janeiro, 29 de out. 1972. Disponível em: <http://docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=cdu&pagfis=1483>
Acessado: 15/05/2019.

madeira sobre a cabeça, na qual levava o cadáver de uma criança coberta com pano branco e enfeitado de flores, com um ramallete atado à mãozinha. Atrás do negro, seguia uma multidão promíscua [...] entoavam um cântico etíope cujo ritmo marcavam com um trote lento e cadenciado; o que levava ao corpo, parava frequentemente e girava sobre os pés como se dançasse. Entre os da frente, sobressaia, pela exagerada gesticulação, a mãe da criança, conquanto não pudesse, pela mímica, determinar com exatidão se eram de alegria ou de tristeza os sentimentos que a empolgavam. [...] O cortejo voltou então cantando e dançando com mais veemência [...] A cena repetiu-se várias vezes durante a nossa permanência naquele bairro do Rio de Janeiro.⁹² (KIDDER, 1941, *apud* VAILATI, 2010, p. 170)



Figura 1 - Convoi funebre d'un fils de roi nègre

Fonte: Jean-Baptiste Debret, *Voyage pittoresque et historique au Brésil*. t. 3.

Paris: Firmin Didot Frères, Imprimeurs de l'Institut de France, 1839.

Plancha 16.

Penso que este tom festivo presente no gurufim, na tela de Debret e no mametu da Congada está relacionado à compreensão de diferentes culturas africanas a respeito da morte. Contudo como é possível manter este clima festivo diante da morte quando nos deparamos com a matança de milhares de jovens negros?

Finalmente retorno à conversa com Tia Marlene, que finalizou dizendo às crianças que:

"Infelizmente, chegou um tempo muito difícil em que a parteira foi levada para o reencontro ancestral e não houve quem a sucedesse. As árvores da favela foram cortadas e a terra dos quintais cimentadas. Os bebês só nascem em hospitais e os umbigos passaram a ser descartados e despejados em aterros sanitários, virando alimento de porcos e urubus. Quase todo dia corre notícia na favela de menino novo arrastado pela Morte. Vai ver que tem alguma coisa a ver com isso, não?"

⁹²Cf. KIDDER, Daniel Parish e Fletcher, J. C., *O Brasil e os brasileiros* (tradução Elias Dolianti) São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1941.

Ainda que tia Marlene estivesse contando a respeito do desaparecimento deste modo africano de viver e de morrer, estávamos praticando a memória Sankofa quando ela nos ensinava através de sua narrativa que é possível existir de outro modo. Contudo, o contato dos mulekes com esta experiência tem sido dificultado pela demonização de tudo que está associado à África.

No encontro seguinte, as crianças fizeram desenhos a respeito da parteira e do gurufim (**Vide anexo 3**). Ao levarem alguns desses desenhos para casa, as crianças disseram que seus pais não gostam de *gurufim* porque é coisa de “macumba”. Sem dúvida, este pensamento está diretamente articulado com o desaparecimento dessas práticas na favela. E por diversas vezes no Afrobetizar me deparei com os entraves causados pela neopentecostalização da vida na favela. Por exemplo: toda vez que falávamos sobre os negros, sobre África, trazíamos cantigas de jongo ou capoeira ou que eu ou professor de capoeira, de alimentação viva e de dança trajávamos roupas brancas às sextas-feiras, conforme os preceitos do candomblé, ouvíamos em tom de reprovação, a seguinte pergunta: *Tia/tio, você é da “macumba”?*

Respondia afirmativamente e explicava que o termo não era macumba. Este é um instrumento musical. Eu sou do candomblé, dizia. Embora acredite na posituação do termo, que tem sido reivindicada por muitos adeptos das chamadas religiões de matriz africana. Considerava importante, naquele contexto, afirmar a existência do candomblé e da umbanda.

A perseguição às religiões de matriz africana é um processo histórico neste país e está presente desde a colonização, mas apresenta índices alarmantes nos últimos anos. Durante este doutorado, entre os anos de 2017 e 2018, eu participei como bolsista de extensão de uma pesquisa a respeito do programa de combate à intolerância religiosa do governo do estado do Rio de Janeiro, o Centro de Promoção da Liberdade Religiosa - CEPLIR, um órgão vinculado à Secretaria de Direitos Humanos do Estado do Rio de Janeiro. Neste período, foi constatado que o número de casos de intolerância religiosa cresceu 4.960% no país, sendo as vítimas em 90% dos casos adeptas de religiões de matriz africana. Por isso, prefiro ao invés de pensar “intolerância religiosa” chamar de racismo religioso, pois são as manifestações de matriz africana que têm sido perseguidas.

Este aumento, segundo a professorado Programa de Pós-graduação em Cultura e Territorialidades da Universidade Federal Fluminense - PPCULT e coordenadora de pesquisa do CEPLIR, Christina Vital, deve-se à mudança no perfil religioso das periferias entre meados da década de 1990 e meados dos anos 2000.

No livro, *Oração de Traficante: uma etnografia* (2015), Vital analisa a consolidação do domínio evangélico no Rio de Janeiro, a partir de uma análise feita nas favelas cariocas Santa Marta, em Botafogo, na zona sul da cidade e na favela de Acari, na zona norte. São impressionantes os relatos colhidos e a mudança de símbolos religiosos nas favelas, como a retirada de imagens de santo católicos e de umbanda, considerados padroeiros destas comunidades, e a substituição de grafites que também representavam essas crenças, por mensagens bíblicas. Esse novo arranjo da fé neste território estaria respaldado pela articulação de segmentos religiosos- que a autora nomeia de “cultura pentecostal” - com o tráfico de drogas. Em uma entrevista a respeito do livro, Vital diz que

[Esta cultura] existe nas localidades e se expressa dentro das lógicas do universo evangélico, a ver com a cosmovisão pentecostal do mundo como o lugar da guerra. É o mundo da guerra do bem contra o mal, da disputa das almas. Paralelamente, esse é o mundo do tráfico, da guerra e da vigia, é bíblico também, vigiar e orar. O vigiar vem antes do orar. O cotidiano dos traficantes é o de vigia constante. (VITAL, 2017)⁹³

Além disso, há uma dimensão de disciplinarização e empreendedorismo de si que esta doutrina religiosa trazia para estes jovens traficantes, algo como um “plano de carreira” para os que desejavam sair da vida do crime:

Também falavam que a disciplina aprendida nas igrejas evangélicas era levada para os traficantes e diziam “você quer sair do tráfico? Então tem que se preparar para isso”. Aí passaram a investir em negócios, abrir lojas, comprar posto de gasolina, investir em bens que permitisse saírem, de modo disciplinado e programado, do mundo do tráfico sem se verem em uma precariedade absoluta, pois esta situação de precariedade, na justificativa dos traficantes, era o que os levava de volta à vida no crime.

O fracasso neste plano de salvação estaria associado a “obras de macumbaria, práticas satânicas, trabalhos encomendados em terreiros envolvendo sacrifícios de animais”, por isso estas “seitas”, termo pejorativo usado para se referir às religiões de matriz africana, deveriam ser exterminadas. Um dos episódios mais lamentáveis a respeito dessa perseguição foi a violência cometida contra uma iyalorixá na Baixada Fluminense. Os traficantes obrigaram a sacerdote religiosa de 75 anos a quebrar seus símbolos religiosos sob a mira de fuzis e de um taco de beisebol onde ironicamente estava grafada a palavra “diálogo”. Enquanto ordenavam:

⁹³Entrevista disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/159-noticias/entrevistas/564908-oracao-de-trafficante-o-mundo-da-guerra-do-traffic-e-da-guerra-das-almas-entrevista-com-christina-vital-cunha> Acessado em: 21/11/2019.

‘Quebra tudo, quebra tudo! Apaga as velas, porque o sangue de Jesus tem poder! Arrebenta as guias todas! Todo o mal tem que ser desfeito, em nome de Jesus! Quebra tudo porque a senhora é quem é o “demônio-chefe”! É a senhora quem patrocina essa cachorrada! Quebra tudo! Arrebenta as guias todas, derrama, quero que quebre as guias todas!’⁹⁴

A intolerância à presença dos espaços de culto, dos terreiros, e de símbolos das religiões de matriz africana não se restringe ao tráfico, ele está instaurado entre os próprios moradores, como explica Vital:

Nas favelas onde o debate a respeito da política de visibilidade à intolerância como um crime, as relações são muito tensas não somente com o tráfico contrário às religiões de matriz africana, mas em relação aos moradores contra os próprios moradores. Há um contexto sociopolítico muito desfavorável à presença de religiosos de matriz africana. Isso nas favelas se tornou mais intenso porque é um local com uma densidade demográfica muito grande, onde esses rituais têm um tipo de sonoridade em que é impossível realizar as celebrações em segredo. (VITAL, 2017)

Interessante destacar que grande parte do movimento negro e dos militantes negros nos Estados Unidos se desenvolveu nas igrejas neo-pentecostais, tendo inclusive destaque a figura e pastores, como o Reverendo Martin Luther King. Outro grande nome que passou pelas igrejas durante a juventude foi o escritor James Baldwin. No texto *Ao pé da cruz – carta de uma região de minha mente* (1967), Baldwin diz

A igreja era algo tremendamente excitante. Levei um tempo enorme para libertar-me dessa excitação, e num sentido mais restrito, mais visceral, jamais o consegui realmente, e nem pretendo consegui-lo. Não existe música que se compare àquela, drama algum se pode equiparar ao drama dos santos que se rejubilam, dos pecadores a lamentar-se, dos pandeiros desencadeados em ritmo frenético. [...] Precipitava-me da escola para igreja, para o altar, onde me isolava em comunhão com Jesus, meu amigo dileto, que jamais me abandonaria, que conhecia todos os segredos do meu coração (BALDWIN, 1967, p.46-47).

Naquele contexto, segundo o psicólogo Amos Wilson estas igrejas mais do que um papel espiritual e moral funcionavam potencialmente como organizações sociais, políticas e financeiras da comunidade afro-americana. (WILSON, A., 2014) Cabe destacar que no passado escravagista, os negros norte americanos foram alijados de suas manifestações religiosas tradicionais e principalmente do acesso ao tambor. O veto ao tambor aconteceu através do chamado *Negro Act*, Ato Negro, que esteve em vigor de 1740 a 1866, porque os brancos suspeitavam que os tambores eram utilizados como uma forma de comunicação para rebelião entre os escravizados.

⁹⁴Trecho retirado da reportagem: <https://revistaforum.com.br/brasil/traficantes-evangelicos-fazem-mae-de-santo-destruir-terreiro-em-nome-de-jesus-assista/> Acessado em: 21/11/2019.

Conforme o historiador Robert Slenes (1992), *ngoma* é uma palavra praticamente universal nas línguas bantu para tambor e também é um sinal de alarme. No Brasil, nas lavouras, os africanos escravizados costumavam gritar para seus companheiros, malungos, que o feitor ou o branco se aproximam dizendo: *Malungu, ngoma vem*. Isso acontece porque em kibundu uma das palavras para designar madrugada e alvorada é *ngoma* que na variação *n'goma putu* foi usada ainda em África para alertar aos companheiros da chegada dos portugueses, os brancos, de madrugada, nas aldeias à caça de africanos a serem escravizados. “quando, nessas ocasiões era possível dar o toque de alarme, usava-se para isso um rufo especial de tambor, o *n'goma putu*, ou seja, o *ngoma/tambor* sinal de alarme dos brancos.” (SLENES, 1992, p.64)

É nesse sentido que nos interessa observar como a demonização desse instrumento por segmentos evangélicos neopentecostais e, de modo geral, das práticas africanas que se alastram nas favelas e periferias brasileiras, nessas últimas décadas, induz, ou melhor, impõe uma nova ruptura do povo negro com os sentidos de mundo africanos que sobreviveram à colonização.

Segue um conto a respeito da luta pela continuação dessas práticas entre nós no Afrobetizar.

O que pode um tambor?

Isaque, 13 anos, um menino negro que ostenta um nome bíblico, desde pequeno ensinado que era filho do temor de seu pai à Deus e prova do amor e da misericórdia divina, passou a frequentar as atividades do Afrobetizar em fevereiro de 2016 para melhorar a leitura. Era comum chegarem crianças e adolescentes trazidos praticamente à força por seus responsáveis à procura de reforço escolar. Afrobetizar lembra alfabetizar, então a confusão estava instaurada. Durante um tempo, insisti em desfazer o mal entendido, depois passei a agir com mais sagacidade e inicialmente acolhia essa demanda e depois de ter conquistado uma certa confiança dos pais, eu tratava de pontuar algumas incompetências nossas, como a de reforçar o que a escola tem feito na vida desses mulekes.

A família de Isaque mora em uma casa vizinha à sede do MUF, onde acontecem os encontros do Afrobetizar. O pai dele é pastor, respeitado como um “um homem de Deus” na favela e Isaque vivia à sombra dos olhos do pai. Não poderia cometer nenhum erro, nada que desabonasse sua conduta e a honra de sua família. Nas atividades falava baixo, entre os dentes. Lembro do dia em que o vi mais participativo: o dia em que argumentei

que Jesus era um homem negro. Apontei no mapa a região onde supostamente ele nasceu e disse que lá não havia homens louros, de olhos azuis. Então Jesus parecia comigo, ele perguntou. Eu afirmei que sim. E os apóstolos? Eu disse que provavelmente todos eram negros. Fiquei de convidar um amigo cristão e militante para conversar sobre isso com eles, porque não dominava o tema. Às sextas feiras eu ia de branco e Isaque era um dos que questionava minha roupa, perguntando se eu era da macumba. Eu argumentava que o termo correto não era esse e sim candomblé, e ele dizia: - Tá amarrado em nome e Jesus! Nesses 'lugares' matam bicho, eu já vi na rua galinha morta. Eu dizia que se sacrificava para comer e partilhar com nossos deuses e entre nós. E lhe perguntei se ele sabia a história do nome dele: ISAQUE. Ele disse que era bíblico. Sim, eu respondi, mas qual a história do seu nome? Ele disse que era o filho amado de Abraão, eu disse que sim, mas tem mais... Eu então abri a bíblia e pedi que ele recitasse a seguinte passagem:

Tome seu filho, seu único filho, Isaque, a quem você ama, e vá para a região de Moriá. Sacrifique-o ali como holocausto num dos montes que lhe indicarei".
Na manhã seguinte, Abraão levantou-se e preparou o seu jumento. Levou consigo dois de seus servos e Isaque seu filho. Depois de cortar lenha para o holocausto, partiu em direção ao lugar que Deus lhe havia indicado.
No terceiro dia de viagem, Abraão olhou e viu o lugar ao longe.
Disse ele a seus servos: "Fiquem aqui com o jumento enquanto eu e o rapaz vamos até lá. Depois de adorarmos, voltaremos".
Abraão pegou a lenha para o holocausto e a colocou nos ombros de seu filho Isaque, e ele mesmo levou as brasas para o fogo, e a faca. E caminhando os dois juntos, Isaque disse a seu pai Abraão: "Meu pai!" "Sim, meu filho", respondeu Abraão. Isaque perguntou: "As brasas e a lenha estão aqui, mas onde está o cordeiro para o holocausto?" Respondeu Abraão: "Deus mesmo há de prover o cordeiro para o holocausto, meu filho". E os dois continuaram a caminhar juntos.
Quando chegaram ao lugar que Deus lhe havia indicado, Abraão construiu um altar e sobre ele arrumou a lenha. Amarrou seu filho Isaque e o colocou sobre o altar, em cima da lenha. Então estendeu a mão e pegou a faca para sacrificar seu filho.
Mas o Anjo do Senhor o chamou do céu: "Abraão! Abraão!" "Eis-me aqui", respondeu ele. "Não toque no rapaz", disse o Anjo. "Não lhe faça nada. Agora sei que você teme a Deus, porque não me negou seu filho, o seu único filho"
Gênesis 22:2-12

Depois disso, perguntei se ele sabia que na religião dele também tinha sacrifício. E nem por isso eu a julgava. Depois dessa nossa conversa, ele passou a não reproduzir falas condenatórias diante de uma imagem ou menção à fé africana. Importante dizer, que não estávamos ali para converter nenhum deles ao candomblé, mas penso que o que se convencionou chamar de candomblé é na verdade um sistema de mundo que está disseminado em todas as manifestações culturais negras da diáspora africana no Brasil, assim palavras, símbolos, dialogavam com tudo aquilo que estávamos tecendo juntos no Afrobetizar.

Lembro do dia em que Isaque foi arrastado pelo som do atabaque. Aruanã, o "tio" da capoeira, chegou com o instrumento recém adquirido e foi testar o couro, bateu uma,

bateu duas, na terceira Isaque já reproduzia batendo na mesa o toque. Aruanã quando viu o gesto do muleke, falou:- Esse menino leva jeito! Isaque, acabrunhado, saiu sem dar muita confiança, mas passou a comparecer aos treinos de capoeira. Ele era duro de corpo, sem habilidade para ginga, me confidenciou Aruanã, mas tinha mãos e ouvidos bons para o toque. Em uma dessas aulas, repentinamente o pai de Isaque apareceu e lhe deu uma sova ao vê-lo perto do atabaque. Aos gritos disse que aquilo não era para ele, que aquilo é coisa do demônio. Isaque sumiu dos encontros. Aruanã foi a casa do muleke e tentar conversar com o pai dele. O pai até o recebeu, mas assim que ouviu que Aruanã não era cristão ele encerrou o assunto. Depois disso, fui à casa de Isaque e levei os trabalhos que ele fazia, argumentando a favor do seu retorno ao Afrobetizar, apontando uma suposta melhora na caligrafia e na habilidade de leitura dele. Disse que eleleu a Bíblia em um dos encontros e que Isaque ficou feliz de saber o motivo do seu nome. O pai, um tanto desconfiado, permitiu, mas reforçou que o filho não deveria tocar atabaque. Eu sem alternativa concordei. De volta ao Afrobetizar, estabeleci um trato com os mulekes: contei sobre a história dos malungos, africanos que sobreviviam à travessia do negreiro e passavam a se considerar mais que irmãos. Em seguida, conversei sobre o quilombo dos Palmares e a Revolta dos Malês e disse que esses movimentos só fracassaram porque um dos participantes denunciou os levantes. E isso na favela também era conhecido como “caguetagem”, X9, trairagem, judaria etc. No nosso caso, deveríamos nos unir para tentar ajudar Isaque a tocar atabaque. Assim, toda vez que ele estivesse tocandoum de nós ficaria de vigia na porta do MUF, se o pai dele aparecesse, o vigia deveria avisar dizendo: malungu, n’goma vem! Isaque foi um dos mais dedicados à capoeira, chegou a ganhar uma camisa do grupo de capoeira angola e a conhecer o mestre do grupo de capoeira de Aruanã em um passeio que fizemos em Santa Tereza. Estávamos ensaiando malungagem ao som do tambor.

A seguir, caminho junto com as crianças ao encontro com Dona Nénem, uma rezadeira e profunda conhecedora das folhas, pois no terreiro de candomblé eu aprendi que *Kosiewé, kosi Orixá*, sem folha não há Orixá. Cada planta é morada do sagrado, por isso é preciso saber o que dizer para que as folhas abram seus segredos e liberem seus poderes de cura e renovação da vida.

Quem não senta para aprender não levanta para ensinar

Era um sábado ensolarado, cheguei com as crianças às 10h no quintal da Dona Neném. Ela estava sentada pitando seu cachimbo sob a sombra do pé de jamelão. Ela era a única benzedeira e parteira ainda viva na favela do Cantagalo. E foram suas mãos que curaram o quebranto, a espinhela caída, o vento virado, a inveja e o mau-olhado de muita gente dali. Naquelas horas que passamos ao seu lado, aprendemos um cadinho do seu vasto conhecimento das folhas e do cuidado com as plantas porque, segundo ela, “quem cuida quando precisar de cuidado terá”.

Ela não gostava que a cumprimentássemos dizendo: Olá! Oi!

Dizia que isso não significava nada, eram palavras que não diziam nada, sem vida. As energias boas só enchiam as palavras certas. Neste caso, deveríamos cumprimentá-la dizendo: A benção! Em seguida, ela irá responder: Ossain te abençõe!

Uma vez me explicou que o mais velho precisa dar a benção, ele não pode guardá-la para si. Assim como o mais novo precisa receber porque ela não nasce dentro dele, ele precisa buscá-la na boca do mais velho! É na passagem de um para o outro que ambos se revigoram.

A atividade do Afrobetizar começou com ela explicando o que era a terra, o bem precioso e sem dono para os povos tradicionais africanos e indígenas. Ela contou que muitos africanos, nossos antepassados, sofriram de banzo - uma tristeza profunda por terem sido desgarrados da nossa terra e matavam a fome de África comendo terra para morrer. E disse que plantamos para sentir o cheiro de África que emana das folhas.

No quintal de Dona Neném tem pé de avenca, manjeriço, guaco, cidreira, levante, abre caminho, erva de santa maria, poejo, quebra pedra, vence demanda... verdes de todos os tons, e aromas.

*Explicou para as crianças o significado da palavra yorubá **ago** que é usada em dois sentidos: no sentido de pedir permissão ou de pedir desculpa.*

Como as ervas pertencem à Ossaim, a palavrinha deve ser dita antes de colher algumas de suas folhas. Após ouvirem a explicação, as crianças repetiram a palavra diversas vezes e começaram a arrancar as folhas aos montes deixando alguns galhos totalmente descobertos. Dona Neném bateu com a sua bengala no chão, acalmando aquela euforia e perguntou: - Por que vocês precisam dessas folhas todas?

Com um olhar de tristeza ela ensinou que se deve pedir e pegar a medida exata da sua necessidade, que a planta dá o que pedimos, mas que pegar folha para usar depois dá

mau agouro! Chama doença! Desfolhada, disse ela, a planta morre, a terra também e a gente acaba morrendo junto. As crianças ouviram com atenção e usaram o outro sentido de ago, expressando desta vez um pedido de desculpas a Ossaim.

*No final do dia, Dona Neném me olhou nos olhos e disse que o Afrobetizar precisava ensinar as crianças **a desaprender** para que depois elas possam aprender o que ela tem para passar.*

Eu agradei dizendo adupé/ obrigada!

A prática dessa desaprendizagem é um processo imanente de produção de uma comunidade negra que forja os meios necessários para que juntos com as crianças retomemos um modo africano de sentir. Infelizmente, desde muito cedo, elas estão sendo esmagadas pelo racismo, como sinalizou James Baldwin a respeito da criança negra nos Estados Unidos:

Isso porque, quando tentei fazer um balanço das minhas habilidades, verifiquei que não tinha praticamente nenhuma. [...] É positivamente lamentável que o despertar dos sentidos conduza o indivíduo a um julgamento tão impiedoso de si mesmo – para não mencionar o tempo e a angústia despendidos em atingir a outra qualquer apreciação – mas é igualmente inevitável que uma tentativa de mortificação literal da carne se processe entre a gente de raça negra entre a qual me criei. Neste país (Estados Unidos da América), os negros são ensinados a desprezar-se a si próprios desde o instante em que seus olhos se abrem para o mundo. É um mundo de brancos, e eles são pretos. Os brancos detêm o poder nas mãos, o que significa que são superiores aos negros (intrinsecamente, ou seja, por determinação divina), e o mundo possui inúmeras maneiras de tornar essa diferença conhecida e temida. Muito antes de perceber essa diferença, e ainda muito antes de poder compreendê-la, a criança negra já começou a reagir contra ela, e a sofrer seu domínio. (BALDWIN, 1967, p.39-40)

Nos encontros do Afrobetizar, era comum ouvir relatos de crianças que se sentiam feias, burras, incapazes e que reproduziam um tratamento hostil e o desprezo entre elas. Esse tratamento entre as crianças negras foi demonstrado no famoso teste das bonecas do psicólogo preto norte americano Kenneth Clark, em 1939, com o objetivo de identificar a assimilação do negro pelas crianças negras nos Estados Unidos. O resultado foi um alto índice de rejeição entre as crianças em relação às bonecas negras e a atribuição de características negativas a estas bonecas.

Em 1955, a socióloga e psicanalista Virginia Leone Bicudo, uma das primeiras mulheres negras psicanalistas e professoras universitárias brasileiras, e Aniela Ginsberg, psicóloga, realizaram pesquisas similares como parte de um projeto de alcance internacional sobre relações entre negros e brancos realizado pela UNESCO no Brasil, com a

coordenação de Roger Bastide e Florestan Fernandes. A partir de questionários, testes de bonecas e exibição de imagens com crianças entre 07 e 15 anos, as pesquisadoras tentaram avaliar e como o racismo estava presente na relação e na autoidentificação das crianças. Como resultado, foi constatado que as crianças preferiam as bonecas brancas.

Uma das cenas que mais me entristeceu no Afrobetizar aconteceu durante um passeio com as crianças onde fomos a parte mais elevada do Pavãozinho, uma região onde moradores sobrevivem em condições precárias: com distribuição de água precária e sem rede de esgoto. A região é conhecida como Vietnã porque lá aconteciam as execuções do tráfico na favela. Nesta região de difícil acesso, vi uma menina negra moradora daquela área brincando com uma boneca *Barbie* e pedi para tirar uma foto. Ela consentiu e imediatamente se preparou para o registro tentando abaixar o volume do seu cabelo.



Essas bonecas, distribuídas geralmente às meninas por instituições de caridade impõe um modelo de beleza que em nada dialoga com seus corpos, produzindo sofrimento. Penso que esses brinquedos funcionam como ferramentas extremamente eficientes na introjeção do autoódio entre as crianças negras. A esse respeito, a escritora Toni Morrison em seu clássico romance *O olho mais azul* (2003) conta a história de uma menina negra que ganha uma boneca branca de olhos azuis de presente e, ao invés de demonstrar apreço e adoração à boneca, a menina como um gesto de profundo incômodo ao notar o olhar carinhoso dos adultos endereçados à boneca e negados a ela, passa a destruir bonecas brancas.

Em conversa com os meninos do Afrobetizar, a respeito dos seus brinquedos, observo que a maioria deles teve pouquíssimos jogos e brinquedos, geralmente artigos usados e quebrados vindos de doações. Em geral, itens que subestimam e não estimulam o seu potencial criativo. Isso me fez lembrar o relato do poeta negro norte americano Haki

Madhubuti (1991) que analisou racismo a partir da perspectiva do brinquedo da criança negra comparado ao da criança branca:

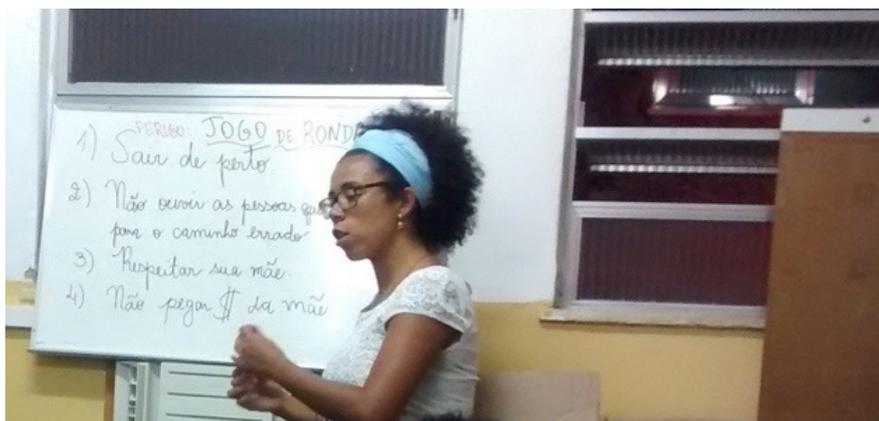
One year on my birthday, my mother took me to a five-and-dime store to buy me a gift. She bought me a blue plastic airplane with blue wheels, a blue propeller and a blue string on the front of the plane so that one could pull it across the floor. I was happy. That following week she took me and my sister to Dearborn, Michigan where she occasionally did “day work”. Day work, for the uninformed, means Blackwomen cleaning up white folk’s homes. Dearborn, Michigan is where many of the movers and shakers who controlled the automobile industry lived. What I quickly noticed was that they lived differently. There were no five-and-dime stores in Dearborn at this time; there were craft shops. This is where the white mothers and fathers bought their children airplanes in boxes. In the boxes were wooden parts, directions for assembly, glue and small engines. Generally, the son would assemble the plane (which might take a day or two) and then take the plane outside and—guess what— it would fly. This small slice of life is an example of the development—quite early—of two different consciousnesses. In my case and that of other poor youths, we would buy the plane already assembled, take it home and hope it rolled on the floor as if it was a car or truck rather than a plane. In Dearborn, the family would invest in a learning toy, and the child would put it together. Through this process, the child would learn work ethics and science and math principles. And, as a result of all that, the plane would fly. **I was learning to be a consumer who depended on others to build the plane for me. The child in Dearborn made an investment, worked on it and, through his labor and brain power, produced a plane that flew. Translating this to the larger world, I was being taught to buy and to use my body from the neck down, while the white upper class boy was being taught, very early, to prepare himself to build things and run things, using the neck up. Two different worlds: my world—depending on and working for others, and his world—controlling his own destiny.** (MADHUBUTI, 1991, p. iii, grifo meu)⁹⁵

⁹⁵Tradução livre: Um ano no meu aniversário, minha mãe me levou a uma loja de cinco e dez centavos para me comprar um presente. Ela me comprou um avião de plástico azul com rodas azuis, uma hélice azul e uma corda azul na frente do avião para que alguém pudesse puxá-lo pelo chão. Eu estava feliz. Na semana seguinte, ela levou minha irmã e eu a Dearborn, Michigan, onde ocasionalmente fazia “trabalho diurno”. O trabalho diário, para os desinformados, significa que as mulheres negras limpam as casas dos brancos. Dearborn, Michigan, é onde moravam muitos dos agitadores que controlavam a indústria automobilística. O que eu rapidamente notei foi que eles viviam de maneira diferente. Não havia lojas de cinco e dez centavos em Dearborn naquele momento; lá há lojas de artesanato. Eram nestas lojas que as mães e os pais brancos compravam aviões de seus filhos em caixas. Nas caixas havia peças de madeira, instruções de montagem, cola e pequenos motores. Geralmente, o filho montava o avião (que pode levar um dia ou dois) e depois levava o avião para fora e - adivinhe o que acontecia? - O avião voava. Essa pequena fatia da vida é um exemplo do desenvolvimento - bem cedo - de duas consciências diferentes. No meu caso e no de outros jovens pobres, comprávamos o avião já montado, levávamos para casa e esperávamos que rolasse no chão como se fosse um carro ou caminhão e não um avião. Em Dearborn, a família investia em um brinquedo e a criança o montava. Através desse processo, a criança branca aprenderia ética no trabalho e princípios de ciências e matemática. E, como resultado de tudo isso, o avião voava. **Eu estava aprendendo a ser um consumidor que dependia dos outros para construir o avião para mim. A criança em Dearborn fez um investimento, trabalhou nele e, através de seu trabalho e força cerebral, produziu um avião que voou. Traduzindo isso para o mundo maior, fui ensinado a comprar e usar meu corpo do pescoço para baixo, enquanto o garoto branco da classe alta estava sendo ensinado, muito cedo, a se preparar para construir e administrar coisas, usando o pescoço para cima. Dois mundos diferentes: meu mundo - dependendo e trabalhando para os outros, e o mundo dele - controlando seu próprio destino.**

Um fato que não pode ser ignorado é que o morro do Cantagalo fica em Ipanema, bairro nobre da zona sul carioca, por isso, as crianças ao descerem a favela se deparam com as sofisticadas lojas de brinquedo do bairro de Ipanema e é nítido o seu misto de encantamento e frustração diante das vitrines. Quando, eventualmente, entrávamos nessas lojas, dada a insistência de algumas delas, as crianças mais velhas reproduziam, em tom de ameaça, a fala que, por sua vez, provavelmente, já ouviram de outras crianças mais velhas que elas: - *Não toque em nada!* Um aprendizado corporal da contenção do brincar, um registro de que este mundo encantado não lhes permitia acesso.

Nos encontros do Afrobetizar, tentávamos nos divertir com oficinas de produção de brinquedos, de instrumentos musical e de jogos feitos com pedaços de madeira, retalhos de pano, garrafas pet, pedrinhas e latas. Também tínhamos fantoches com personagens negros que usávamos nas atividades de contação de histórias e, além disso, buscávamos resgatar brincadeiras tradicionais da favela como: pular corda, pular elástico, pique pega, pega palito, dominó etc. Em um dos encontros, quando pensamos a respeito da vida das crianças na escravização, fizemos uma oficina de bonecas *Abayomi*, bonecas negras que eram confeccionadas para as crianças desde os navios negreiros com restos de retalho para amenizar o seu sofrimento.

Os meninos costumavam brincar de jogo de ronda. Um jogo de azar com baralho em que se aposta dinheiro e outros itens de valor. No passado, este jogo era permitido apenas entre adultos. Atualmente os meninos e adolescentes se endividam, roubam e brigam entre eles por causa dessa brincadeira. Tentando apresentar os riscos deste jogo, recebemos no Afrobetizar um morador antigo do morro, que é foragido da polícia, viciado em jogo de ronda, mas isso não foi o bastante para dissuadi-los desta prática. Quando questionados a respeito do porquê insistirem em jogar ronda, diziam que era a possibilidade de conseguir algum dinheiro de forma que não consideravam “errada” como ser aviãozinho do tráfico, roubar na rua etc. É o dinheiro, urgência do ter para deixar de se ver e ser visto como um ninguém que já acoitava os *mulekes*. Lembro que foi uma das poucas situações em que intencionalmente assumi uma postura moralista no Afrobetizar, porque me sentia desesperada com a possibilidade de eles serem pegos pela polícia. Lembro de ter feito as seguintes anotações no quadro a respeito do perigo de jogar ronda...



Essas recomendações foram inúteis. Penso que os *mulekes*, muito mais do que eu, já sabiam dos riscos que assumiam ao jogarem ronda, mas continuavam a brincar porque há um conflito instaurado na vida deles, que está ligado a forma como se *vai viver*: *se ele irá viver pouco como um rei ou então muito como um zé*. (RACIONAIS, MC's, 2002) Em se tratando de uma vida assujeitada pelo racismo e pela escassez de recursos, a possibilidade de apanhar ou morrer, pode não ser suficiente para impedi-los de *tentar a sorte*. A constante tensão instaurada na vida desses jovens é retratada em muitos rap's, como os do grupo Racionais Mc's, e nos chamados proibidões do funk carioca. Geralmente assumir um modo de vida considerado criminoso requer coragem. Neste sentido, estamos falando de uma juventude potencialmente "corajosa" que entra neste jogo de ronda e em outras zonas de perigo como o tráfico, produzidas como ilegais neste sistema racista, em busca de um meio de livrar a própria carne do abate lento e programado deste sistema. Não estamos com isso querendo glamourizar a vida desses jovens que se arriscam no conflito com a lei, como o fizeram os psicólogos da chamada vertente *preta* da Psicologia Preta, de que falamos no capítulo 1 desta tese, porém, não podemos ignorar que, nesta república e em outras sociedades racistas, como foi dito por James Baldwin: *o único crime real é ser um homem preto*. (BALDWIN, 2018, p.82). Logo, não ter medo de jogar com a morte acaba sendo, para muitos desses *mulekes* a única chance de não apenas sobreviver, mas de sentir prazer na vida.

Outro aspecto importante que precisa ser considerado é a *promessa de salvação* pela via da escolarização que foi forjada para os negros desde a abolição da escravidão. Historicamente, a escola brasileira tem se configurado como um dos principais espaços de promoção do racismo contra as crianças negras, como indicam os estudos de CAVALLEIRO, 1998 e PAIXÃO, 2008, entre outros.

Na verdade, este problema já se apresentava para a criança negra antes mesmo da abolição da escravidão. Em 1853, na cidade do Rio de Janeiro, surgiu a pedido dos pais de meninos negros, em sua maioria escravizados, a escola do professor Pretextato Passos. Esta talvez tenha sido a primeira experiência conhecida no Brasil de uma política de ensino que visava proteger as crianças do racismo na escola.⁹⁶ O seu diferencial era oferecer um ensino com afeto para os meninos pretos e pardos e feito por um professor, que se declarou preto, em um momento histórico que omitir a cor era uma estratégia dos africanos libertos para se dissociarem do passado cativo.

Nos Estados Unidos, em 1933, Carter G. Woodson denunciou através do livro *A deseducação do negro*, como a sistemática imposição da perspectiva europeia através da escola ocasiona a morte psicológica e cultural da população africana-americana. Segundo Woodson, “o sistema atual sob controle dos brancos treina o negro para ser branco e, ao mesmo tempo, o convence da impropriedade e da impossibilidade de se tornar branco. Isso obriga o negro a se tornar um ‘bom negro’” (WOODSON, 2018, p.41). Um ‘bom negro’ é uma expressão irônica usada para se referir a quem pratica uma postura dócil e humilhante, sem causar transtornos e tensões, que se afasta de sua gente e dos seus modos de vida e assume cada vez mais uma conduta embranquecida a fim de obter vantagens pessoais e de se inserir nos espaços de prestígio e poder.

No caso dos Estados Unidos, até 1954 as escolas eram separadas entre brancos e negros. A mudança nesta configuração e a implantação de escolas mistas foi vista como um grande símbolo do avanço da sociedade norte americana. Contudo, como sinaliza a escritora bell hooks⁹⁷:

Uma vez que a minha formação básica tinha se realizado em escolas segregadas por raça, falei sobre a experiência de aprender quando as nossas próprias experiências são consideradas centrais e significativas, e sobre como isso mudou com a dessegregação, quando as crianças negras foram obrigadas a frequentar escolas onde eram vistas como objetos e não sujeitos. (hooks, 2013, p.53)

No artigo “Escolarizando homens negros” (2015), hooks comenta sobre como esta mudança no sistema de ensino norte americano atingiu os meninos negros:

No livro de memórias de minha infância de menina, escrevo sobre o tempo em que frequentávamos escolas majoritariamente de pessoas

⁹⁶ Para maiores informações sobre esta escola sugiro consultar o livro fruto da dissertação de mestrado na faculdade de educação da Universidade Federal Fluminense (1997-1999) da historiadora Adriana Maria P. da Silva: SILVA, Adriana Maria Paulo da. Aprender com perfeição sem coação: uma Escola para meninos pretos e pardos na corte. Brasília: Editora Plano, 2000

⁹⁷ A citação do nome de bell hooks em letra minúscula respeita o modo como essa autora se apresenta em seus livros.

negras, onde os meninos negros eram excelentes e considerados mais inteligentes do que a mais inteligente garota e a maneira como isso mudou depois que as escolas foram integradas. Professores brancos não estavam ansiosos para ensinar meninos negros e pais brancos não estavam ansiosos para ter garotos negros sentados ao lado de seus filhos e filhas. Subitamente, jovens negros inteligentes tornaram-se invisíveis. Quando era permitido a um garoto negro “notável” fazer parte de uma turma de alunos talentosos, **isto ocorria apenas depois dele ter provado a si mesmo que poderia ser apropriadamente subordinado.** (hooks, 2015, p. 682, grifo meu)

A compreensão de que junto com essa integração estava sendo produzidoo fracasso escolar dessas crianças, em especial dos meninos, e que mais do que isso o que estava sendo fomentado era a adoção por eles de uma conduta servil, levou o partido dos Panteras Negras a organizar aulas de reforço, que posteriormente se transformaram em uma escola oficial, para crianças negras, onde elas aprendiam referências pretas em um ambiente favorável ao desenvolvimento de suas habilidades e que, conseqüentemente, produzia um sentimento de orgulho em ser negro nas crianças.

No Brasil, os efeitos do racismo na produção deste suposto fracasso entre meninos negros foi tema do artigo “Quem são os meninos que fracassam na escola” de Marília Pinto de Carvalho (2004b). Neste artigo, a autora demonstra que a produção deste fracasso está diretamente associada ao modo como os professores enxergam estes meninos.

Em *Atitude dos alunos dos grupos escolares em relação com a cor dos seus colegas*, Bicudo (1955) organizou uma amostra composta por 4520 escolares de 09 a 15 anos procedendo à entrega de questionários que versavam sobre a preferência e rejeição destas crianças com relaçãoàs/aos seus colegas. A autora demonstrou que “os sentimentos e os mecanismos psíquicos de defesa manifestos nas atitudes relacionadas com a cor dos colegas e a influência das relaçõesintrafamiliares no desenvolvimento daquelas atitudes” (p. 227). E concluiu que “a criança é influenciada pelas atitudes dos pais com respeito às pessoas de cor e que qualidades como “‘bom’, ‘bom aluno’, e ‘bemeducado’ estariam associadas ao branco, como qualidades a ele peculiares” (p. 240). Além disso, o estudo revelou a existência de atitudes preconceituosas em relação a negros e mulatos (sic), a introjeção de ideais do branco e a transformação da palavra negro em xingamento.

Em 2003, a promulgação da lei federal 1.639, uma conquista do movimento negro, obrigou as instituições de ensino a pautarem a história e cultura negra na grade curricular. Contudo, os professores ao longo da sua formação não recebem informações suficientes para atuar de forma efetiva em prol da disseminação dessas informações. Por exemplo: é comum professores começarem a contar a história do povo negro a partir da escravidão, apresentando filmes com africanos açoitados, chorando e em situações de humilhação. Eles

desconhecem e/ ou desprezam os milhares de anos que antecedem a colonização, quando África foi regida pelos impérios como os núbios, oskeméticos, os reinos de Yorubá, do Daomé, a invenção da matemática na Suazilândia e da astronomia pelos povos Dogon etc.

Sabemos que nenhuma educação é politicamente neutra. Quando as crianças se veem retratadas como “descendentes de escravos, de povos primitivos que falavam dialetos e viviam em savanas” enquanto os colegas brancos são descendentes de reis e rainhas, cientistas e filósofos etc. que tipo de sentimento está sendo produzido nessas crianças negras? Vergonha. E isso acontece porque a questão do racismo na escola não se resolve com a obrigatoriedade legal do ensino a respeito da história da África e cultura negra. Pois isso não garante que o tipo de ensino que está sendo apresentado seja pautado em uma perspectiva não eurocêntrica, podendo facilmente se configurar em uma *inclusão pró-forma* (hooks, 2013).

Em uma dessas aulas, um menino do Afrobetizar levou para escola um dos livros que leu nos nossos encontros para contestar a fala de uma professora que disse em sala que os africanos eram escravos. Logunonã, 13 anos, afirmou: “Professora, nós não somos descendentes de escravos, somos descendentes de reis e rainhas e por um período fomos escravizados.” É este tipo de movimento de *contra-escola* que experimentamos com as crianças no Afrobetizar. Fazíamos isso incentivando a prática de leitura de livros, artigos, revistas, materiais com uma visão afrocentrada. Meninos que eram “diagnosticados” com problemas de leitura na escola expressavam grande interesse na leitura e também de ler para os mais novos, quando se deparavam com histórias que conversavam com suas existências.





A busca de referências pretas estava presente até mesmo na abertura dos nossos encontros. Sentados em círculo, fazíamos um ritual que consistia em dizer seu pertencimento racial e de sua família. Algo como: Eu sou negro, minha mãe é negra, meu pai é negro, meu avô é negro. E a cada semana um deles deveria contar um pouco mais a

respeito da história de vida de algum familiar seu. Por exemplo: *O meu avô, que se chamava Oyomide, tem 60 anos, vive na favela há tanto tempo, trabalhou como pedreiro e construiu a casa onde moro com meus irmãos e minha mãe.* (apresentação feita em outubro de 2016 por um menino negro de 9 anos) E nós deixávamos um desafio que deveria ser vencido com a ajudadeste avô. Algo do tipo: *Se você é mesmo neto de Oyomidê, diga para gente como eram as casas da favela no passado?* Na semana seguinte, o neto compartilhava conosco o que aprendera com o avô.

Esta era uma entre as tentativas que praticávamos de restabelecer a relação com os mais velhos, os verdadeiros guardiões do conhecimento africano, e de disseminar os conhecimentos que têm sido rejeitados e apagados pela ciência eurocêntrica.

Contudo, por diversas vezes, presenciávamos a demonstração da negação da negritude entre as próprias crianças. Víamos em seus olhares o desprezo que a maioria sentia pela aparência negra. Na favela, a classificação racial entre as crianças estava pautada em dois marcadores fenotípicos: a cor da pele e o tipo de cabelo. Os que apresentavam tons mais claros e cabelos menos crespos reivindicavam o estatuto de brancos. E os demais tentavam se dizer não negros comparando-se com os mais pigmentados. Um dos efeitos mais nefastos da política de branqueamento no Brasil, foi a produção dessa possibilidade de aceitação e passabilidade ao negro quanto mais ele se aproxima do fenótipo do branco.

Era inútil tentar convencer pela via da conversa que a pessoa menos pigmentada era tão negra quanto a mais pigmentada. E também era bastante complexo quando eu, pouco pigmentada, tentava reforçar com as crianças mais pigmentadas que elas são lindas. Em uma dessas situações, ouvi de uma criança negra retinta: *-Tia, se você é preta e eu também sou preta. Eu quero ser preta como você!* A partir desta fala, os “tios” do Afrobetizar e eu compreendemos que era necessário uma outra via. Então, passamos a convidar vários amigos negros de diversas tonalidades e texturas de cabelo para os nossos encontros. Ao ouvirem aquelas pessoas, fisicamente parecidas com elas, orgulhosamente se apresentando como negras, as crianças passavam a adotar outro discurso e afirmavam que também eram negras.

Já a questão do cabelo era mais complexa...Constantemente as meninas eram ofendidas com expressões como *cabelo-duro*, *cabelo de Bombril* etc. e chegavam ao Afrobetizar com a cabeça repleta de feridas causadas pelos produtos químicos que desde nova eram passados para alisar e / ou relaxar os seus cabelos.

Já os meninos mal conheciam a textura dos seus fios, pois usavam o corte militar feito à máquina no nível zero ou um. Em contrapartida, as poucas crianças brancas e as bonecas louras que estavam disponíveis na brinquedoteca do MUF tinham seus cabelos afagados e eram alvo de elogios constantes nas brincadeiras entre elas. Na atividade de contação de histórias, trazíamos leituras que estimulavam a compreensão da beleza negra como a do livro Negrinha, que narra a história de uma menina menos pigmentada que rejeita sua mãe com a pele mais escura que a dela. Até o momento em que ela percebe que também é negra e se reaproxima da mãe. Isso surtia um efeito imediato, mas não demorava e novamente as ofensas racistas entre eles e elas se reproduziam...



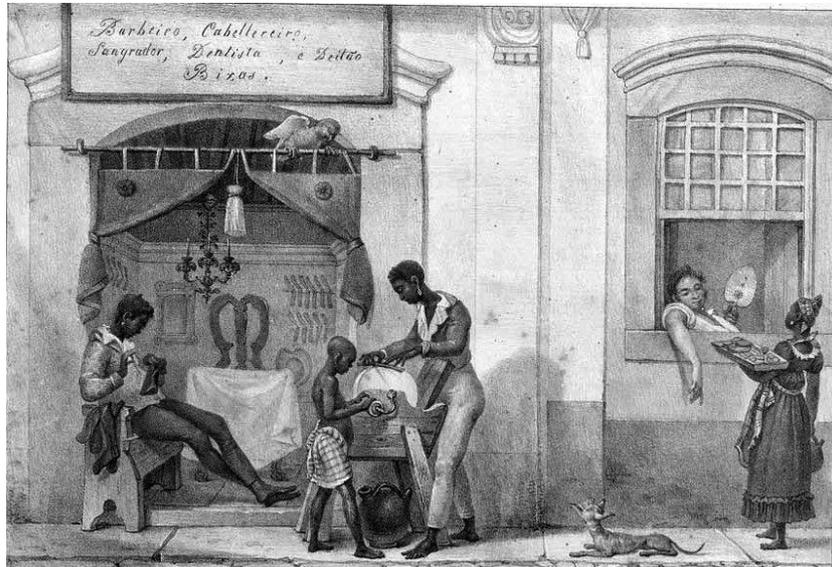
Contação de histórias



Desenhos após a contação

Crespo e Belo: um salão de beleza

*Entre silêncio e som
Riem tambores e sombras
Os meninos criaram memória
Antes de criar cabelos.
(Edmilson de Almeida Pereira)*



DEBRET, Jean-Baptiste. *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil*, tomo I. São Paulo: Livraria Martins, 1949, p. 151.

O Salão Crespo e Belo foi um salão de beleza criado com intuito de partilharmos formas de cuidado e conhecimento com o nosso corpo, principalmente, o cabelo. A única regra do salão era: “Quem falar cabelo duro vai para o final da fila!”

Entendo que a relação com o cabelo é uma das principais dificuldades que as pessoas negras, em especial as crianças negras, apresentam devido a imposição histórica de uma estética branca. Segundo Nila Limo Gomes:

No processo de escravização, a primeira coisa que os comerciantes de escravos faziam com sua carga humana era raspar a cabeça, se isso já não tinha sido feito pelos seus captores. Era uma tremenda humilhação para um africano ser capturado por um membro de outra etnia ou por um mercador de escravos e ter seu cabelo e sua barba raspados, dando-lhe a aparência de um prisioneiro de guerra. Nesse sentido, quanto mais elementos simbólicos fossem retirados, capazes de abalar a auto-estima dos cativos, mais os colonizadores criavam condições propícias para alcançar com sucesso a empreitada comercial (GOMES, N.L., 2006, p.359).

Após a abolição, a política de branqueamento, que já fora apresentada na Introdução desta tese, tem agido como um dos principais vetores de destruição do negro. Fanon afirma que “no mundo branco, o homem de cor encontra dificuldades na elaboração do seu sistema

corporal. O conhecimento do corpo é unicamente uma atividade de negação. [...] Em torno do corpo reina uma atmosfera densa de incertezas" (FANON, 2008, p.105).

Ele explica que no caso do negro a relação com o mundo se dá através de um esquema epidérmico racial, isto é, ela não será pautada apenas nos esquemas corporais, pelos resíduos de sensações e percepções de ordem sobretudo tátil, espacial, cinestésica e visual, mas pelo lugar de objeto que o branco teceu para ele (FANON, 2008, p.105). A valorização da estética branca se intensifica no espaço escolar, como afirma Cavalleiro:

O espaço escolar reproduz o modelo de beleza branca/européia predominante nos meios de comunicação e na vida social. A ocorrência desses acontecimentos também na escola parece confirmar às crianças uma suposta superioridade do modelo humano branco. São acontecimentos que podem parecer apenas um detalhe do cotidiano pré-escolar, porém são reveladores de uma prática que pode prejudicar severamente o processo de socialização de crianças negras, imprimindo-lhes estigmas indelévels (CAVALLEIRO, 2007, p.146)

Na favela, a maioria dos meninos, desde muito novos, têm o cabelo raspado à máquina zero ou um, corte conhecido como padrão militar. O cabelo de um homem negro um pouco maior é compreendido como sujo, assim como uma mulher careca é considerada feia ou doente. As crianças ao conhecerem Oyámimó, professora de dança, que é careca, perguntaram se ela tinha câncer e se ela gostaria de “por cabelo” em uma “tia” da favela que tem um salão. As crianças também criticaram os cabelos dos “tios do Afrobetizar”, todos com diferentes tipos e tamanhos de cabelo crespo natural. Um deles, Hugo Chad, membro fundador do Coletivo Denegrir, criou uma linha de produtos direcionada para as diferentes texturas do cabelo crespo, e constantemente fornece produtos para o salão Crespo & Belo, assim como participa das atividades.

Outra proposta do salão foi receber Maria Chantal, jovem negra angolana, que compartilhou com as crianças suas habilidades em fazer diferentes tipos de tranças africanas.

Para os povos africanos, do continente e os da diáspora, a arte de trançar se configura em uma linguagem específica carregada de um saber ancestral. Segundo Nilma Lino Gomes (2006), os penteados nos cabelos têm sido utilizados por milhões de anos pelos povos africanos como símbolos da posição social, política e espiritual que ocupam. Cada tipo de trança comunica uma mensagem e um pertencimento. A autora afirma ainda que *afirma que em algumas culturas, o sobrenome de uma pessoa podia ser descoberto simplesmente pelo exame do cabelo, uma vez que cada clã tinha o seu próprio e único estilo.* (2006, p.350)

Para a doutoranda em sociologia Luane Bento dos Santos, em sua dissertação de Mestrado em relações Étnico-raciais (2013), o gesto de trançar está para além da estética e está correlacionado com um conhecimento matemático africano. No artigo *Conhecimentos matemáticos produzidos por mulheres negras trançadeiras* (2017), da mesma autora, esta argumenta, baseando-se nas pesquisas de Lawo-Sukam e Acosta (2016), que entre os africanos escravizados na Colômbia e, possivelmente, no Brasil, as tranças foram usadas como mapas para indicar rotas de fuga em direção aos quilombos.

Neste sentido, eles transmitiam um código que somente os detentores de uma sutil linguagem poderiam acessar, além de ser um dos principais objetos utilizados na resistência política ao sistema escravista. De fato, estes momentos marcam a perspicácia dos grupos africanos ao retratarem no corpo seus saberes. Ou seja, eles registraram nos corpos, mapas, rotas de fugas, nos elementos culturais que para os colonizadores significavam apenas a pertença étnica (um modo de ser e existir específico). No entanto, os penteados trançados foram usados como um dos principais objetos para orientá-los na fuga, sobretudo, para resistirem à ordenação colonial. (SANTOS, L.B., 2017, p. 133-134)



Mesa do salão Crespo e Belo



Os mulekes cuidando dos seus cabelos



Hugo Chad praticando com um muleke o cuidado do cabelo das meninas do Afrobetizar

Apesar dos avanços no que se refere à compreensão dos efeitos do racismo e a prática da memória sankofa com os *mulekes*, sabemos que isso não os protege da morte física, principalmente da matança causada pelas mãos do Estado, pela violência que reproduzem entre eles e pela “morte em vida” no cárcere. Em um dos encontros, o grupo discutiu o sentido de *maafa* e depois desenharam o que seria para eles este estado de *maafa* (**Vide anexo 1**). A maioria dos desenhos consistia em imagens de armas, tiroteio, morte e prisão. A morte ronda a vida dos *mulekes*. A seguir, trago um conto que surgiu de uma conversa entre eles a respeito do primo de um deles que resolveu entrar para o tráfico para vingar um irmão que foi carbonizado e narro uma briga entre os *mulekes* encorajada pelos moradores...

*Fiat Lux*⁹⁸

A terra está coberta de valas
e a qualquer descuido da vida
a morte é certa.
A bala não erra o alvo, no escuro
um corpo negro bambeia e dança.
A certidão de óbito, os antigos sabem,
veio lavrada desde os negreiros

Certidão de óbito, Conceição Evaristo, 2017, p.17⁹⁹

Acabou a luz. O tiroteio começou por volta das 19h. Um disparo atingiu o transformador. Tira o fio da tomada porque se a luz voltar e cair novamente pode queimar a televisão. Liga para Light! Liga para Light enquanto tem bateria no celular! Na onda do rádio à pilha, vem o informe: Atenção! A companhia elétrica só enviará seus funcionários para efetuar o reparo de energia na comunidade do Cantagalo quando o confronto entre traficantes tiver cessado. Escurece. A favela tá um breu. O “menino inocente” da janela do apartamento, em Ipanema, se encanta, acha que por um passe de mágica a favela desapareceu. As janelas, as portas, as biroschas e as bocas dos moradores estão fechadas. Silêncio na favela não é bom sinal. Ouvidos atentos, tentando identificar de onde vem o tiroteio. Se é lá para o lado do Pavão ou se vem do Quebra-Braço. Sabendo de onde vem o tiro, se deduz de que lado está a morte. A mãe acende a vela, põe na mesa junto com um

⁹⁸Expressão em latim. Tradução livre para o português: “Haja luz!” O conto “*Fiat Lux*” foi criado a partir da fala de Malik, de 11 anos, que em um encontro do Afrobetizar em que conversávamos sobre o extermínio de jovens negros, disse que queria ser traficante para vingar o irmão mais velho que foi morto e a família não conseguiu enterrar porque incineraram o corpo. Neste subcapítulo pretendo falar como o extermínio do homem negro incide na vida do menino.

⁹⁹EVARISTO, Conceição. Poemas da recordação e outros movimentos. Rio de Janeiro: Editora Malê, 2017.

copo com água, reza baixinho pedindo para que o fuzil que leva o seu filho mais velho não trave e que ela volte a vê-lo com vida. Parou o tiroteio. Zé do Gato pega o alicate e sobe no poste. Lá do alto grita que não tem conserto, o fusível foi estourado. Nova rajada de tiros. Batidas na porta da frente. Pisotearam o raciocínio daquela mãe quando vieram anunciar que o chão da escadaria do morro tá lavado de sangue. Um sangue que veio ao mundo há 17 anos pelo ventre dela. Ela não vê nada nem ninguém na sua frente, parte desesperada tentando reaver suas entranhas. O avô fica em casa com o filho mais novo. Arrasta o muleke pelos ouvidos fugindo para um dos becos da memória (EVARISTO, 2013) . Os homi passam dando tiro para o alto e gritando: Vermelhôô, porraaa! O velho tenta disfarçar a agonia e tenta emendar a recordação no desespero. Conta para o muleke que vermelhão era a cêra que a mãe dele passava no chão da sala do barraco em que moravam. Quando ela terminava, ele e os irmãos ficavam jogando capoeira até as solas dos pés ficarem vermelhinhas. O muleke entende o desassossego do avô e, por isso, finge que se dobra à lembrança do velho, mas de uma vez só ele banda o avô com a pergunta: Vô, cadê minha mãe e o meu irmão? Silêncio. Ninguém pode passar! Os homi tão dizendo que ninguém pode ir para o lado do Pavão. A mãe implora para ver o filho. Sem perceber, ela se mija e aquele líquido quente escorrendo entre as pernas reanuncia a dor da hora do parto. Ele já estava no pneu e estavam prestes a riscar o fósforo. Fiat Lux. Sem retorno sem palavras, o muleke assoprou a vela, bebeu a água do copo e saiu de casa à procura da mãe e do irmão. Ele a encontrou chorando aos prantos inalando fumaça. A fumaça que fizeram do irmão dele. Dali em diante, quando no posto de saúde, na fila do pão, na entrevista de emprego, no flerte, no culto da igreja perguntarem para aquela mulher: quantos filhos você tem? Ela vai dizer: Dois, mas só me resta um. E quando o muleke for levado para o juizado e perguntarem por que ele entrou para o tráfico: batendo no peito, na direção dos pulmões, ele dirá: pelo ar.

A incitação à vingança estava muito presente entre eles, na verdade, a dinâmica da favela não tolera o erro. Nada pode “passar batido”, não há espaço para muita conversa, muito “desenrolo”. Há uma cobrança constante de uma conduta, “um proceder”, validado pelas leis do morro.

Em “*Black-on-black violence – The psychodynamics of black self-annihilation in service of white domination*” (2011), o psicólogo norte americano Amos Wilson, conhecido como Brother Wilson, afirma que a condição de subdesenvolvimento político-econômico imposta a comunidade afro-americana afasta muitos jovens afro-americanos dos caminhos para a realização pessoal legítima e autodeterminada, levando-os a pensar que a subjugação

violenta de outras pessoas pode muitas vezes ser sua única conquista significativa. Pois, “a capacidade de perpetrar a violência é o grande equalizador em um mundo caracterizado por grandes desigualdades.” (WILSON, 2011, p.XIX)

Umoja x Vingança



*Após as festividades do dia 20 de novembro, começamos a estudar o Kwanzaa para as celebrações de final de ano. O nome “Kwanzaa” deriva da expressão “matundayakwanza”, que significa os primeiros frutos, em swahili, a língua africana mais falada no continente africano. A celebração do Kwanzaa foi criada nos Estados Unidos em 1966, por Maulana Karenga, professor de estudos africanos da Universidade da Califórnia. É uma celebração pan-africanista que dura sete dias, do dia 26 de dezembro a 1 de janeiro, e que visa a propagação na comunidade africana, do continente e da diáspora, de sete princípios básicos: Umoja (**Vide anexo 4**): união. Isto é, estar unido como família, comunidade e raça; Kujichagulia: auto-determinação, transmite um sentido de responsabilidade em relação a seu próprio futuro; Ujima: trabalho coletivo e responsabilidade, apresenta a construção coletiva da comunidade e a resolução em grupo de quaisquer problemas; Ujamaa: reforça o sentido de uma economia cooperativa e autosuficiente; Nia: transmite a dimensão do propósito de trabalho em grupo para construir a comunidade e expandir a cultura africana; Kuumba: criatividade, ou seja, o estímulo a novas idéias para criação de uma comunidade mais harmônica; Imani: fé no sentido de honrar os ancestrais, as tradições e os líderes africanos e celebrar os triunfos do passado sobre as adversidades. Escolhemos Umoja para vivenciar e valorizar nos encontros do Afrobetizar do ano seguinte, 2017. Minha mãe de santo, Meninazinha de Oxum, deu para as crianças do Afrobetizar cerca de 30 camisas azuis e Fátima, a filha que Oxossi me presenteou ao me confirmar ekeledi, colaborou com a quantia de cem reais para a compra dos materiais para a oficina de estamparia de camisas com símbolos africanos que a artista angolana Maria Chantal conduziria com as crianças. No dia de entrega das camisas, conversamos como a camisa em si já era um gesto umoja, pois ela foi feita por todos que estavam presentes e com a colaboração de duas grandes senhoras do meu terreiro e da Maria Chantal. Nestes gestos destas três mulheres também está atualizado o ensinamento africano de que é preciso o abraço da comunidade para educar uma criança. (SOMÉ, 2007, p. 43-45) Dizer isso era um modo de fazê-las receber junto com a camisa o afeto e com isso provocá-las a pensar sobre algumas falas racistas que costumam ouvir e reproduzir como: A “macumba” é do demônio. Lembro que Lonã, 12 anos, vestiu a camisa com entusiasmo e saiu dizendo que iria em casa e logo voltaria. Pouco tempo depois, ouvi uma gritaria em um beco próximo ao MUF. Soube que o adolescente Omari, 14 anos, que também frequenta o Afrobetizar, mas não foi naquele encontro, armou uma emboscada com seus irmãos e conseguiu deferir um chute no rosto de Lonã e que os dois começaram uma briga violenta. Quando perguntei por que*

ninguém separou os dois, a mãe de Omari e seus irmãos disseram que assistiram de camarote porque a regra na favela é: Bateu, levou! A luta entre os dois meninos só foi interrompida com a chegada da mãe de Lonã. Já com as mãos fechadas, ela perguntou a Omari porque ele bateu no filho dela e ele lhe disse que fez por vingança já que dias antes quase ficara cego quando Lonã lhe deu uma paulada próximo à vista com um toco de madeira cheio de pregos. Em seguida, aquela senhora suspendeu Lonã pela camisa azul e começou a esmurrá-lo enquanto gritava: Você é um animal! Eu tentei apartá-los, mas não consegui; Quando não tinham mais forças, ela para bater e ele para apanhar, foram para a casa e os que estavam em volta assistindo se dispersaram. Eu voltei para o MUF e tentei continuar a atividade com as outras crianças, mas não consegui. Sentei no chão de uma sala vazia e chorei pensando nesta mãe que há poucos dias teve seu filho mais velho, 19 anos, preso e torturado por policiais e que naquele momento espancava Lonã, pensei também neste filho que é chamado de animal; nestes mulekes que se sangram; nesta comunidade que se diverte assistindo.

Desde os mandingos, escravizados pretos que eram incitados a lutar até a morte para entretenimento dos senhores de escravos no período colonial, vemos preto matando preto. Todas as vezes que falávamos das mortes de jovens negros, pediaque eles observassem o que as pessoas envolvidas nesses tiroteios têm em comum. E eles não sabiam dizer. Perguntava se estes jovens se pareciam com eles e eles prontamente negavam. Dizendo: eu não, eu não sou bandido!

Vi que essa abordagem mais direta não os fazia pensar e sim a assumir uma postura defensiva e desconfiada diante de qualquer correlação com os envolvidos. Por isso, no encontro seguinte, levei a música e a letra dos Racionais Mc's "*Vida é desafio*" e fiz a proposta de que sublinhassem as partes que mais gostaram na letra. Jamal, 13 anos, trouxe o seguinte trecho:

Desde cedo a mãe da gente fala assim: 'Filho, por você ser preto, você tem que ser duas vezes melhor.' Aí passado alguns anos eu pensei: "Como fazer duas vezes melhor, se você tá pelo menos cem vezes atrasado pela escravidão, pela história, pelos traumas, pelas psicoses...por tudo que aconteceu? Duas vezes melhor como?"

Esta foi a brecha que eles deram para pensarmos a matança do jovem negro no Brasil: a relação deles com suas mães. Nessa intenção, também fomos ao teatro assistir à peça *Farinha com açúcar ou sobre a substância de meninos e homens* da companhia de teatro Coletivo Negro. A peça traz a perspectiva de produção de masculinidades negras na urbanidade periférica através da obra dos Racionais MC's. E começa com os *mulekes* sendo

mortos. A questão que reverberou nos encontros deste passeio e no encontro que tivemos com Dayse Carvalho, que narro a seguir foi...

E a vida sem o *muleke*, como fica?

— Meu pai, se ligue, a guerra tá levando os meninos cada vez mais cedo. A cerca de 1 mês eu perdi um menino muito querido. Eu havia chamado ele dias antes para participar das reuniões da Reaja. Tinha conversado com ele sobre racismo, genocídio. Ele abraçou as ideias, ficou todo empolgado. Mas não deu tempo dele ir. [...]

— Ele foi morto com tiros e facadas, tentaram degolar ele, queimaram o corpo dele com cigarro, arrancaram unhas e dentes, um menino de 16 anos, que eu vi nascer, que brincava com meu irmão, ia pra igreja com minha mãe, frequentava minha casa. O pior é que vejo o irmão dele de 14 anos trilhando os mesmos passos, mas esse tá cheio de ódio e não aceita (Hamilton Borges dos Santos (Walê), 2016, 08/07.)

“Lembro-me de ter ficado assombrado com o fato de a morte poder tão facilmente surgir do nada na tarde de um menino e se espriar como a neblina...” Ta-Nehisi Coates, p.30

*Era uma sexta feira a noite no Afrobetizar. No final do encontro, observei que I. 12 anos; P. 13 anos; D. 11 anos; T. 12 anos estavam conversando. Ouvei eles dizendo que D. tinha “dado mole”, que ele era “lerdão”; D. meio zangado disse que eles também roubavam lapiseira, caderno, chocolate e que o segurança das Lojas Americanas avisou para geral: “Se pegasse eles ali novamente, iria “dar ruim”.” (sic) Sai rapidamente da sala do MUF e liguei para Dayse, expliquei o teor da conversa dos meninos, perguntei se ela poderia nos receber em sua casa naquela noite. Ela prontamente aceitou. Dayse é uma importante liderança na favela do Cantagalo. Uma das poucas que conheci que não se cala diante de qualquer violência, principalmente as praticadas pelos policiais da Unidade de Polícia Pacificadora - UPP. Seu filho, Andreu, foi brutalmente assassinado nas dependências do Departamento Geral de Ações Sócio- Educativas - DEGASE, em 2007, e desde então ela luta para que a justiça julgue e responsabilize os assassinos do seu filho. Voltei para sala e fiz o convite para que fossemos conversar com uma moradora da favela. Eles perguntaram se ela era uma Griot, contadora de histórias, eu disse que não, que eles ouviriam o relato de uma **Candace**, uma guerreira africana (**vide anexo 2**).*

Sentamos na sala de Dayse e ela começou mostrando a foto de quando seu filho Andreu era um bebê. Enquanto olhava, ela repetia que o amava e o que o filho era lindo. Contou que ele adorava praia e que o sonho dele era conhecer o pai que morava nos Estados

Unidos. A professora da escola havia lhe dito que Andreu deveria ser atendido por uma psicóloga porque estava obcecado pelo desejo de encontrar o pai, mas Dayse não conseguiu atendimento para o filho.

Aos 12 anos ele começou a roubar pedestres, em Ipanema, com intuito de guardar dinheiro para fazer a tal viagem para o exterior. Embora ela tentasse fazê-lo parar, ele não a ouvia. Na primeira vez em que foi apreendido, em 2003, ela foi obrigada a assinar um termo de responsabilidade e ele deveria comparecer mensalmente à Vara da Infância, mas o filho continuou roubando e aos 13 anos foi novamente preso e, desta vez, foi levado para o Instituto Padre Severino. Lá, Andreu foi humilhado pelos agentes do DEGASE. Ele lhe disse que os agentes cuspiam e jogavam água nas refeições servidas para os “internos” e que se algum “interno” não comesse, todos apanhavam. Ao saber disso, ela contou que foi reclamar com a Direção do DEGASE. Na semana seguinte, quando foi visitar o filho, ele apareceu com uma marca de tapa no rosto e implorou para ela não reclamar mais com a direção porque se não ele iria apanhar muito mais depois que ela fosse embora.

Dayse está cursando direito e explicou para os meninos que há um estatuto que se chama ECA – Estatuto da Criança e do Adolescente de proteção das crianças e adolescentes, mesmo os que erram, mas os que são pretos como eles tem grande chance de serem enviados para esta instituição, o DEGASE, cuja proposta na lei é de ressocialização, mas na prática é pior que a cadeia. Foi lá que, no dia 31 de dezembro de 2007, o filho dela foi assassinado. Ela descreveu entre lágrimas a cena narrada por um adolescente que presenciou a morte do seu filho. Dayse falou da sua dor e da sua luta como mãe para provar que foram os agentes do estado que torturaram e mataram seu filho. Em 2011, ela conseguiu uma vitória que foi a liberação para análise e exumação do corpo de Andreu. Ela mostrou as fotografias do corpo exumado e disse que aquela é a última imagem que tem do filho e que não gostaria que nenhuma das mães deles sofressem como ela, vendo seu filho daquele jeito. Pediu para que eles pensassem nas mães deles antes de fazerem qualquer coisa que pudesse levá-los para o DEGASE, porque por muito pouco eles poderiam parar lá. Os mulekes permaneceram em silêncio ouvindo Dayse. Quando ela terminou, eles abraçaram Dayse e nos despedimos.

A seguir trago um conto a respeito de Zinco um menino negro de 14 anos, que frequentou apenas duas atividades do projeto e que foi pego pela polícia acusado de

olheiro. A história ficcionalmente se encontra com a do fotógrafo do movimento negro, Januário Garcia Filho.

Zinco, o menino de ouro

Zinco é um metal de sacrifício, usado para proteger o aço. O muleke foi de ralo segurando a resposta da droga e do aço, o fuzil. Tudo começou com a pipa, isso desde o tempo do Januário Garcia ¹⁰⁰. O procedimento era aparentemente simples: o muleke estava soltando pipa e avistou quando os homi, os vermes, como os bandidos se referiam aos policiais, brotaram na favela. Ele saltou da laje correndo em direção a boca de fumo para avisar aos traficantes. “Corre, corre os homi, os homi!!!” Deu o alerta. Os bandidos no sustoderam o pinote, mas deixaram um rastro: esqueceram um fuzil e a sacola de bolsa da endolação. O muleke pegou o fuzil e o vestiu atravessado nas costas, agarrou a sacola e se embrenhou em outro beco, mas quando virou a segunda esquina tomou um bandão e já sentiu o coturno do PM prensando sua carótida. Não deu um pio. Em outros tempos, naquela favela, os telhados de zinco gemiam alto quando eram pisoteados pela chuva, o som era de dar medo! Gotejou sangue do nariz do muleke. Nada a fazer, não tinha nem para onde correr. Passou um futuro na cabeça dele... Estava tudo certo para concorrer ao campeonato de surfe no próximo final de semana no Arpoador. Ele tinha 14 anos recém completos, mas parecia ter 16, é que surfava desde os 8, porque foi forçado pela mãe a encarar o mar para se livrar de uma bronquite crônica. As braçadas mar à dentrosalvaram-lhe os pulmões. Nas areias do Arpoador, ele orgulhosamente ostentava um bigodinho alourado por parafina, por isso, Zinco era conhecido como “bigodinho de ouro”. Naquela semana, ele estava visivelmente ansioso, porque sabia que um olheiro de uma marca de roupa que patrocinava os melhores surfistas do morro assistiria ao campeonato. Uma tonelada do mar cristalino escorreu dos seus olhos assim que ele entrou no camburão e ouviu o ruir da tranca. Sentiu raiva de si mesmo porque estava algemado e não pode secar aquilo que aprendeu desde muleke ser o flagrante da vergonha de um homem: o choro. Ele, como a maioria, foi criado seguindo a lei do “sujeito homem não chora” e já apanhou muito para aprender a engolir o choro. No trajeto até a delegacia,

¹⁰⁰No livro *Fala, Crioulo: Depoimentos* (1982) de Haroldo Costa, o fotógrafo Januário Garcia Filho, entre outros, relembra a sua história de vida. Januário conta que permaneceu um ano e meio no SAM, Serviço de Assistência ao Menor, por ter “trabalhado” como olheiro para boca de fumo com a tarefa de avisar a rapaziada da boca através de um código que era o seguinte: ele ficava soltando pipa no alto do morro, quando a pipa era branca, era porque estava tudo tranquilo, se a pipa era vermelha, era sinal de alerta, barra suja e quando a pipa era preta era a dica para todo mundo se mandar da área. Em um dia que estava chovendo não dava para empinar pipa, então ele deveria avisar com uma fogueira, tipo índio americano. Quando a fumaça subia branca, estava tudo bem, quando a fumaça subia preta a polícia estava na favela. (1982, p.22)

viu o futuro estacionar. O Policial civil fez a pergunta de sempre: “- Já teve passagem?” Sereferindo a tal passagem pelo sistema socioeducativo-judiciário-prisonal. O muleke sabia bem que dali nem ele e nem um dos seus passam, pois o sistema se encarrega de corroer a carne até os ossos. Como consolo, ficou mentalizando que, mais dia ou menos dia, voltaria para favela de cabeça erguida, pois não deixou os parceiros do movimento serem pegos de surpresa peloshomis. Assim, pensava ter conquistado o respeito da rapaziada. E se agarrando nisso, acordava e dormia programando sua saída daquele inferno. A primeira coisa que faria seria ir à praia do Arpoador ressalgar o mar. Ouviu dizer lá dentro do sistema que este era um ritual antigo de quem cumpria cadeia e que acabou passando para os mais novos. Acho que tem a ver com a condição dos homens pretos desde a travessia do Atlântico, porque só era permitido às mulheres escravizadas subirem para o convés para tomar sol. Era o momento em que eram estupradas pela tripulação. Os homens permaneciam trancafiados no porão apodrecendo. Ali naquela masmorra se alastrava o escorbuto, o surto de piolhos e de sarnas. Quem cumpre cadeia ou medida sócioeducativa vem com a pele acinzentada e bichada de sarna, os olhos ficam fundos e o corpo todo fica muito inchado por causa do fermento que colocam nas comidas de lá. Por isso, quando saem vem sedentos de mar: saltam as pedras do Arpoador parecendo fragatas, depois nadam de pressa para longe da costa como se fugissem do que fizeram deles e no nadar reavivam a carcaça que ficou meses, talvez até anos, sendo carcomida pelo sistema. O peito em contato com as ondas vai se abrindo, se expandindo e desfazendo a postura curvada e humilhante que precisaram assumir para sobreviver naquilo que mais parece um “cemitério dos vivos”. Distante da areia, longe das leis, dos olhares, das ordens, eles boiam e se permitem ressalgar o mar com seus fluídos: lágrima, sangue, suor e gozo...deixam um tanto de si por lá. Depois disso pisam na areia com firmeza, trazem os olhos vermelhos e com este “sangue nos olhos” costumam voltar à vida.

A partir desses contos, ficou a provocação de como iríamos lidar no Afrobetizarcom o que a sociedade ocidental considera o erro, o crime, a falha, a vacilação. Era preciso uma alternativa ao modo moralista, policialesco, legalistaepunitivista que o mundo branco preconiza e que a favela leva às últimas consequências.

*E como ensinamos a um menino de 14 anos que eu não sou o alvo legítimo da raiva dele? Meu sangue não vai lavar o seu horror. É isso que estou interessada em fazer meninos pretos entenderem.
(Audre Lorde – 1984/ 2018 p.79)*

Em um encontro do Afrobetizar pedi que eles lembrassem e escrevessem em um pedaço de papel tudo de ruim que eles já fizeram entre eles. Logo após, contei a proposta de um ritual de uma sociedade tradicional sul-africana para lidar com os erros em comunidade. Disse-lhes que nesta sociedade não há cadeia, nem tortura nem pena de morte. O ritual chama-se *Sawabona Shikoba* e consiste em, diante de uma atitude considerada errada pela comunidade, a pessoa que cometeu o erro é posta no centro de uma roda e ao seu redor se reúnem pessoas que irão lhe lembrar várias atitudes consideradas boas que ela já praticou. A intenção é fazer quem cometeu o erro se perceber maior do que seu erro, sendo, portanto, capaz de superá-lo. Ao final de cada lembrança, cada pessoa que a fez lembrar sobre suas atitudes positivas diz *Sawabona* que significa: “Eu respeito você, valorizo você e você é importante para mim!” e a pessoa no centro da roda responde “*Shikoba*”, que quer dizer “Então... eu sou bom e eu existo para você”. Fizemos este ritual e foi um dos momentos de maior afetividade entre eles. **(Vide anexo 5)**

Outro modo de lidar com as desavenças entre eles foi apresentado pelo professor Aruanã Garcia: o jogo de capoeira angola e pela professora de danças populares Gêssica Justino: a batalha do passinho e de rima. É que no jogar capoeira e dançar o passinho eles se abriam para outro sentido de conflito, onde as demandas entre eles não seriam apaziguadas, não haveria desfecho. Tratava-se de um contínuo desafio através de um jogo de corpo, que, como já tinha sido anunciado nos treinos de capoeira, tem início, tem meio e um novo início. Porque que o jogo de hoje continua amanhã, e quem jogou ou dançou melhor hoje, pode ser desafiado novamente amanhã, assim também não há nestas expressões vencedores e vencidos. Convida-se a uma dimensão de malungagem, de camaradagem, pois o outro jogador é aquele que joga *com* você e não *contra* você.

Já a batalha de rima, retoma uma dimensão do uso da língua pelos antepassados de que falamos na introdução desta tese. Isso ficou mais evidente quando fizemos uma visita à Tia Maria do Jongo, no Morro da Serrinha, em novembro de 2016, em Madureira. Ela ensinou que o jongo é uma dança ritmada por atabaques, cânticos e palmas que traz nas suas letras uma linguagem cifrada utilizada no passado para tramar levantes e como cura espiritual, os chamados cantos de aflição. E que também foi usada como provocação entre os negros, um modo de caçar, difamar e irritar os demais jongueiros. Isso envolvia um verso de desafio e o direito ao verso de réplica forjando uma quizomba: Kizômba, segundo Slenes (2007) num dicionário de kimbundu de 1893, significa “dança”, mas também “brincadeira” e “rapaziada”. Como sinalizou o filósofo Magobe Ramose, em uma

perspectiva africana, “a dança do ser é como um convite para participar ativamente da vida como um imperativo epistemo-ontológica.” (RAMOSE, 1999).

Considerações finais - *Os Ibejis enganam a morte*¹⁰¹

Ainda que a história dos povos africanos tenha sido interrompida pela colonização europeia e os antepassados africanos tenham sido forçadamente submetidos ao regime da escravização, durante os primeiros séculos eles permaneceram vinculados à compreensão de mundo africana e, por isso, lembravam quem eram e lutavam para preservar os modos africanos de viver e de morrer.

Contudo, a exposição ininterrupta às práticas de destruição, frutos da imposição do regime de mundo centrado no olhar do homem branco, provocou o afastamento do africano do seu universo referencial e uma conduta cada vez mais focada em não apenas sobreviver neste mundo branco, mas viver como um branco.

No Afrobetizar, *os mulekes* experimentaram se movimentar na vida prestando mais atenção nos ensinamentos vindos dos saberes africanos. Praticamos junto com eles *sankofa* buscando encruzilhar suas existências, tornar o horizonte da morte menos provável, abrindo novas frentes, outros modos de viver, possibilidades nestes dias de destruição. O desafio deles e da comunidade, na qual eu me incluo, é desaprender o que o racismo fez de nós, e, assim, seguir tocando nossas vidas ao som do palavrear e dos *n'gomas* africanos cujos mistérios são capazes até mesmo de enganar a morte...

*Os Ibejis, os Orixás gêmeos, viviam para se divertir.
Não é por acaso que eram filhos de Oxum e Xangô.
Viviam tocando uns pequenos tambores mágicos,
que ganharam de presente de sua mãe adotiva, Iemanjá.
Nessa mesma época, a Morte colocou armadilhas
em todos os caminhos e começou a comer todos os humanos
que caíam nas suas arapucas.
Homens, mulheres, velhos ou crianças,
ninguém escapava da voracidade de Icu, a Morte.
Icu pegava todos antes de seu tempo de morrer haver chegado.
O terror se alastrou entre os humanos.
Sacerdotes, bruxos, adivinhos, curandeiros,
todos se juntaram para pôr um fim à obsessão de Icu.*

¹⁰¹PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Schwarcz, 2008.

*Mas todos foram vencidos.
Os humanos continuavam morrendo antes do tempo.
Os Ibejis, então, armaram um plano para deter Icu.
Um deles foi pela trilha perigosa
onde Icu armara sua mortal armadilha.
O outro seguia o irmão escondido,
acompanhando-o à distância por dentro do mato.
O Ibeji que ia pela trilha ia tocando seu pequeno tambor.
Tocava com tanto gosto e maestria
que a Morte ficou maravilhada,
não quis que ele morresse
e o avisou da armadilha.
Icu se pôs a dançar inebriadamente,
enfeitiçada pelo som do tambor do
menino.
Quando o irmão se cansou de tocar,
o outro, que estava escondido no
mato,
trocou de lugar com o irmão,
sem que Icu nada percebesse.
E assim um irmão substituíu o outro
e a música jamais cessava.
E Icu dançava sem fazer sequer uma
pausa.
Icu, ainda que estivesse muito
cansada,
não conseguiu parar de dançar.
E o tambor continuava soando seu ritmo irresistível.
Icu já estava esgotada
e pediu ao menino que parasse a música por uns instantes,
para que ela pudesse descansar.
Icu implorava, queria descansar um pouco.
Icu já não aguentava mais dançar seu tétrico bailado.
Os Ibejis então lhe propuseram um pacto.
mas a Morte teria que jurar que retiraria todas as armadilhas.
Icu não tinha escolha, rendeu-se.
Os gêmeos venceram.*



Muleke tocando n'goma no Afrobetizar

*Foi assim que os Ibejis salvaram os homens
e ganharam fama de muito poderosos,
porque nenhum outro orixá conseguiu ganhar
aquela peleja com a Morte.*

*Os Ibejis são poderosos,
mas o que eles gostam mesmo é de brincar.*

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACHEBE, Chinua. *A educação de uma Criança sob o Protetorado Britânico: ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

ANISTIA INTERNACIONAL, *Você matou meu filho! Homicídios cometidos pela Polícia Militar na cidade do Rio de Janeiro*, 2015.

AKBAR, Na'im. *Breaking the chains of psychological slavery*. Mind Productions & Associates, Inc, 1996.

_____. *Papers in African Psychology*. Tallahassee: Mind Productions & Associates, Inc, 2004.

_____. *Africentric social sciences for human liberation*. In: *Journal of Black Studies*, Vol.14 n° 4. (jun. 1984), pp. 395-414. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/002193478401400401>. Acessado em: out.2019.

ANDRADE, Vanessa M. *Pelo fim do auto de resistência, em defesa da prática de auto-resistência dos negros* (Monografia de graduação em Psicologia, UERJ, 2009).

_____. *A política de pacificação e o povo da favela*. Dissertação (Mestrado acadêmico em Psicologia) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Psicologia, Pós-graduação em Psicologia, 2013.

ANI, Marimba. *Let the circle be unbroken*. The implications of Afrikan Spirituality in the Diaspora. 1997. New York: Ed. Nkonimfo Publications.

_____. *To Be Afrikan*. In, A. Marimba, & L. Williams (Eds.), *To be Afrikan: Essays by Afrikans in the process of Sankofa: Returning to our Source of Power* (p.14-16, Atlanta, G.A; M;A;A.T, , 2003.

_____. *Yurugu: naafrikan centered critique of european cultural thought and behavior*. Baltimore, Maryland: Ed. African World Prints, 2014.

ASANTE, M.K. *The Afrocentric Idea*. Philadelphia: Temple University Press, 1998.

_____. *Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar*. In: NASCIMENTO, E.L. (Org.). *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2009. p. 93-110.

BÂ, Amadou Hampâté. *A tradição viva*. In: *História Geral da África, I: Metodologia e pré-história da África*. Brasília: UNESCO, 2010. p.167-212

_____. *Amkoullel, o menino fula*. 3. ed. São Paulo: Palas Athena, 2013

BALDWIN, James. *Meu cárcere estremeceu: carta a meu sobrinho por ocasião do centésimo aniversário da emancipação*. In: *Da próxima vez, o fogo – Racismo nos EUA*. Rio de Janeiro: Biblioteca Universal Popular, 1967.

_____. *Ao pé da cruz: carta de uma região da minha mente*. In: *Da próxima vez, o fogo – Racismo nos EUA*. Rio de Janeiro: Biblioteca Universal Popular, 1967.

_____. *James Baldwin e Audre Lorde: esperança revolucionária*. In: *Coleção Pensamento Preto. Epistemologias do renascimento africano, vol.1*, 2018. p. 76-85.

BAPTISTA, Luis Antonio dos S. *A fábrica de interiores: a formação psi em questão*. Niterói: EdUFF, 2000.

BARROS, José Flávio P. et al. *Galinha d'angola – iniciação e identidade na cultura afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Ed. Pallas, 1998.

BARROS, Surya e FONSECA, Marcus Vinicius (orgs). *A história da educação dos negros no Brasil*. Niterói: EDUFF, 2016.

BARRETO, Lima. *Recordações do escrivão Isaías Caminha*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1983.

_____. *A superstição do doutor*. Original: Jornal Gazeta de Notícias, Rio de Janeiro, maio de 1918. Consultado em: FERNANDES, Ana Helena C. *Bagatelas em perspectiva. Lima Barreto. Crônicas anotadas Volume II*. Dissertação de mestrado em Letras da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), 2010. P.13-20

_____. *Os Negros*. Em: Coleção Pensamento Preto: Epistemologias do Renascimento Africano [Volume II]. União dos Coletivos Pan-Africanistas. Diáspora Africana. São Paulo: Filhos da África, 2018.

_____. *Carta a defunto rico*. Disponível em:

http://www.portugues.seed.pr.gov.br/arquivos/File/leit_online/lima4.pdf

Acessado em: 14/05/2018

BENISTE, José. *As águas de Oxalá*. Rio de Janeiro: Ed.Bertrand Brasil, 2012.

BICUDO, Virginia Leoni. *Atitude dos alunos dos grupos escolares em relação com a cor dos seus colegas*. In: Bastide, Roger; Fernandes, Florestan. *Relações Raciais entre negros e brancos em São Paulo*. São Paulo, Editora Anhembi, 1955.

BIKO, Steve. *Escrevo o que eu quero*. Diáspora Africana, 2017.

BILLINGS, Gloria Ladson. *Os guardiões de sonhos: o Ensino bem sucedido de crianças afro-americanas*. (tradução Cristina Antunes) Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.

BOULAGA, E. F. *La crise Du Muntu – authenticité africaine et philosophie*. Presence Africaine, 1977, p. 211.

BOMENY, Helena M. *Quando os números confirmam impressões: desafios na educação brasileira*. Rio de Janeiro, CPDOC, 2003 *apud* BRASIL. Diretoria Geral de Estatística. Estatística da Instrução. Primeira parte: Estatística Escolar, v.1, 4 seção, 1916 (Introdução de Oziel Bordeaux Rego). Disponível em:

https://cpdoc.fgv.br/producao_intelectual/arq/1354.pdf

Acessado em: 16/04/2019.

BRASIL, Eric. *Cucumbis Carnavalescos: Áfricas, carnaval e abolição (Rio de Janeiro, década de 1880)*. Afro-Ásia, Salvador, n. 49, p. 273-312, June 2014.

Disponível em:

<http://dx.doi.org/10.1590/S0002-05912014000100009>. Acessado em: 11 maio de 2019.

CAPUTO, Stela Guedes. Educação nos terreiros: e como a escola se relaciona com as crianças de candomblé. Rio de Janeiro: Ed. Pallas, 2012.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. *A construção do outro como não ser como fundamento do ser*. Tese de Doutorado em Filosofia da Educação Universidade Estadual de São Paulo - USP, 2005.

CARVALHO, Cintia; PINTO, Rita de Cássia, SOUZA, Solange J. Museu de Favela: histórias de vida e memória social. Rio de Janeiro, Ed. Rio Books/ FAPERJ. 2016.

CARVALHO, Deize. *Vencendo as adversidades – autobiografia de Deize de Carvalho*. São Paulo: Ed. Nós por nós, 2014.

CARVALHO, Marília Pinto. *Quem são os meninos que fracassam na escola?* Cadernos de Pesquisa, v. 34, n. 121, abr. 2004, p.11-40. Disponível em: <http://www.diversidadeducainfantil.org.br/PDF/QUEM%20SÃO%20OS%20MENINOS%20QUE%20FRACASSAM%20NA%20ESCOLA%20-%20Marilia%20Pinto%20de%20Carvalho.pdf> Acessado em: 15/04/2019.

CARVALHO, José J. *Um Panorama da Música Afro-brasileira: Parte 1. Dos Gêneros Tradicionais aos Primórdios do Samba*. Em: Série Antropologia, Departamento de Antropologia, Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, 2000.

CARVALHO, Marcus J. M. *A rápida viagem dos “berçários infernais” e os desembarques nos engenhos do litoral de Pernambuco depois de 1831*. Em: OSÓRIO, Helen e XAVIER, Regina Célia L. (orgs.) *Do tráfico ao pós-abolição: trabalho compulsório e livre e a luta por direitos sociais no Brasil*. São Leopoldo: Oikos, 2018, p.126-164.

CARONE, Iray e BENTO, Maria Aparecida Silva (Organizadoras) *Psicologia social do racismo – Estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 2002

CARULA, Karolina. *As Conferências Populares da Glória e as discussões do darwinismo na imprensa carioca (1873-1880)*. Dissertação de mestrado em História, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), 2007.

CASTRO, Eduardo Viveiro de. *Metafísicas canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: N-1, 2015

_____. *Os Involuntários da Pátria*. Rio de Janeiro: N-I, 2016.

CARVALHO, Marília Pinto de. “O fracasso escolar de meninos e meninas: articulações entre gênero e cor/raça”. *Cadernos Pagu*, v. 22, p. 247-290, 2004a.

_____. “Quem são os meninos que fracassam na escola?” *Cadernos de Pesquisa*, v. 34, n. 121, p. 11-40, jan./abr. 2004b.

CAVALLEIRO, Eliane. *Do silêncio do lar ao silêncio escolar: racismo, preconceito e discriminação na Educação Infantil*. São Paulo, 1998. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Educação, Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo.

CHINEN, Nobuyoshi. *O papel do negro e o negro no papel: representação e representatividade dos afrodescendentes nos quadrinhos brasileiros*. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós Graduação em Ciências da Computação. Universidade de São Paulo, 2013.

COATES, Ta-Nehisi. *Entre o mundo e eu*. Rio de Janeiro: Ed. Objetiva, 2015.

COIMBRA, Cecília Maria Bouças. *Guardiões da ordem: uma viagem pelas práticas psi no Brasil do "Milagre"*. Rio de Janeiro: Ed. Oficina do autor, 1995.

COSTA, Haroldo. *Fala, Crioulo: Depoimentos*. Rio de Janeiro: Ed. Record, 1982.

DAVIS, Angela. *Prison Abolition*. In: MOSLEY, Walter, DIAWARA, Manthia, TAYLOR, Clyde (orgs.) *Black genius: african American solutions to African American problems*. New York: Ed. W.W. Norton & company Ltd., 2000.

_____. *J. Policing the Black Man: Arrest, Prosecution, and Imprisonment*. New York: Vintage Books, 2017.

DEBRET, Jean Baptiste. *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia/São Paulo: Universidade de São Paulo, 1978.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Portugal: Ed. Assírio & Alvim, 1972.

_____. *Capitalisme et Schizophrénie 2: Mille Plateaux*. France: LesEditions de Minut, 1980.

DIAKITÉ, Baba Wagué. *O dom da infância: memórias de um garoto africano*. São Paulo: Edições SM, 2012.

DU BOIS, W. E. B. *As Almas da Gente Negra*. Rio de Janeiro: Ed. Lacerda, 1999.

EVARISTO, Conceição. *Becos da memória*. Ilha de Santa Catarina: Editora Mulheres, 2013.

_____. *Olhos d'água*. Rio de Janeiro: Pallas, 2015.

_____. *Histórias de leves enganos e pareências*. Rio de Janeiro: Malê, 2016

_____. *Poemas da recordação e outros movimentos*. Rio de Janeiro: Editora Malê, 2017.

FANON, Frantz. *Os Condenados da Terra*. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005.

_____. *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

_____. *Racismo e Cultura*, em Coleção Pensamento Preto: Epistemologias do Renascimento Africano [Volume II]. União dos Coletivos Pan-Africanistas. Diáspora Africana. São Paulo: Filhos da África, 2018.

FEDERICO, Roberta Maria. *Psicologia, raça e racismo: uma reflexão sobre a produção acadêmica brasileira (2001-2012)*. Dissertação de mestrado em Psicologia Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2014.

_____. *Raça e espiritualidade: o pensamento clínico nas práticas da psicologia escolar*. Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN), [S.l.], v. 10, n. 24, p. 183-197, fev. 2018. Disponível em:

<<http://abpnrevista.org.br/revista/index.php/revistaabpn1/article/view/580>>.

Acesso em: 17 maio 2019.

FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Ed. Dôminus Editora Universidade de São Paulo, 1965.

FERREIRA, Maria Claudia C. “Pelo interesse dos Homens Pretos, Noticioso, Literário e de Combate”. O jornal O Clarim d’ Alvorada no pós-abolição (1924-1932). In: Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH • São Paulo, julho 2011.

Disponível em: http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1300908385_ARQUIVO_TextoAnpuh2011.pdf Acessado em: 13/04/2019.

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

_____. *As fronteiras raciais do genocídio*. In: Revista de Direito da Universidade de Brasília, jan-jun, 2014, vol.1, nº1.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade II, O Uso dos Prazeres*. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1984.

_____. A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. São Paulo: Ed. Loyola, 1996.

_____. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciênciashumanas*. Trad. Salma Tannus Muchail. 9. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *Michel Foucault, uma entrevista: sexo, poder e a política da identidade*. Entrevista com B. Gallagher e A. Wilson. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento. Revista Verve, Nº20, 2011.

_____. A grande estrangeira: sobre literatura. Belo Horizonte: Autêntica, 2016a

_____. O belo perigo: conversa com Claude Bonnefoy. Belo Horizonte: Autêntica, 2016b.

_____. *História da Sexualidade 1: A vontade de saber*. 5. ed. Rio de Janeiro/ São Paulo: Paz e Terra, 2017.

FU- KIAU, Kia Bunseki. *Kimbwandende Kia Bunseki. African Cosmology of the Bantu-Kongo, Tying the Spiritual Knot, Principles of Life & Living, 2nd Edition*, Nova Iorque: Athelia Henrietta Press, 2001.

_____. and WAMBA, A. M. Lukondo. *Kindezi: the Kongo art of babysitting*. New York: Vantage Press, 2000.

GÓES, José Roberto de; FLORENTINO, Manolo. *Crianças escravas, crianças dos escravos, em História das crianças no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2013.

GÓES, Luciano. *A tradução de Lombroso na obra de Nina Rodrigues: O racismo como base estruturante da criminologia brasileira*. Rio de Janeiro: Revan, 2016

GOMES, Flávio et al. *Rascunhos cativos: educação, escolas e ensino no Brasil escravista*. Rio de Janeiro: 7 letras, 2017.

GOMES, Nilma Lino. Trajetórias escolares, corpo negro e cabelo crespo: reprodução de estereótipos ou resignificação cultural? *Revista Brasileira de Educação*, Campinas, n.21, p.40-51, set/out/nov./dez. 2002.

_____. *Sem perder a raiz: corpo e cabelo como símbolo da identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

_____. (org.) *Um olhar além das fronteiras: educação e relações étnico-raciais*. Belo Horizonte: Boitempo, 2010.

GONÇALVES, Ana M. *Um defeito de cor*. Rio de Janeiro/ São Paulo: Ed. Record, 2013.

GONÇALVES, Luis Alberto Oliveira. e SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves. Movimento negro e educação. In: *Rev. Bras. Educ.* no.15 Rio de Janeiro Sept./Dec. 2000. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-24782000000300009

Acessado em: 13/04/2019.

GONZALEZ, Lélia. *Primavera para as rosas negras*. Diáspora Africana, 2018.

HEINER Brady Thomas. 'Foucault and the Black Panthers ', *City*, 2007, 11:3, 313 - 356 Disponível em:

https://www.academia.edu/10352585/Foucault_and_the_Black_Panthers_2007?auto=download

Acessado em: 16/05/2019.

HENNING, Kristen *Boystomen: the role of policing in the socialization of black boys*. In: DAVIS, Angela J. (org.) *Policing Black man: arrest, prosecution and imprisonment*. New York: Ed. Vintage Books, 2017.

HILLIARD, Asa G. *SBA: The Reawakening of the African Mind*. Gainesville: Makare Publishing Company, 1998.

hooks, bell. *We real cool: black men and masculinity*. New York: Ed. Routledge, 2004.

_____. *Alisando o nosso cabelo*. Cuba: *Revista Gazeta de Cuba*- Unión de escritores y artista de Cuba, jan./fev/, 2005. Tradução de: Lia Maria dos Santos.

_____. *Ensinando a transgredir: a educação como prática de liberdade*. São Paulo, Martins Fontes, 2013.

_____. *Escolarizando meninos negros*. Em: *Revista de Estudos Feministas*, Florianópolis, 23(3):677-689, setembro-dezembro/2015.

JUSTINO, Gêssica e ROBERTO, Frank Wilson. *Afrobetizar – uma possibilidade de ação educativa e fortalecimento da negritude em comunidades*. *Revista UFG – Ano XV no 15 – dezembro de 2014*. Disponível em: [blob:https://www.revistas.ufg.br/5eca9bec-1d21-45db-853a-acc91d25c30](https://www.revistas.ufg.br/5eca9bec-1d21-45db-853a-acc91d25c30) Acessado em: 02/05/2019.

KARENGA, Maulana. Black Psychology Introduction. In: MONTEIRO, Kenneth. Ethnicity and Psychology: African, Asian, latino and native American psychologies. Iowa: Ed. Kendall/ Hunt Publishing Company, 1995.

_____. A função e o futuro dos estudos *Africana*: reflexões críticas sobre sua missão, seu significado e sua metodologia. In: NASCIMENTO, E.L. (Org.). Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009. p. 333-360.

KAWAHALA, E. & VIVAR y SOLER, R. d. (2010). *Por uma psicologia social antirracista: contribuições de Frantz Fanon*. Psicologia & Sociedade, 22(2), 408-410.

KIDDER, Daniel Parish e Fletcher, J. C., *O Brasil e os brasileiros* (tradução Elias Dolianti) São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1941.

KILOMBA, Grada. “Who can speak?”. Plantation memories. Episodes of everyday racism. Budapest: Interpress. 2013. Traduzido: Quem pode falar? Disponível em: <http://www.pretaenerd.com.br/2016/01/traducao-quem-pode-falar-grada-kilomba.html> Acessado em: 12/03/2019.

_____. “A máscara”. In Cadernos de literatura em tradução. Universidade de São Paulo. (traduzido por Jéssica Oliveira de Jesus), n. 16. pp. 171-180.

KON, Noemi Moritz; SILVA, Maria Lúcia da; ABUD, Cristiane Curi.(orgs.) *O racismo e o negro no Brasil: questões para psicanálise*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2017.

KUNJUFU, Jawanza. *Conspiracy to destroy black boys*. Chicago, Illinois: Ed. African American Images, 2005.

LAYE, Camara. *O menino negro*. São Paulo: Seguinte, 2013.

LOBATO, Monteiro. “Caçadas de Pedrinho Hans Staden Vol.III” (1933). Disponível online em: http://www.miniweb.com.br/Cantinho/Infantil/38/Estorias_miniweb/lobato/Vol3_Cacadas-de_Pedrinho.pdf Acessado em: 12/04/2019.

LOPES, Nei. *Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana*. São Paulo: Selo Negro, 2004

_____. *Bantos, malês e identidade negra*. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2011

_____. *Poética*. Rio de Janeiro: Ed. Mórula, 2014.

LOPES, Silvana Fernandes. *A contribuição de Lima Barreto para o entendimento da crítica educacional brasileira do início do século XX*. Saeculum, v. 22, p. 69-84, 2010.

Disponível em: <http://hdl.handle.net/11449/122316> Acessado em: 13/05/2019.

LORDE, Audre. *The uses of anger: women responding to racism*. In: Essays & Speeches by Audre Lorde. BERKELEY, Ed. Crossing Press, 2007. p. 124-133.

_____. *Os usos da Raiva: Mulheres Respondendo ao Racismo*, em Coleção Pensamento Preto: Epistemologias do Renascimento Africano [Volume II]. União dos Coletivos Pan-Africanistas. Diáspora Africana. São Paulo: Filhos da África, 2018

LOURAU, R. René Lourau na UERJ – Análise Institucional e Práticas de Pesquisa. Rio de Janeiro: Eduerj, 1993.

_____. A análise institucional. Petrópolis: Vozes, 1996.

MACHADO, Vanda. Ilê Axé: Vivências e invenção pedagógica – as crianças do Opô Afonjá. 2. ed. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2002

MADHUBUTI, Haki R. Black Men: obsolete, single, dangerous? The afrikan American family in transition: essays in discovery, solution and hope. Chicago: ed. Third Press, 1991.

MARTINS, José de Souza. 'Eu não, meu senhor' menino preso a poste no Rio descende de homens livres, mas a chibata continua lá: dentro da alma". Jornal Estado de São Paulo, 8 de fev. de 2014.

MATTOSO, Kátia de Queirós. O filho da escrava. In: PRIORE, Mary del (org.). História da criança no Brasil. São Paulo: Ed. Contexto, 1996.

MAZAMA, Ama. Afrocentricidade como um paradigma. In: NASCIMENTO, E. L. (Org.). Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009. p.111-128.

MBEMBE, Achille. Critique de laraizonnègre. Paris: Ed. La Découverte 2013, 2015.

_____. Crítica da razão negra. São Paulo, Ed. n-1, 2018a.

_____. Necropolítica. São Paulo: Ed. n-1. 2018b.

MBITI, J. *African religions and philosophy*. Garden City, NY: Ed. Anchor Books Doubleday, 1970.

MEDEIROS, Flávia. “Linhas de investigação” uma etnografia das técnicas e moralidades sobre “homicídios” na Polícia Civil da Região metropolitana do Rio de Janeiro. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós Graduação em Antropologia, UFF, 2016.

MENKITI, I. A. Person and community in African traditional thought. In: WRIGHT, R. A. African Philosophy: an introduction. Washington: University Press of America 1984.

MOMBAÇA, Jota. *O mundo é meu trauma*. Piseagrama, Belo Horizonte, número 11, 2017, Pg. 20-25.

MOORE, Carlos. *Racismo & Sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo*. Belo Horizonte: Nandyala, 2012.

MOREIRA, Adailton. *Celebração do nascimento iniciático no candomblé*. In; LOPES, Herculano (org.) Religião e performance ou as performances das religiões brasileiras, Rio de Janeiro: Edições Casa de Rui Barbosa, 2007.

MORRISON, Toni. *O olho mais azul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003

NASCIMENTO, Abdias do. *Quilombismo*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1980.

_____. O Genocídio do Negro Brasileiro: Processo de um Racismo Mascarado, 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2017.

_____. “Padê de Exu Libertador”, escrito em Búfalo, EUA, em 2 de fevereiro de 1981. Disponível em: <http://ipeafro.org.br/acervo-digital/audio/poesia/> Acessado em: 08/01/2018

NASCIMENTO, Elisa Larkin. *O sortilégio da cor: identidade, raça e gênero no Brasil*. São Paulo: Ed. Selo Negro, 2003.

NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*, Coleção Sankofa 4. Rio de Janeiro: Ed. Selo Negro, 2009.

_____; GÁ, Luiz Carlos (orgs.). *Adinkra: símbolos africanos*. Rio de Janeiro: 2009.

NASCIMENTO, Maria Beatriz. *Beatriz Nascimento, Quilombola e Intelectual: Possibilidade nos dias da destruição*. 1. ed. São Paulo: Ed. Filhos da África, 2018

NASCIMENTO, Maria Livia (org.) *PIVETES: a produção de infâncias desiguais*. Niterói: Ed. Intertexto, 2002.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. *Por uma vida descolonizada: diálogos entre a bioética de intervenção e os estudos sobre a colonialidade*. 2010. 128 f. Tese (Doutorado em Bioética)-Universidade de Brasília, Brasília, 2010.

NOBLES, Wade W. *African philosophy foundations for blackpsychology*. In: R. Jones (ed.) *Black Psychology* (2ª ed.) New York: Ed. Harper & Row (1978)

_____. *Seeking the Sakhu: Foundational writing for an African psychology*. Illinois: Ed. Third World Press, 2006.

_____. *SakhuSheti: retomando e reapropriando um foco psicológico afrocentrado*. In: NASCIMENTO, Elisa L (org.). *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Ed. Selo Negro, 2009.

NOGUERA, Renato. *O conceito de drible e o drible do conceito: analogias entre a história do negro no futebol brasileiro e do epistemicídio na filosofia*. 2008 .

Disponível em: <http://aiyelujara.blogspot.com/2013/05/o-conceito-de-drible-e-o-drible-do.html> Acessado em: 20/05/2019.

_____. *Ubuntu como modo de existir: elementos gerais para uma ética afroperspetivista*. Em: Revista da ABPN, v. 3, n. 6, nov. 2011 – fev. 2012, p. 147-150.

_____. *Denegrindo a educação: um ensaio filosófico para uma pedagogia da pluriversidade*. Em: *Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação*. Número 18: maio-out/2012, p. 62-73.

_____. *O Espírito da Intimidade: uma lição de filosofia africana sobre o amor*, com Renato Nogueira. 2014. Disponível em:

<https://www.universidadedasquebradas.pacc.ufrj.br/o-espírito-da-intimidade-uma-licao-de-filosofia-africana-sobre-o-amor-com-renato-nogueira/>

Acessado em: 13/04/2019.

_____. *Afroperspectividade: por uma filosofia que descoloniza*. Entrevista, 2015. Disponível em:

<https://www.geledes.org.br/afroperspectividade-por-uma-filosofia-que-descoloniza/>
Acessado em: 12/04/2019.

OBENGA, Théophile. *La philosophie africaine de la période pharaonique: 2780-330 avant notre ère*. Paris: L'Harmattan, 1990.

OLIVEIRA, Luís Cláudio; GOMES, Edilaine de Campos. *O tradição dos Orixás – Valores civilizatórios afrocentrados*. Rio de Janeiro: Ed. IPEAFRO/ Mar de Ideias, 2019.

OLIVEIRA, Queiti Batista. M. Movimento Moleque: re-existências na luta pelos direitos humanos no DEGASE/ RJ. Dissertação de mestrado. Programa de Pós Graduação em Políticas Públicas e Formação Humana, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2008. Disponível em: http://www.ppfh.com.br/wp-content/uploads/2014/01/D_queitidissert.pdf Acessado em: 12/05/2019.

OYEWÙMI, Oyèronké. *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. Bogotá: Editorial La Frontera, 2017.

PAIXÃO, Marcelo. *A dialética do bom aluno: relações raciais e o sistema educacional brasileiro*. Rio de Janeiro, FGV, 2008.

PASSETI, Edson. *O que é menor*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.

PELBART, Peter Pál. *Vida Capital: Ensaio de Biopolítica*. São Paulo: Iluminuras Ltda, 2011.

_____. Seção Aberta: Da guerra civil. Em: *Arquivos Brasileiros de Psicologia*. Rio de Janeiro (no spe): 190-198. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/arb/v70nspe/16.pdf> Acessado em: 12/05/2019.

PEIXOTO, Fabiana de Lima *Afrobetizar: análise das relações étnico-raciais em cinco livros didáticos de literatura para o ensino médio*. Tese de Doutorado Faculdade de Filosofia de Ciências Humanas Programa Multidisciplinar em Estudos Étnicos e Africanos Universidade Federal da Bahia, 2011.

PEREIRA, Júlio César Medeiros da Silva. *À flor da terra : o cemitério dos pretos novos no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Ed. Garamond : IPHAN, 2007.

POLIAKOV, Léon. *O mito ariano: ensaios sobre as fontes do racismo e dos nacionalismos*. São Paulo: Perspectiva, EDUSP, 1974.

PORTER, Michael. *Kill Them Before They Grow: Misdiagnosis of African American Boys in American Classrooms*. Illinois: African American Images, 1997.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Schwarcz, 2008.

PRIORE, Mary Del. *História das Crianças no Brasil*. 7. ed. São Paulo: Contexto, 2013.

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

RAMOSE, Mogobe. *A filosofia do ubuntu e o ubuntu como uma filosofia*. In: *African Philosophy through Ubuntu*. Harare: Mond Books, 1999, p. 49-66. Tradução Arnaldo Vasconcello

_____. “Globalização e Ubuntu”. In: SANTOS, Boaventura; MENESES, Maria Paula (orgs.). Epistemologias do Sul. São Paulo: Cortez, 2010, p. 175-220.

_____. “Sobre a legitimidade e o estudo da filosofia africana”. Trad. Dirce Eleonora NigoSolis, Rafael Medina Lopes e Roberta Ribeiro Cassiano. In: Ensaios Filosóficos, Volume IV, Outubro de 2011.

RATTS, Alex. Eu sou atlântica: Sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo: Instituto Kuanza, 2007

_____. : RIOS, Flávia. *Lélia Gonzalez*. São Paulo: Ed. Selo Negro, 2010.

REIS, João José. A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX, São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 1991.

_____. Rebelião Escrava no Brasil - a história do levante dos malês em 1835. Edição revisada e ampliada. São Paulo, Companhia das Letras, 2003.

REIS, Maria Firmino dos. *Úrsula*. Coleção Acervo Brasileiro, Vol.2. 2ª edição. Jundiaí/ São Paulo: Ed. Cadernos do Mundo Inteiro, 2018.

Disponível em:

<https://cadernosdomundointeiro.com.br/pdf/Ursula-2a-edicao-Cadernos-do-Mundo-Inteiro.pdf>

RIBEIRO, Djamilá. O que é lugar de fala? Belo Horizonte: Grupo Editorial Letramento. 2017.

RODRIGUES, Fernanda da Silva Figueira. *Registros de Memória em Arte Fugaz: o Graffiti das Casas-Tela do Museu de Favela (2010-2014)*. Dissertação de Mestrado Memória Social UNIRIO, 2015. Disponível em:

<http://www.memoriasocial.pro.br/documentos/Dissertações/Diss366.pdf>

Acessado em: 14/05/2019.

RODRIGUES, H. B. C. & SOUZA, V. L. B. A análise institucional e a profissionalização do psicólogo. In: KAMKHAGI, V. e SAIDON, O (Orgs.). *Análise Institucional no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. Rosa dos Tempos, 1987.

ROSA, Allan da. *Pedagogia, autonomia e mocambagem*. Rio de Janeiro: Ed. Aeroplano, 2013.

_____. *Zumbi assombra quem?* São Paulo, Editora Nós, 2017.

ROSE, Nikolas. *Psicologia como uma ciência social*. Palestra traduzida e publicada em: *Revista Psicologia & Sociedade* 20 (2) 2008, p.155-164.

SANTOS, Antonio Bispo dos. *Colonização, Quilombos: Modos e significações*. Brasília: UnB, 2015

_____. *Somos da terra*. PISEAGRAMA, Belo Horizonte, número 12, página 44 - 51, 2018.

SANTOS, Gislene Aparecida dos. *A invenção do “ser negro” : um percurso das idéias que naturalizam a inferioridade dos negros*. São Paulo: Educ/Fapesp; Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os nagôs e a morte: padê, àsèsè e o culto Égun na Bahia*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2008.

SANTOS, Luane Bento dos. *Para além da estética: uma abordagem etnomatemática para a cultura de trançar cabelos nos grupos afro-brasileiros*. Dissertação (Mestrado em Relações Étnico-raciais) – Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, Rio de Janeiro, 2013.

_____. " CONHECIMENTOS ETNOMATEMÁTICOS PRODUZIDOS POR MULHERES NEGRAS TRANÇADEIRAS." *Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)* [Online], 9.22 (2017): 123-148. Web. 25 Nov. 2019

SANTOS, Tiganá Santana Neves. *A cosmologia africana dos Bantu-Kongo por Bunseki Fu-Kiau: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil*. 2019. Tese (Doutorado em Estudos da Tradução) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019. doi:10.11606/T.8.2019.tde-30042019-193540. Acesso em: 2019-06-07.

SCHUCMAN, NUNES & COSTA. *A Psicologia da Universidade de São Paulo e as relações raciais: perspectivas emergentes* *Revista Psicologia USP*, 2015. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/pusp/2015nahead/0103-6564-pusp-A20132413.pdf> Acessado em: 12/02/2019.

SCHUCMAN e Martins *A Psicologia e o Discurso Racial sobre o Negro: do “Objeto da Ciência” ao Sujeito Político*, (2017) Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/pcp/v37nspe/1414-9893-pcp-37-spe1-0172.pdf> Acessado em: 06/05/2019

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Retrato em branco e negro: jornais, escravos e cidadão em São Paulo no final do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987

_____. *Lima Barreto: triste visionário*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

_____. *Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos*. São Paulo: Companhia das letras, 2018

SILVA, Adriana Maria P. *Aprender com perfeição e sem coação: uma Escola para meninos pretos e pardos na corte*. Brasília: Plano, 2000

SILVA, Denise Ferreirada. *Ninguém: direito, racialidade e violência*. Em: *Revista Meritum – Belo Horizonte*, v. 9, n. 1, jan./jun. 2014p. 67-117

_____. *Sobre diferença sem separabilidade*. Em: "Incerteza viva" Catálogo da 32ª Bienal de Arte de São Paulo, 2016. Disponível em:

https://issuu.com/amilcarpacker/docs/denise_ferreira_da_silva

Acessado em: 10/03/2019.

SILVA, Marília T Barboza e MACIEL, Lygia Santos. *Paulo da Portela: Traço de união entre duas culturas*. Rio de Janeiro: FUNARTE, 1989.

SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves. *Aprender a conduzir a própria vida: dimensões do educar-se entre afrodescendentes e africanos*. In: BARBOSA, Lucia M. A.; SILVA, Petronilha B. G.; SILVÉRIO, Valter (orgs). *De preto a afrodescendente*. São Carlos: Edufscar, 2003.

_____. *Crianças negras: entre a assimilação e a negritude*. *Revista Eletrônica de Educação*, v. 9, n. 2, p. 161-187, 2015. Disponível em:

<<http://www.reveduc.ufscar.br/index.php/reveduc/article/viewFile/1137/408>>. Acesso em: 11. jun. 2017.

SLENES, Robert W. Malungu, ngoma vem! - África coberta e descoberta do Brasil. Revista USP, (12), 1992, p. 48-67. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i12p48-67>.

_____. "Eu venho de muito longe, eu venho cavando": jongueiros macumba na senzala centro-africana". in: Silvia Hunold Lara e Gustavo Pacheco (orgs.), Memória do jongo: as gravações históricas de Stanley J. Stein, Rio de Janeiro: Ed. Folha Seca, Campinas, SP: Ed. CECULT, 2007

_____. *Na senzala uma flor: Esperanças e recordações na formação da família escrava*. Campinas: Unicamp, 2011

SODRÉ, Muniz. *A verdade Seduzida: Por um conceito de cultura no Brasil*. 3. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005

_____. *A lei do santo – contos*. Rio de Janeiro: Ed. Malê, 2016.

_____. *Pensar Nagô*. Petrópolis: Vozes, 2017

SOMÉ, Sobonfu. *O espírito da intimidade: Ensinamentos ancestrais africanos sobre relacionamentos*. 2. ed. São Paulo: Odysseus, 2007.

SOUZA, Ellen. *Percepções de infância de crianças negras por professoras de professoras de educação infantil*. São Carlos, 2012. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Educação, Universidade Federal de São Carlos. Disponível em: <<https://repositorio.ufscar.br/handle/ufscar/2627?show=full>>. Acesso em: 11. jun. 2017.

SOUZA, Maria Zélia Maia de. *O aprendizado para o trabalho dos meninos desvalidos: nem negros escravos e nem criminosos*. *Revista Contemporânea de Educação*, v. 4, n. 7, 2009. Disponível em: <<https://revistas.ufrj.br/index.php/rce/article/view/1573/1421>>. Acesso em: 11. jun. 2017.

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

VAILATI, Luiz Lima. *A morte menina: infância e morte infantil no Brasil dos oitocentos* (Rio de Janeiro e São Paulo). 1ªed. São Paulo. Ed. Alameda, 2010.

VALENTIM, Daniele. *Ex-alunos negros cotistas da Uerj: os desacreditados e o sucesso acadêmico*. Tese de doutorado em Educação, PUC-RJ, 2012. Disponível em: http://www2.dbd.puc-rio.br/pergamum/tesesabertas/0811292_2012_pretextual.pdf
Acessado em: 12/03/2019

VIANNA, Adriana de Resende Barreto. *O mal que se adivinha: polícia e minoridade no Rio de Janeiro, 1910-1920*. Rio de Janeiro: arquivo nacional, 1999.

VITAL, Christina. *Oração de traficante: uma etnografia*. Rio de Janeiro: Garamond, 2015.

WAISELFISZ, Júlio J. *Homocídios por armas de fogo no Brasil. Mapa da Violência 2016*. Secretaria Nacional da Juventude, Brasília, 2016

_____ Homicídios de crianças e adolescentes no Brasil. In: Instituto Igarapé, 2017.
Disponível em: https://igarape.org.br/wp-content/uploads/2017/12/2017-12-04-Homicide-Dispatch_4_PT.pdf
Acessoem: 16/04/2019

WELSING, Frances Cress. *The Isis Papers*. Washington D.C.: Ed: C. W. Publishing, 2004.

WILSON, Amos N. *Black on black violence. The psychodynamics of black self-annihilation in service of white domination*. New York: Ed. Afrikan World InfoSystems, second edition, 2011.

_____. *The falsification of Afrikan Consciousness- Eurocentric history, psychiatry and the politics of white supremacy*. New York: Ed. Afrikan World InfoSystems, second edition, 2014.

WOODSON, Carter G. *The mis-education of the negro*. New York: Dover Publications, inc. (1933/ 2005).

_____ *A Deseducação do Negro*. São Paulo: MeduNeter, 2018

X, Malcom. *Habla Malcom X: discursos, entrevistas y declaraciones*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2008.

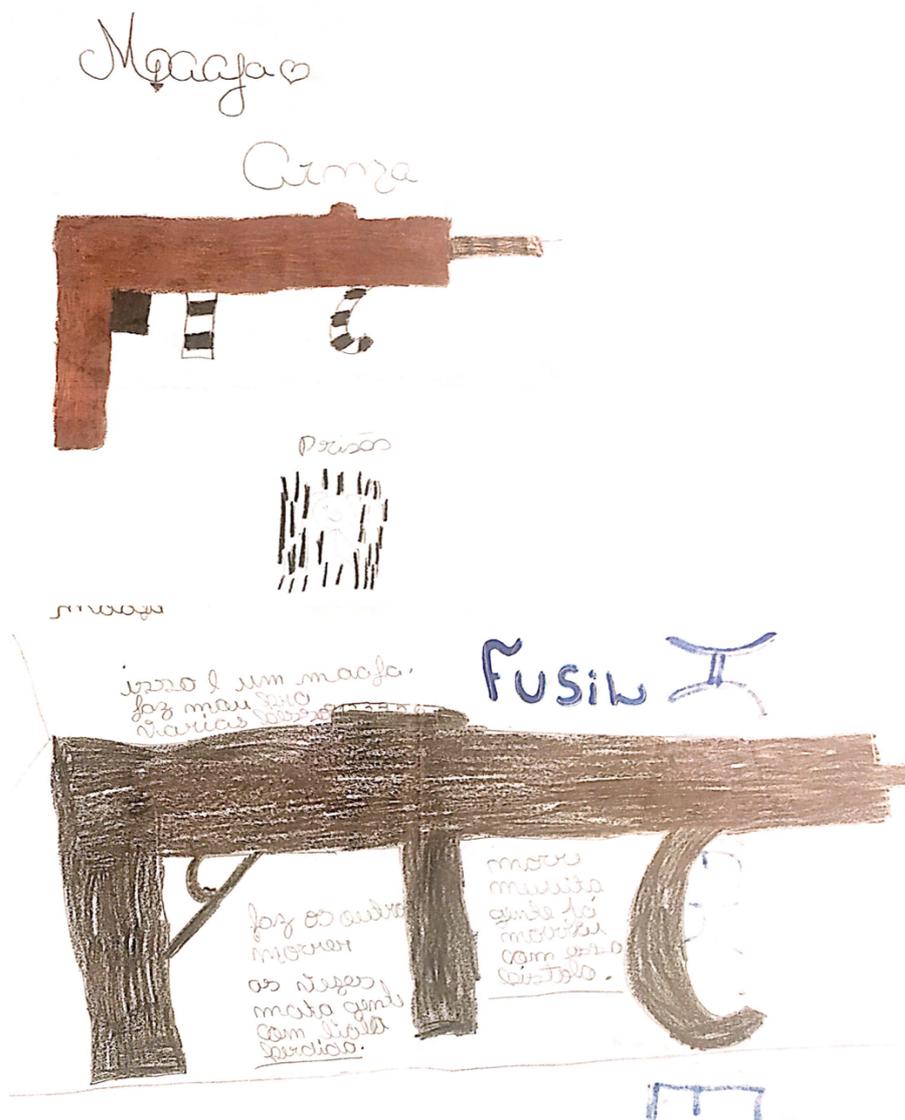
ZAMORA, Maria Helena. *Que Corpos de Meninos e Meninas Chegarão a Ver o Amanhã?*
Em: VILHENA, Junia de e NOVAES, Joana V.(orgs) *O corpo que nos possui: corporeidade e Suas Conexões*. Curitiba: Ed. Appris, 2018.

Documentário

Orí. Sobre Beatriz Nascimento. De Raquel Gerber com narração de Beatriz Nascimento.
Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=mSikTwQ779w>. Acessado em: 12/02/2018.

ANEXOS

Anexo 1 - MAAFA

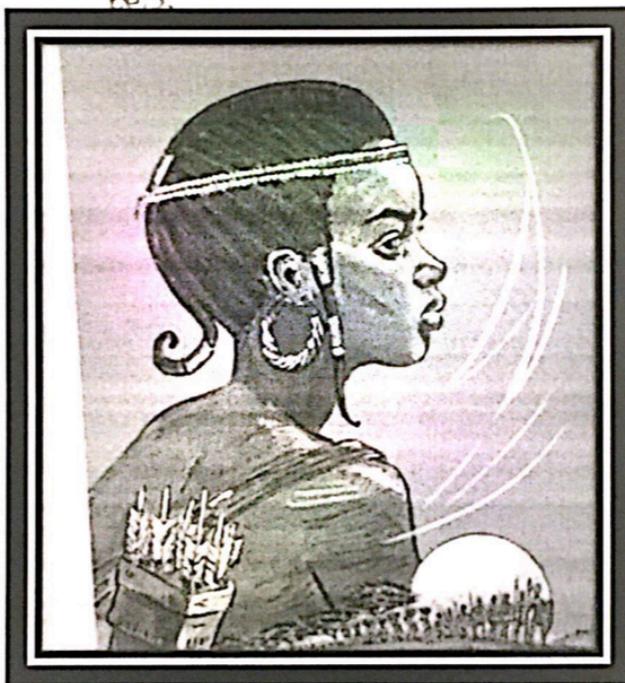


Anexo 2- CANDACES

AFROBETIZAR

UMOJA

TEMA: RAINHAS AFRICANAS



CANDACES: Candaces são as rainhas mães da realeza africana na antiguidade. Corajosas guerreiras, as rainhas candaces exerceram funções políticas, sociais e culturais assumindo o poder no Império de Cuxe. Este reino estava localizado em uma grande região que abrange o Sudão, o Egito e partes da Etiópia e Somália .

As mulheres desta região eram grandes líderes e por isso recebiam o título de **CANDACE** (que significa Rainha-Mãe).

Elas também eram responsáveis por comandar os exércitos de valentes guerreiros.

Segundo o historiador baiano Walter Passos, os descendentes das rainhas Candaces africanas foram espalhados pelo mundo e alguns foram trazidos como escravizados para o Brasil. Assim, a herança guerreira das Candaces africanas está presente nas mulheres negras que formam a população brasileira.

Anexo 3- GURUFIM



Gurukulim ❤️ PanTeira



Anexo 4 - UMOJA

AFROBETIZAR

Kwanzaa é uma palavra africana derivada da frase "matunda ya kwanza" do idioma kiswahili¹ e significa "*os primeiros frutos*" e pertence a tradições muito antigas das celebrações das colheitas na África.

Kwanzaa é uma celebração afro-americana criada por Maulana Karenga que tem início no dia 26 de Dezembro e fim em 1 de Janeiro de cada ano. É comemorada principalmente nos Estados Unidos.

É a busca pela valorização da Comunidade, das Crianças e da Vida. O Kwanzaa envolve a reflexão sobre sete princípios básicos:

Os princípios da Kwanzaa são: Umoja, Kujichagulia, Ujima, Ujamaa, Nia, Kuumba, Imani

➤ Umoja : união

Estar unido como família, comunidade e raça.

Um  ja

Nome: _____ Data: 09/10/14

¹ O suaíli ou suaile (Kiswahili), também chamado de swahili ou kiswahili, é o idioma banto com o número maior de falantes. É uma das línguas oficiais do Quênia, da Tanzânia e de Uganda, embora os seus falantes nativos, os povos suaílis, sejam originários apenas das regiões costeiras do Oceano Índico.



Anexo 5- SAWABONA E SHIKOBA

AFROBETIZAR

Sawabona e Shikoba

Existe uma tribo no sul de África com um costume verdadeiramente belo.

Quando **um membro da tribo se comporta de maneira inadequada**, os demais membros **conduzem essa pessoa ao centro de sua aldeia** e todos a rodeiam. Durante dois dias **eles recordam a essa pessoa todas as coisas boas que ela já fez**.

Esta tribo acredita que **todos nós nascemos perfeitos** e merecedores de segurança, amor, perdão, paz e felicidade e sabem que **durante nossa vivência podemos cometer erros e estes deslizes são apenas gritos desesperados de ajuda**.

Eles acreditam que no anseio de se sentirem seres especiais e bons, as pessoas falham em seus comportamentos, então, reúnem-se para direcionar os que erraram e reconectá-los com sua verdadeira natureza, **recordando-lhes de quem eles são e, na realidade, lembrando-os de que podem dar novamente as mãos à sua verdade**.

Assim, quando isto ocorre, todos lhe repetem **“Sawabona e ouvem em resposta Shikoba”**.

“Sawabona” significa eu respeito você, valorizo você e você é importante para mim!

“Shikoba” então eu sou bom e eu existo para você.



NELSON MANDELA E WINNIE MANDELA

[REDACTED]

Este ato de reconhecimento reconstrói o interior da pessoa que errou, fazendo com que ela sinta-se querida e valorizada.

Com a linguagem do amor, esta tribo lembra diariamente que todos são especiais e que o interior de todos é bom, ainda que às vezes não atuem de forma correta. E a verdade é que, com ato, transmitem a mensagem de que nunca é tarde demais para viver sua verdadeira essência.

Quando nos comportamos de forma inadequada, estamos pedindo aos gritos que alguém faça com que nos sintamos valiosos.

O belo comportamento desta tribo nos mostra a importância do valor, do respeito e do carinho pelos demais e, assim, devemos educar os nossos pequenos. A partir desta premissa, sempre será possível influenciar positivamente.

Desejo que em breve toda humanidade possa compreender a importância de Sawabona e Shikoba, porque todos nós, precisamos que o nosso meio nos lembre que somos seres especiais que conservamos a capacidade de corrigir, surpreender, sentir, amar, perdoar, doar e sermos lembrados que se não nos comportamos da forma mais adequada, sempre teremos o poder e a força para começar de novo e corrigirmos os nossos erros.

PARE E PENSE!

NOME: [REDACTED]

- 1) Você já errou? Como as pessoas te trataram quando vc errou?
- 2) Como você tratou as pessoas quando erraram com vc?
- 3) Como você tratou alguém que tenha errado?
- 4) Como você gostaria de ser tratado?
- 5) Depois de ler este texto, como você passará a tratar quem errar com você?

Data: 16/09/2016