



**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
INTERDISCIPLINAR EM ESTUDOS LATINO-
AMERICANOS (PPG IELA)**

AMEFRICANIDADE
A CATEGORIA POLÍTICO-CULTURAL DE LÉLIA GONZALEZ COMO ARRANJO
(RE)ONTOLÓGICO EM TERRITÓRIO AMEFRICANO

GABRIELA MARIA CHABATURA

Foz do Iguaçu
2023

**INSTITUTO LATINO-AMERICANO DE ARTE,
CULTURA E HISTÓRIA (ILAACH)**

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
INTERDISCIPLINAR EM ESTUDOS LATINO-
AMERICANOS (PPG IELA)**

AMEFRICANIDADE
A CATEGORIA POLÍTICO-CULTURAL DE LÉLIA GONZALEZ COMO ARRANJO
(RE)ONTOLÓGICO EM TERRITÓRIO AMEFRICANO

GABRIELA MARIA CHABATURA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos Latino-Americanos da Universidade Federal da Integração Latino-Americana, como requisito parcial à obtenção do título de Mestra em Estudos Latino-Americanos.

Orientadora: Profa. Angela Maria de Souza
(Doutora em Antropologia)

Co-orientadora: Profa. Calila das Mercês (Doutora em Literatura)

Foz do Iguaçu
2023

GABRIELA MARIA CHABATURA

AMEFRICANIDADE

A CATEGORIA POLÍTICO-CULTURAL DE LÉLIA GONZALEZ COMO ARRANJO
(RE)ONTOLÓGICO EM TERRITÓRIO AMEFRICANO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos Latino-Americanos da Universidade Federal da Integração Latino-Americana, como requisito parcial à obtenção do título de Mestra em Estudos Latino-Americanos.

BANCA EXAMINADORA

Orientadora: Prof. Doutora Angela Maria de Souza
UNILA

Prof. Doutora Calila das Mercês
USP

Prof. Doutor Diego Reis
UFPB

Prof. Doutor Márcio Farias
PUC-SP

Foz do Iguaçu, 22 de novembro de 2023.

Catálogo elaborado pelo Setor de Tratamento da Informação
Catálogo de Publicação na Fonte. UNILA - BIBLIOTECA LATINO-AMERICANA - PTI

C427

Chabatura, Gabriela Maria.

Amefricanidade: a categoria político-cultural de Lélia Gonzalez como arranjo (re)ontológico em território amefricano / Gabriela Maria Chabatura. - Foz do Iguaçu, 2023.

68f.: il.

Universidade Federal da Integração Latino-Americana, Instituto Latino-Americano de Arte, Cultura e História (ILAACH), Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos Latino-americanos (PPGIELA).

Orientador: Ângela Maria de Souza.

Coorientador: Calila das Mercês.

1. Amefricanidade. 2. Gonzalez, Lélia, 1935-1994. 3. América Latina. 4. Negros. 5. Kemet. I. Souza, Ângela Maria de. II. Mercês, Calila das. III. Título.

CDU 111:304.4(8+6)

*É sobre o toque não mais machucar
E a dor do banzo virar cicatriz
Sobre a urgência do auto cuidar
Também ser luta
É sobre abraço, sobre pertencer
Nos dar afeto pra fortificar
Sobre se ouvir e se fortalecer
Ser chave para resistir
Se somos, sou
Resiste
Se somos, sou
Persiste
Herdamos laços que nos fazem nós
Nosso sonhar, resiste – **Drik Barbosa***

RESUMO

A presente pesquisa reivindica a categoria política-cultural de Amefricanidade, formulada pela filósofa e antropóloga brasileira Lélia Gonzalez nos anos de 1980, como um caminho possível para a reontologia de sujeitos em América Ladina. Para isso, propõe-se a necessidade de um reconhecimento das origens africanas e pindorâmicas neste território, a partir de uma travessia em Kemet com a filosofia africana antiga, para nutrir-se de uma herança ancestral e estabelecer-se para além das múltiplas violências operadas pelo colonialismo. Defende-se, portanto, que o conceito de Amefricanidade possui condições efetivas para a autonegação e a construção de sujeitos que possuem sua subjetividade e identidade necrosadas pelo aniquilamento racial. Como percurso metodológico, opta-se pela pesquisa bibliográfica afroreferenciada.

Palavras-chave: Amefricanidade. Lélia Gonzalez. América Ladina. Negro. Kemet.

RESUMEN

La presente investigación reivindica la categoría político-cultural de Amefricanidade, formulada por la filósofa y antropóloga brasileña Lélia González en la década de 1980, como un camino posible para la reontología de sujetos en América Latina. Para ello, se propone la necesidad de un reconocimiento del origen africano y pindorámico en este territorio, a partir de un cruce en Kemet con la antigua filosofía africana, para nutrirse de una herencia ancestral y establecerse más allá de las múltiples violencias operadas por el colonialismo. Se sostiene, por tanto, que el concepto de Amefricanidade tiene condiciones efectivas para la autonominación y construcción de sujetos cuya subjetividad e identidad están necróticas por la aniquilación racial. Como metodología se optó por la investigación bibliográfica con referencia afro.

Key words: Amefricanidade. Lélia Gonzalez. América Latina. Negro. Kemet.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1. APONTAMENTOS GERAIS SOBRE A PESQUISA	16
2. ASSUMINDO A POSTURA DO PÁSSARO SANKOFA	20
2.1 ÁFRICA COMO O BERÇO DA HUMANIDADE	21
2.2 UMA ANCESTRALIDADE TAMBÉM PINDORÂMICA	31
2.3 A CONFLUÊNCIA AFRICANA E PINDORÂMICA E AS INVASÕES TRANSATLÂNTICAS	34
3. RAÇA, IDENTIDADE, SUBJETIVIDADES: UM CORPO NO MUNDO.....	39
3.1 RAÇA COMO ESPETÁCULO IMAGÉTICO OCIDENTAL	39
3.2 A FORMAÇÃO RACIAL NO BRASIL: MISCIGENAÇÃO E IDENTIDADES	44
4. AMEFRICANIDADE: A FUNDAÇÃO DE UMA NOVA (RE)ONTOLOGIA	54
4.1 A CATEGORIA POLÍTICO-CULTURAL DE AMEFRICANIDADE	54
4.2 EU SOU PORQUE NÓS SOMOS: O EXISTIR A PARTIR DA COLETIVIDADE RUMO À UMA NOVA ONTOLOGIA	59
CONSIDERAÇÕES FINAIS	63
REFERÊNCIAS.....	65

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1 - A representação da escravizada Anastácia.....	18
FIGURA 2 - Pássaro Sankofa.....	21
FIGURA 3 - Variação do adinkra Sankofa	21
FIGURA 4 - Variação do adinkra Sankofa	22
FIGURA 5 - Pirâmide de Chichen Itza, no México	23
FIGURA 6 - Pirâmide de Xian, na China.....	23
FIGURA 7 - Shu na pose da imortalidade.....	24
FIGURA 8 - Representação de Maat.....	26
FIGURA 9 - Busto falacioso de Nefertiti	27
FIGURA 10 - Representação da Candace Shanakdakhete	30
FIGURA11 - Representação da rainha Nzinga na série "Rainha Nzinga"	31
FIGURA12 - Representação da obra de Anastácia Livre.....	63

INTRODUÇÃO

Por muitos anos, acreditei que minha cor era a cor do saco de pão. Uma cor difícil de ser definida, mas que me dava condições de ser chamada de “moreninha” desde a infância. Termo este que, inclusive, caiu em desuso – embora, naquela época, assumia um caráter positivo, elogioso, de valorização e simpatia. Não demorou muito tempo para que eu desenvolvesse uma espécie de agonia racial.

Apesar de ter pouca lucidez de minhas memórias quando criança, recordo alguns (e violentos) episódios que desencadearam esse mal-estar. Em um deles, chorei desesperadamente debaixo do chuveiro ao perceber que o tom da minha pele havia escurecido após longa exposição ao sol durante as férias, no litoral de São Paulo. Ainda pequena, inconscientemente, internalizei que aquela cor era aterrorizante. Tive pavor de ser negra e sequer entendia o porquê.

Filha de um casal inter-racial, com mãe branca e pai negro, a paleta da minha tez me inseriu em um não-lugar de reconhecimento. Nunca fui parecida com a minha mãe, cuja ascendência é portuguesa e proveniente da cidade de Esposende¹, e tampouco tinha a cor do meu pai – ainda que os nossos cabelos, bocas e narizes largos sejam bastante similares. Até mesmo a origem de meu sobrenome era uma grande incógnita e dificultava ainda mais a minha autoafirmação. Foi somente em 2021 que descobri que o meu sobrenome Chabatura é de origem ucraniana. O meu avô Leonardo, homem branco e de olhos azuis, era filho de Antônio e Tecla Chabatura, um casal que deixou a Ucrânia para imigrar para o Sul do Paraná, no Brasil. Posteriormente, Leonardo viveu na capital paulista e se casou com Flausina Corrêa, uma mulher negra retinta, nascida no interior de São Paulo. Ambos faleceram antes do meu nascimento e, por isso, nunca tive a chance de perguntar a eles sobre as suas trajetórias. Ainda tenho muitas dificuldades para conseguir acessar a árvore genealógica de minha avó Flausina – a busca continua.

A tal agonia racial que citei na abertura deste texto se intensificou em 2017, quando decidi morar no Uruguai, um país que se orgulha historicamente de sua brancura. Na experiência como imigrante, tive dimensão que a minha cor de pele e meu fenótipo não causavam dúvidas aos nativos. Para os uruguaios, eu era uma mulher negra. E, nesta leitura feito pelo outro (outridade), a minha identidade foi comprometida – eu já não sabia quem eu era de verdade e nem como me encaixava nas classificações raciais determinadas

¹ Esposende se localiza no norte de Portugal, voltada para o Atlântico.

e determinantes.

Depois de sete meses em Montevideú, retornei à minha casa em São Paulo. Sentia-me extremamente frágil, melancólica e triste – arrisco a dizer que estava a ponto de desenvolver um quadro depressivo. Então, encontrei refúgio nos livros. Resolvi voltar à universidade para estudar as questões étnico raciais no curso de especialização do Centro de Estudos Latino-Americanos sobre Cultura e Comunicação (Celacc), da Universidade de São Paulo (USP), em 2019. O curso era subversivo e, logo, na primeira aula me dei conta disso. Mais de 90% do corpo discente era composto por pessoas negras – assim como o corpo docente. Fui apresentada à Lélia Gonzalez, Sueli Carneiro, Angela Davis, Maria Beatriz Nascimento, Abdias do Nascimento, Clóvis Moura, Achille Mbembe, Silvio Almeida...Foram muitas referências, e eu mergulhei nelas de cabeça. Os escritos desses intelectuais ressoavam em mim – sentia como se eles conversassem diretamente comigo, ao pé do ouvido, e nem sempre era afetuoso. Muitas vezes, as palavras me atravessavam como chicotes. Lembro-me do dia em que liguei para minha mãe, após a aula de sábado, para que ela pudesse me buscar no meio do trajeto para casa. Eu tinha chorado intensamente na aula de uma professora que tinha uma didática ancorada aos ensinamentos de Paulo Freire e, de tanto desaguar, eu me sentia enjoada, com a visão turva e sem forças para continuar o caminho sozinha. Mas ali também entendi o processo do meu letramento racial. Pela primeira vez, eu me reconhecia como uma mulher negra.

Decidi mudar a cor “branca” que constava em minha cédula de identidade. Declarei-me parda – uma forma coerente de enunciar às estatísticas do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) que sou negra, porém, de tom de pele clara, por mais que eu tenha muitas ressalvas nestas categorizações dos aparelhos institucionais – escolhi me adequar à lógica para não prejudicar a leitura desses agentes para o fomento e necessidade de manutenção de políticas públicas. Não preciso nem dizer que essa mudança causou um grande reboiço em minha família materna. Alguns parentes afirmavam que tal alteração era absurda, afinal, eu nem era tão negra assim. Dei de ombros às opiniões deles.

Escrevo tudo isso para revelar as minhas angústias e para justificar que sem a minha própria experiência, para além do fazer acadêmico, não seria possível a execução desta dissertação. As minhas inquietudes como sujeito me permitiram percorrer o caminho da pesquisa em busca de uma cura ontológica de pessoas como eu, que se percebem como *outsider* e terminam num limbo racial. Escrevo na tentativa de (com)partilhar. Encontro nas palavras (minhas e das ancestrais) a tradução do que, por

muito tempo, se fez difícil de explicar. E, na tentativa de recolher os meus estilhaços, comecei a dedilhar as linhas que apresento aqui. Neste percurso de me encontrar, encontrei novas possibilidades de existir.

Uma dessas perspectivas é apresentada pela escritora Conceição Evaristo com o conceito de “escrevivência”. Utilizo a “escrita de nós” como metodologia suleadora, pois entendo que esse trabalho é fecundado a partir das aflições, que são minhas, mas que também são partilhadas – seja pelo leitor deste trabalho ou camaradas de vida. Portanto, o tema proposto aqui é intrínseco à minha existência. Seria inverossímil estabelecer um distanciamento do sujeito/objeto, como determina a cosmovisão ocidental e as estruturas academicistas. É na maneira como me constituo como sujeito que me permite organizar as minhas reflexões e críticas para gestar as linhas que seguirão. É por esse motivo também que opto por utilizar a linguagem em primeira pessoa - ora no singular (eu), ora no plural (nós).

Dito isso, organizo essa dissertação em quatro capítulos. No primeiro, explico minhas decisões metodológicas para a execução da pesquisa. Depois, estabeleço uma discussão, com apontamentos históricos, sobre as contribuições africanas e pindorâmicas² para a organização político-cultural-social de diversas sociedades ao redor do mundo para reconhecer que a nossa história não se inicia com o tráfico transatlântico e extermínio. Começo essa travessia com um retorno a Kemet (Antigo Egito) para compreender como uma das civilizações mais antigas do mundo detinha tecnologias sofisticadas e produção de conhecimento que foi pilar para a reflexão de filósofos clássicos da Grécia. Avanço para o reconhecimento da herança pindorâmica (indígena) nas Américas, sobretudo, pela pluralidade de vida em conexão com a natureza e o espírito. Por fim, estabeleço na confluência entre africanos e pindorâmicos a formação da multiplicidade desta América Ladina.

No terceiro capítulo, apresento a categoria de raça como uma construção falaciosa que esquarteja a nossa subjetividade dentro de um projeto colonial, que segue em curso até os dias atuais. Abordo o espetáculo imagético ocidental e seus efeitos no continente africano e na América Ladina, onde vão reverberar nuances perigosas como o mito de democracia racial no Brasil, o projeto de embranquecimento por meio da miscigenação, o colorismo e a passabilidade.

No encerramento desta dissertação, defendo a hipótese de que a categoria

² Falo mais sobre esse termo disseminado por Antônio Bispo dos Santos no primeiro capítulo deste trabalho.

de Amefricanidade, desenvolvida pela intelectual Lélia Gonzalez, é um caminho possível para a (re)ontologia de sujeitos em América Latina. Reivindico neste conceito a sua efetividade de reconhecer uma existência pluriversal, que está ancorada na conexão com o todo (natureza, espírito, ancestralidade) e com a comunidade (nós). O capítulo apresenta características mais filosóficas na tentativa de promover a meditação sobre quem somos, quem nós queremos ser e como podemos nos curar com todos os recursos que temos disponíveis.

Para a elaboração da pesquisa, escolho por situá-la na proposta afroperspectivista, do professor e filósofo Renato Noguera (2011), como “um exercício que dá visibilidade às pesquisas africanas e afrodiaspóricas”. Como uma estratégia de me reafirmar politicamente como uma mulher negra na academia, escolho por afroreferenciar o meu estudo somente com autores africanos, afrodiaspóricos e amefricanos. Faço um giro epistemológico em intelectuais como Maria Beatriz Nascimento, Oyèrónkẹ Oyěwùmí, Antônio Bispo dos Santos, Frantz Fanon, entre outros que terão a discussão de raça como ponto de convergência.

Cabe mencionar que construção deste pensamento crítico, além da pesquisa bibliográfica, se deve à constante troca com pessoas negras (de diferentes cores, atravessamentos e experiências). Esse intercâmbio se concretiza também por meio de um grupo de discussão autônomo de Filosofia Africana, criado em 2020, que discorre – mensalmente – temas pertinentes à negritude. Esse trabalho, por consequência, é feito em roda, na confluência de pessoas que sobem a montanha comigo e me fazem lembrar que eu (co)existio também por causa deles.

1 APONTAMENTOS GERAIS SOBRE A PESQUISA

O primeiro capítulo deste trabalho visa apresentar o caminho metodológico percorrido, bem como a importância do tema para o avanço das discussões e produções sobre a formação multicultural e multiétnica da América Latina, sobretudo, em território brasileiro. Para a elaboração do pensamento aqui explanado, adotei como eixo norteador o conceito de “Escrivência”, de Conceição Evaristo, que subverte a lógica universalista e propõe uma escrita em que o indivíduo se torna agente de sua própria história em comunhão com a coletividade. Neste sentido, parece-me oportuno questionar o que é conhecimento, quem o produz e quem está validado para agir como ser pensante.

Localizo este trabalho com seu devido viés político e ideológico por assumir uma postura que se propõe pensar novas rotas epistemológicas. Compreendo que abandonar a objetividade deve ser, também, uma prática do fazer acadêmico. Isto é, a máxima de que a pesquisa deve, sempre, prezar pelo distanciamento entre pesquisador e objeto de análise precisa ser refutada para que possamos encontrar soluções criativas e coerentes à proposta de estudo apresentada. Essa visão dualista é apenas um dos muitos caminhos possíveis dos procedimentos metodológicos dentro da universidade; e não o único.

Uma das grandes referências para mim acerca deste tema é bell hooks. Em 2019, quando li, pela primeira vez, a obra “Ensinando a Transgredir” senti uma grande esperança de mudança no ensino educacional no Brasil. Numa escrita de fácil compreensão e prazerosa, características marcantes de seus livros, hooks (2017) nos apresenta uma proposta e práticas efetivas para a afrontar a supremacia branca, o imperialismo, o sexismo e o racismo que distorcem a potência transformadora da educação. Percebi que é possível pensar numa educação ancorada pelo afeto, compreensão e troca por meio de uma escuta ativa, cuidadosa e responsável.

Ensinar é um ato teatral. E é esse aspecto do nosso trabalho que proporciona espaço para as mudanças, a invenção e as alterações espontâneas que podem atuar como catalisadoras para evidenciar os aspectos únicos de cada turma. Para abraçar o aspecto teatral do ensino, temos de interagir com a “plateia”, de pensar na questão da reciprocidade. Os professores não são atores no sentido tradicional do termo, pois nosso trabalho não é um espetáculo. Por outro lado, esse trabalho deve ser um catalisador que conchame todos os presentes a se engajar cada vez mais, a se tornar partes vivas no aprendizado. (hooks, 2017, p. 21)

Os valores abordados pela intelectual estadunidense foram essenciais para

minha compreensão sobre a criticidade. Por muito tempo, sobretudo na época da graduação, associava a crítica ao erro. Na minha cabeça, a crítica era a exposição da imperfeição da minha escrita, da falha na apresentação de minhas ideias. Porém, com hooks, entendi que a elaboração do pensamento crítico se faz de maneira coletiva, e as críticas fazem parte desse processo como estímulo da reflexão. Por isso, considero também neste trabalho as articulações que experienciei durante os encontros online de Filosofia Africana que surgiram durante a pandemia do covid-19, em 2020. Sem dúvidas, eu não seria a pesquisadora que sou se não fossem pelas explanações que criamos juntas.

Ainda neste sentido, considero muito interessante a afirmação que hooks traz na obra “Ensinando Pensamento Crítico”, na qual ela expõe o estigma da mulher negra como representação negativa, seja no corpo objetificado ou na personalidade - a famosa imagem da negra raivosa – associado ao movimento de nos derramar às estruturas:

Não é uma tarefa fácil criar imagem que nos representam como somos e como queremos ser, representações resistentes imagens que se opõem a estereótipos negativos. No entanto, quando nos inventamos, quando nos movemos para fora da caixa que nos estereotipa e nos confina, é maravilhoso, é sensacional. Soube disso por meio de todas as pessoas, as adultas e as pequenas, que reagiram a *Meu crespo é de rainha*, compartilhando seu prazer ao ler um livro divertido e engraçado, que celebra formas novas e diferentes de pensar e falar sobre nós mesmas. (hooks, 2020, p. 217)

Não é aleatória a minha decisão por referenciar somente pessoas não-brancas nesta pesquisa. Opto, com lucidez, reivindicar o que epistemicídio tentou invisibilizar e romper com as correntes que visam perpetuar cânones - como se existisse uma única linha de pensamento para nos guiar. Trabalho com autores e autores do continente africano e/ou da diáspora, além de intelectuais indígenas, com o intuito de incluir reflexões que levem em consideração nossos enredamentos e experiências. E Conceição Evaristo me pareceu uma escolha coerente para sistematizar o pensamento.

Doutora em Letras e escritora, Evaristo apresenta uma teorização que rompe com o silêncio em que sujeitos subalternos, principalmente a mulher negra, foram inseridos. Uma imagem bastante emblemática sobre esse assunto está na representação de Anastácia (FIGURA 1), uma mulher negra de origem Kimbundo e que foi levada para a Bahia na condição de escrava por portugueses. Na pintura feita pelo explorador francês Jacques Etienne Arago (1790-1854), ela aparece com um colar de ferro e uma espécie de tapa-boca, chamado de máscara de flandres, que a impedia de comer e falar.

FIGURA 1 – A REPRESENTAÇÃO DA ESCRAVIZADA ANASTÁCIA



FONTE: Jacques Etienne Arago, 1839.

Ainda sobre silenciamento, Grada Kilomba (2019) sustenta que o sujeito branco tem medo de se confrontar com as verdades do Outro. Por isso, a necessidade de manter o sujeito negro amarrado e calado – ela também vai chamar isso de *repressão*, ao se alinhar com o pensamento de Sigmund Freud (1856-1939). Segundo a escritora, “a máscara recria esse projeto de silenciamento e controla a possibilidade de que colonizadas/os possam um dia ser ouvidas/os e, conseqüentemente, possam pertencer” (KILOMBA, 2019, p. 43).

E essa noção ainda nos acompanha. Não mais pelos instrumentos físicos de punição, mas sim pelas ideologias que reforçam a nossa condição de inatos ao discurso. O que Lélia Gonzalez (2020) destrinchou, com certa dose de deboche e perspicácia, na

década de 1980, durante análise do racismo e sexismo na cultura brasileira:

Ora na medida em que nós negros estamos na lata do lixo da sociedade brasileira, pois assim determina a lógica da dominação, caberia uma indagação via psicanálise. E justamente a partir da alternativa proposta por Miller, ou seja: por que o negro é isso que a lógica da dominação tenta (e consegue muitas vezes, nós sabemos) domesticar? O risco que assumimos aqui é o do ato de falar com todas as implicações. Exatamente porque temos sido falados, infantilizados (infans é aquele que não tem fala própria, é a criança que se fala na terceira pessoa, porque é falada pelos adultos), que neste trabalho assumimos nossa própria fala. Ou seja, o lixo vai falar, e numa boa. (GONZALEZ, 2020, p. 77)

Portanto, o que Conceição Evaristo oferece é o nosso reencontro com as palavras como forma de nos posicionarmos no mundo. Palavra esta que nem sempre é doce, mas que nos atravessa em nossa dimensão ôntica e nos permite acessar condições profundas para tecer redes de continuidade e afago, como assim fizeram as ancestrais Maria Firmina dos Reis (1822-1917) e Carolina Maria de Jesus (1914-1977).

Escrevivência, em sua concepção inicial, se realiza como um ato de escrita das mulheres negras, como uma ação que pretende borrar, desfazer uma imagem do passado, em que o corpo-voz de mulheres negras escravizadas tinha sua potência de emissão também sob o controle dos escravocratas, homens, mulheres e até crianças. E se ontem nem a voz pertencia às mulheres escravizadas, hoje a letra, a escrita, nos pertencem também. Pertencem, pois nos apropriamos desses signos gráficos, do valor da escrita, sem esquecer a pujança da oralidade de nossas e de nossos ancestrais. Potência de voz, de criação, de engenhosidade que a casa-grande soube escravizar para o deleite de seus filhos. E se a voz de nossas ancestrais tinha rumos e funções demarcadas pela casa-grande, a nossa escrita não. Por isso, afirmo: “a nossa escrevivência não é para adormecer os da casa-grande, e sim acordá-los de seus sonos injustos”. (EVARISTO, 2020, p. 30)

O próximo capítulo estende o convite ao reconhecimento de nossa herança ancestral, para assim, obter novos fôlegos e escrever para além da raça (hooks, 2022).

2. ASSUMINDO A POSTURA DO PÁSSARO SANKOFA

2.1 ÁFRICA COMO O BERÇO DA HUMANIDADE

O aniquilamento da memória é uma das estratégias mais eficazes do colonialismo. O esquecimento (ou não conhecimento) de nossas origens faz parte de um projeto que triunfa até os dias atuais e que tem como objetivo nos manter submissos e conformados com as estruturas e modo de vida ocidentais que sufocam a nossa existência. É por isso que, neste primeiro capítulo, assinalamos a importância de uma contextualização histórica e filosófica para avançar às questões do presente. Os povos antigos de Kemet³ chamavam esse exercício, em Mdw Ntchr (linguagem dos hieróglifos), de Wehem Mesut – a repetição do nascimento e reconexão ancestral africana. Isto é, para o despertar do nosso Sekhem (energia vital – que também pode ser chamada de axé e pulsão palmarina), é necessário assumir o protagonismo de nossa história e compreender que ela não se inicia com o espólio, açoite e tráfico transatlântico.

Outro entendimento muito similar ao renascimento proposto pelos kemetyu (ou keméticos) é a representação do pássaro Sankofa (FIGURA 2). Na cosmogonia dos povos akan, que hoje estão situados na região de fronteira entre Costa do Marfim e Gana, o ideograma – chamado adinkra (FIGURA 3) – é retratado por uma ave com a cabeça virada para trás, em direção ao próprio rabo. O símbolo, de acordo com o provérbio africano, pode ser traduzido como “nunca é tarde para voltar e recolher o que ficou lá atrás, no passado”⁴ (LOPES; MACEDO, 2022, p. 423). Em outras palavras, todo tempo é tempo para se nutrir da herança ancestral para aprender e criar nossas próprias táticas de sobrevivência para o presente e planejar o futuro que sejam coerentes com a nossa multiplicidade. Recuar no tempo é tomar consciência da nossa magnitude e deslocar a Europa da centralidade do pensamento para questionarmos qual história tem sido contada, por quem e sob a ótica de qual narrativa: dos colonizadores (opressores) ou colonizados (oprimidos)?

³ Nome original do Antigo Egito.

⁴ Na língua akan, o provérbio é escrito da seguinte forma: “Se wo were fi na wo sankofa a yenkyi”

FIGURA 2 – PÁSSARO SANKOFA



FONTE: Ipeafro, s.d.

FIGURA 3 – VARIAÇÃO DO ADINKRA SANKOFA



FONTE: Ipeafro, s.d

Voltemos, então, aos antepassados. A origem da vida, de acordo com os registros arqueológicos e paleontológicos, surgiu no continente africano – assim como o processo de hominização, isto é, o desenvolvimento dos primatas à espécie humana há, aproximadamente, 4,5 milhões de anos (MACEDO, 2020). Diversos outros estudos, como o de Cheikh Anta Diop (1923-1986), reafirmam o surgimento do homem moderno (*homo sapiens*) em África, fruto de um processo evolutivo e diacrônico. Estima-se que, por volta de 1 milhão a.e.c (antes da era comum), aconteceram as primeiras ondas migratórias para outras regiões, como Ásia e Europa, em virtude da adaptação climática e subsistência (MACEDO, 2020).

Acredita-se que, às margens do vale do Hapy Itrw⁵, estabeleceram as primeiras comunidades sedentárias organizadas compostas pelos povos de Kemet, Kush e Axum, que viviam nas regiões hoje conhecidas como Egito, Núbia/Sudão e Etiópia, respectivamente. Posteriormente, por volta de 3.200 a.e.c, elas foram unificadas e controladas pelo regime teocrático de per-aat (faraós) que, inevitavelmente, absorveram e incorporaram novas tradições – a primeira dinastia foi fundada por Narmer e data de 3100 a 2686 a.e.c (ARAÚJO, 2000). Logo, Kemet foi reconhecido como a primeira civilização e influenciou outras organizações ao redor do mundo devido ao grau de sofisticação de seu arranjo social, tecnológico, econômico, medicinal e espiritual. Algumas dessas evidências podem ser encontradas nas construções de merkut (pirâmides) em países como Guatemala, México e China⁶ (FIGURAS 4, 5 e 6).

FIGURA 4 – PIRÂMIDE TIKAL, NA GUATEMALA



FONTE: Encyclopædia Britannica, s.d.

⁵ Nome original do Rio Nilo.

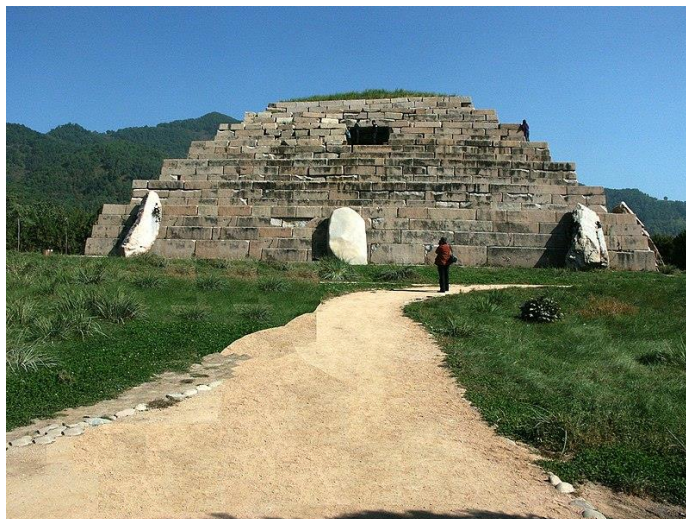
⁶ Acredita-se que Kemet foi pioneiro em diversos outros elementos, tais como: pão assado, sandálias, cerveja, perucas, etc. Não é a intenção deste estudo esgotar essa discussão. Recomenda-se a leitura da obra “Origem africana da civilização: mito ou realidade”, de Cheikh Anta Diop.

FIGURA 5 – PIRÂMIDE DE CHICHEN ITZA, NO MÉXICO



FONTE: Dennis Jarvis, 2014

FIGURA 6– PIRÂMIDE DE XIAN, NA CHINA



FONTE: Kevin Felt, 2005

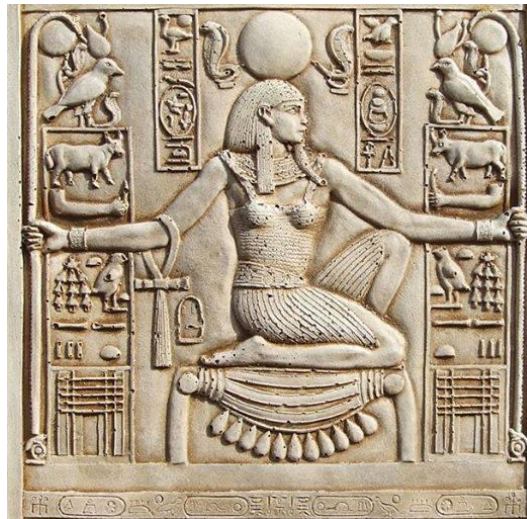
Tjati (vizir) do faraó Neterket, da Terceira Dinastia (2686-2613 a.e.c), Imhotep é considerado o primeiro sábio da humanidade. Ele foi o arquiteto da merkut de degraus da necrópole de Men-Nefer (Saqqara) e médico, como consta no shen (papiro) de Edwin Smith – onde foram feitos registros detalhados de técnicas e cirurgias praticadas por ele à época. No shen de Ebers, estão documentadas informações ligadas à oftalmologia, doenças do sistema digestivo, cabeça, pele e sistema urinário; enquanto o shen de Kahun aborda a saúde da mulher e métodos contraceptivos⁷ (ASAAD, 2015). De acordo com tais

⁷ É possível acessar a transcrição desses escritos na página da University College London. Disponível em: <<https://www.ucl.ac.uk/museums-static/digitalegypt/med/birthpapyrus.html>>

escrituras, os kemetyu foram os primeiros na história a mencionar o tratamento para insônia com a prescrição de sementes de papoula (ópio) como hipnótico para aliviar a insônia e dor de cabeça. Eles também utilizavam a lavanda e a camomila como ervas medicinais para melhorar a qualidade do sono.

Outra herança desses povos antigos constitui uma prática que se popularizou na Índia: a ioga. Conhecida como Smai Tawi ou Smai Heru-Set, a Kemetic Yoga está atrelada à filosofia do autoconhecimento e se relaciona, diretamente, com a espiritualidade. Em resumo, é compreendida como “um antigo sistema kemético de iluminação, baseado nas práticas de movimentos físicos combinados com respiração profunda controlada e meditação” (SILVA, 2021, p.6), cujas acrobacias estavam gravadas em Mdw Ntchr e nos templos. Essa elevação da consciência era chamada de Tjef Sema Paut Neteru, ou seja, o movimento que promove a união divina com a mente, corpo e alma (SILVA, 2021). Mais tarde, os povos dravidianos partiram do continente africano para o sul da Índia e incrementaram novas tradições à prática, fundando assim a ioga indiana que conhecemos na atualidade.

FIGURA 7 – SHU NA POSE DA IMORTALIDADE:



FONTE: Hermani Francisco da Silva, 2021

Análises minuciosas comprovam também o conhecimento produzido em Kemet por meio dos textos literários e filosóficos. Emanuel Araújo (2000) classificou a produção literária em seis estilos, são eles: (1) literatura fantástica, (2) literatura aventureira, (3) literatura dramática, (4) literatura crítica, (5) literatura gnômica e (6) literatura lírica. A literatura gnômica, originalmente chamada de sebayt, ganhou destaque

nos estudos de cientistas sociais e egiptólogos com os ensinamentos de Ptah-hotep e Amen-em-ope:

Em geral esses textos acentuam o reconhecimento e a observação, em si e nos outros, da capacidade de interferência e atuação, na personalidade e nos atos, do coração (ib, haty) e do ventre (chet), ambos sedes dos sentimentos (qed), pelas qualidades (bit) e pela maneira de ser (kheperu); e da natureza da pessoa, determinada por suas qualidades ou características (iun), por seu feito ou imagem (iru), por seus desígnios ou intenções (sekher) e por seus (qi). A estrutura formal desse tipo de literatura varia: os ensinamentos de Ptah-hotep organizam-se em forma de máximas seguidas de um epílogo, os de Amen-em-ope dispõem-se em capítulos (...) (ARAUJO, 2000, p. 55)

A filosofia, para os kemetyu, ocupa um princípio ordenador intrinsecamente relacionada à espiritualidade. Na cosmogonia desses povos antigos, a origem da vida é um resultado metafísico, ou seja, transcende os limites do material. Para eles, o sujeito é constituído pela relação dele com a natureza, o alinhamento cósmico e a harmonia divina com a criação. A partir desta cosmopercepção, “maneira mais inclusiva de descrever a concepção de mundo por diferentes grupos culturais” (OYÈWÚMI, 2021), o Ser é constituído pelos elementos: Khat (corpo), Ka (personalidade espiritual), Ba (alma/existência eterna), Sheut (sombra como parte do Ser), Akhn (espírito), Ib (coração metafísico) e Ren (nome como proteção da alma). Viver, portanto, é uma confluência entre a serenidade (geru maa), o equilíbrio e o pulsar do coração – exercício denominado por eles como rekhet.

Ainda dentro das concepções narrativas mitológicas de Kemet, para a ntchr (deusa/divindade) Maat, representada por uma mulher negra com uma pena de avestruz na cabeça e um cedro nas mãos (FIGURA 8), todos os sujeitos são julgados após a morte a partir da própria integridade coronária. Na balança dela, cada indivíduo tem o coração pesado e, caso ele seja mais sólido que a pena de avestruz, significa que a vida não foi aprovada, e ações desse sujeito foram desmedidas (IGNÁCIO; RIBEIRO, 2020). A técnica de análise do coração foi chamada, por Renato Noguera (2015), de cardiografia:

(...) é a técnica de ajuste da balança e mensuração e reescrita das palavras a partir do parâmetro da verdade. Cardiografar quer dizer fazer que as palavras que passem pelo coração sejam equilibradas, harmônicas, isto é, tenham o mesmo “peso” da verdade. Para cumprir esse objetivo, as cinco provisões (audição, leitura, pesquisa, exame e firmeza) acima mencionadas são indispensáveis e devem ser praticadas. Contudo, ainda que seja preciso desopilar o coração para que este tenha as mesmas medidas da pena de Maat. Esse primeiro passo não pode abandonar outras técnicas. Não basta que o

coração não seja inflamado, ele precisa tornar-se sereno. A serenidade é o porto de chegada da caminhada filosófica. Tudo isso passa pelo coração, raiz e sede do desejo (xrt-ib) e do pensamento (sxr). (NOGUERA, 2015 p.124).

FIGURA 8 – REPRESENTAÇÃO DE MAAT



FONTE: Museu Egípcio e Rosa Cruz, 2021

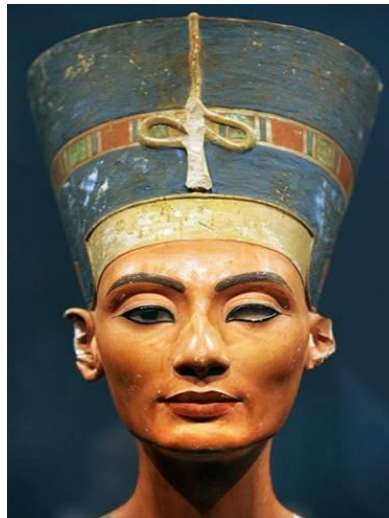
Na interpretação kemetyu, a humanidade dependia dos elementos em sua totalidade, e a espiritualidade retroalimentava esse ciclo energético vital. A própria origem do universo, para eles, se dava pela orientação solar e cósmica. A inundação primitiva, chamada de Nun, foi a energia criada dos corpos celestes no universo e que deu origem à Atum, a força criadora do céu e da terra, que se uniu à Ra (sol), para a criação dos Ntchru, representados como deuses e lidos como princípios e leis da natureza e do universo cósmico. O historiador Théophile Obenga (2004) explica da seguinte forma:

No princípio, o deus-sol, como Atum ou Atum-Ra, surgira de águas primitivas conhecidas como Nun por seu próprio poder de autodesenvolvimento. Note que “espírito” é pensado aqui como um autodesenvolvimento da “matéria”. O deus-sol gerou Shu, o vento, e Tefnut, a primeira mulher. Desses dois nasceram Geb, o deus da terra, e Nut, a deusa do céu, cujos filhos eram os dois irmãos Asar e Set, e as irmãs Aset e Nebet-het. Asar e Aset darão à luz a Heru, o falcão divino dinástico. O próprio faraó assumiu o título de “Filho de Ra” (sa-Ra) da 5ª Dinastia (2498-2345 a.e.c.) em diante. Maat, a deusa da verdade ou da retidão, era filha de Ra (sat-Ra). A concepção de verdade e correto ocupou um lugar proeminente no pensamento sobre Aton, uma divindade solar. Hator, a deusa da beleza, amor, dança e música, era o “olho de Ra”. A pirâmide era o principal símbolo do deus-sol Ra. Acreditou-se para ajudar o faraó em sua transição do terreno para o reino celestial. (OBENGA, 2004, np, tradução nossa).

Sendo assim, como sustenta Obenga (2004), a origem do universo (por evolução ou emanção divina), está em um eterno movimento: deuses e deusas, seres humanos, natureza e o mundo e que se transforma através do tempo e do espaço. Veremos adiante que muitas características da cosmogonia egípcia aparecerão nas filosofias produzidas por outros povos no continente africano, como os bantus, fulas, bambaras, iorubás e dagaras.

Antes, é importante mencionar que, ao longo dos anos, o Egito sofreu com o embranquecimento de seus antepassados e, no imaginário social, o país sequer estava localizado no continente africano. Filmes, pinturas e esculturas expressavam o período faraônico com características europeias, e os povos daquele território eram sempre representados por pessoas brancas, de traços finos e cabelos lisos. Foi assim que um falso busto da rainha Nefertiti ficou famoso no mundo (FIGURA 9) e continua sendo exibido no Museu Neues, em Berlim, na Alemanha⁸.

FIGURA 9 – BUSTO FALACIOSO DE NEFERTITI



FONTE: Oliver Lang, 2009

Numa contraversão a esse apagamento, Théophile Obenga e Cheikh Anta Diop foram fundamentais ao desenvolverem estudos que atestam a origem negra africana dos egípcios, bem como a sua relação cultural com o continente (DUARTE, 2019) – que

⁸ Historiadores alegam que o busto é uma construção moderna, encomendada pelo arqueólogo alemão Ludwig Borchardt ao artista Gerardt Marks, em 1912. Afirma-se que a esposa de Borchardt, Emilie Cohen, teria sido usada como modelo. Disponível em: <<https://g1.globo.com/Noticias/Ciencia/0,,MUL1109588-5603,00-FAMOSO+BUSTO+DE+RAINHA+EGIPCIA+NA+VERDADE+E+COPIA+MODERNA+DIZ+HISTORIADOR.html>>.

serviu, inclusive, para a formação da intelectualidade grega. Muitos dos pensadores da filosofia grega clássica, como relata Heródoto, viajaram para região do Rio Nilo para aprender o exercício da reflexão e do autoconhecimento, tão apreciados e praticados pela aquela sociedade.

Três argumentos que não seriam apresentados há cinquenta anos mudaram a maneira como enxergamos o mundo antigo. O primeiro deles é que a Grécia antiga tinha uma grande dívida para com os africanos. Com efeito, Platão, Homero, Deodoro, Demócrito, Anaximandro, Sócrates, Tales, Pitágoras, Anaxágoras e muitos outros gregos estudaram e viveram na África. A outra parte desse argumento é que os egípcios eram africanos de pele negra, como provam os depoimentos de Heródoto, Aristóteles, Deodoro e Strabo. O segundo argumento é que todos os seres humanos derivam de uma fonte africana (ASANTE, 2009, p. 101)

Esse princípio ético de vida, que considera todos os nossos sentidos e refuta a visão cartesiana, também é encontrado nas filosofias dos povos iorubás, que hoje estão localizados na região sudoeste da Nigéria e no sul de Benin. Para eles, uma pessoa é constituída pelo seu ara (corpo), criado pelo orixá (a força da natureza para a elevação da consciência) Oxalá, emi (mente/alma), gerado por Olodumarê, e ori (cabeça interior), feito por Ajalá. (ADEOFE, 2004). Esse último é quem vai sustentar o indivíduo em sua caminhada em busca da autorrealização e formação de seu carácter, princípios e crenças para levar uma vida coerente aos seus propósitos neste plano físico.

Nas tradições malianas, sobretudo, para as etnias fula e bambara, o conceito de “pessoa” se dá no encontro com a multiplicidade e dinâmica constante com outra pessoa. De acordo com Amadou Hampaté Bâ (1981), existem dois termos para designar a pessoa para esses povos, são eles: (1) neddo e neddaaku e (2) maa e maaya. Na expressão de língua bambara, “maa ka maaya ka ca a yere kono” significa que “as pessoas da pessoa são múltiplas na pessoa” e, nesta inter-relação, o estímulo é a busca do equilíbrio dentro das complexidades individuais e interações no mundo. Essa ideia é muito similar ao entendimento de Ubuntu, palavra de origem bantu⁹, que traduz o ordenamento social e subjetivo da comunidade. Mais do que um princípio filosófico, Ubuntu é um projeto civilizatório, cujos valores são pautados na ética da responsabilidade com o outro e com a ancestralidade – que é a conexão com todos os elementos que constitui o sujeito (SOMÉ, 2003).

⁹ Os falantes de língua bantu são originários das comunidades proto-bantu, que ocupavam a região sudeste do atual Camarões. Hoje, em Africa, estima-se 500 línguas e dialetos bantu.

Ainda sobre a filosofia bantu, mais especificamente dos povos bakongo, Buseki Fu-Kiau nos ensina que o ser humano (Muntu) é um sol vivo e, para que continue a brilhar em sua trajetória, precisa manter a sua solaridade através do cuidado com o próximo. A antropóloga Marimba Ani (2017) resume:

Assim, Kindezi é uma arte focada não apenas no cuidado dos jovens da sociedade, mas no crescimento do Ndezi (o cuidador, aquele que pratica a arte da Kindezi). Em outras palavras, ao passo que uma pessoa desenvolve as habilidades da Kindezi, desenvolve a si mesmo. Ndezi deve ajudar o Muntu, o “sol vivo” a brilhar; e no processo, ele/ela aprende como brilhar com o poder do “sol vivo”. Porque esse processo é contínuo, a maior Kindezi (experiência de serviço para a comunidade) descansa com os anciãos. Na sociedade africana, os anciãos são aqueles que se tornaram fisicamente mais debilitados, mas que são espiritualmente mais fortes, porque eles cresceram ainda mais no desenvolvimento pessoal e se moveram para mais perto dos ancestrais, para o mundo espiritual e para a própria força da vida (Kalunga). (ANI, 2017, p. 2)

A partir da própria experiência na comunidade dagara, povos encontrados na costa oeste africana, Sobonfu Somé (2003) nos traz uma dimensão sobre a importância do espírito e sua conexão com o todo para compreender os elementos que nos constitui como sujeitos. Na obra, “O Espírito da Intimidade: ensinamentos ancestrais africanos sobre maneiras de se relacionar”, a escritora de Burkina Faso nos apresenta uma configuração de relacionamento que transborda a concepção de amor romântico ocidental e nos convida a pensar, desde uma perspectiva africana, sobre as formas de relacionar ancoradas à espiritualidade. Somé nos mostra que um relacionamento está para além de duas pessoas – a construção, saúde, manutenção e continuidade dele são de responsabilidade de todos na comunidade.

Existem muitos espíritos diferentes na África. Cada um deles tem um papel específico ou uma característica específica que pode nos ajudar. O espírito da terra, por exemplo, é responsável por nossa identidade, nosso conforto, nossa alimentação e assim por diante. Existe ainda o espírito da natureza, o espírito do rio, o espírito da montanha, o espírito dos animais, da água e dos ancestrais. Espírito está em toda parte. Tal mundo espiritual envolve e afeta absolutamente a todos no mundo. Sem o espírito, nunca teríamos chegado aqui. Sem espírito, nunca teríamos chegado aqui. Sem espírito, fica difícil saber se vamos acordar vivos amanhã; fica realmente difícil saber que temos vida (SOMÉ, 2003 p.27).

Convém salientar aqui que não é a nossa intenção esgotar as discussões sobre a ontologia africana neste estudo. Mas acreditamos que o giro filosófico apresentado

é essencial para reconhecermos que, como sujeitos, existem diversas possibilidades de nos entendermos. A circularidade que permeia a cosmopercepção africana nos dá a oportunidade de existir e nos enxergar neste constante movimento de troca sem a necessidade de nos sufocarmos à visão do Ocidente, que é, por essência, iluminista (portanto, limitada à razão), racista e patriarcal.

Antes de finalizarmos esse capítulo, voltemos aos apontamentos históricos para fazer algumas considerações. Além da herança dos povos de Kemet, muitos outros episódios elucidam a grandiosidade de nossos antepassados, como a bravura das Kdke, também conhecidas como candaces (FIGURA 10). Ainda no período da antiguidade clássica africana, as mulheres do Reino de Kush eram descritas como soberanas. Elas eram mães, irmãs e esposas dos governantes que exerciam status de grande poder político e militar. Reconhecidas como estrategistas, lideraram exércitos que fizeram frente à Alexandre III da Macedônia e Caesar Augusto, imperador romano¹⁰.

FIGURA 10 – REPRESENTAÇÃO DA CANDACE SHANAKDAKHETE (170-160 a.e.c.)



FONTE: Projeto Redomas, s.d

Já na era do mercantilismo africano, do século IV ao XVI, Mansa Musa e Rainha Nzinga Mbandi Ngola Kiluanji ganharam destaques. Filho de Mansa Abubakari II, Mansa Musa é considerado o rei mais rico da história. Durante peregrinação à Meca, local de nascimento do profeta Maomé, em 1325, ele distribuiu uma quantidade imensurável de ouro e chegou até mesmo a desvalorizar o metal na região (MACEDO, 2008). Nos Reinos

¹⁰ Buscar pelos nomes de Bartare, Amanishakheto, Amanitore (Merkare), Amenirenas, Nawidemak e Maleqereabar. As biografias dessas mulheres pode ser consultada no projeto "Biografia de Mulheres Africanas, da UFRGS (Universidade Federal do Rio Grande do Sul) em: <
<https://www.ufrgs.br/africanas/pesquisar-acervo/>>

Ndongo e Matamba (Congo-Angola), Rainha Nzinga Mbandi (FIGURA 11) se tornou um símbolo de resistência ao impedir às invasões dos colonizadores portugueses naquele território durante quatro décadas. Após a morte dela, em 17 de dezembro de 1663, o domínio português avançou no continente e, aproximadamente, sete mil soldados do reino foram sequestrados e enviados para o Brasil. Acredita-se que esses soldados influenciaram as lutas de resistências contra o sistema escravocrata, sobretudo, àquelas travadas pelo Quilombo de Palmares.

FIGURA 11 – REPRESENTAÇÃO DA RAINHA NZINGA NA SÉRIE “RAINHA NZINGA”



FONTE: Netflix, 2023

2.2 UMA ANCESTRALIDADE TAMBÉM PINDORÂMICA

Abordar as nossas origens nas Américas passa, inevitavelmente, por reconhecer uma ancestralidade que também é pindorâmica – escolhemos utilizar esse termo como um exercício de descolonização da linguagem para se referir aos povos nativos que viviam neste território. Como explica Antônio Bispo dos Santos (2015), Pindorama é uma expressão tupi-guarani para Terra das Palmeiras – usada para indicar a região que hoje conhecemos como América do Sul. No contexto brasileiro, segundo o educador Kaká Werá Jecupé, de ascendência do povo tapuia, uma pesquisa genética realizada pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), em 2005, revelou que 63% da população é de origem tupi. Esses números, no entanto, não os colocam em um lugar de participação e direitos efetivos da conjuntura social.

Desde a invasão no XV, os povos pindorâmicos sofrem com o processo de extermínio de suas comunidades e expropriação de suas terras, como aconteceu com diversas etnias ao longo dos anos, seja com yanomamis, charrúas, guaranis, tupinambás, guatós, caiapós, xavantes, pataxós ou carajás. Somente no Brasil, nos dois primeiros anos de governo de Jair Bolsonaro, o assassinato desses povos cresceu 61%, de acordo com o Conselho Indigenista Missionário (2021). Atualmente, eles representam apenas 0,43% da população total do país, segundo os dados de autodeclaração racial do censo IBGE (Instituto Brasileira de Geografia e Estatística) de 2010.

Como aponta o filósofo Ailton Krenak, os saberes produzidos pelos povos nativos sempre foram considerados holísticos pelo Ocidente e, portanto, sem validade dentro da escala de humanização e racionalização que o Brasil e os demais países das Américas performam. Desde o relato de Pero Vaz de Caminha, o projeto colonial inferioriza essas tradições e ridiculariza a forma em que eles se relacionam com a natureza. Krenak fornece um exemplo concreto dessa leitura feita pela branquitude ao narrar um episódio com o rio Doce, chamado por eles de Watu – o avô, algo que não pode ser apropriado e que faz parte de uma construção coletiva.

O que está na base da história do nosso país, que continua a ser incapaz de acolher os seus habitantes originais – sempre recorrendo a práticas desumanas para promover mudanças em formas de vida que essas populações conseguiram manter por muito tempo, mesmo sob o ataque feroz das forças coloniais, que até hoje sobrevivem na mentalidade cotidiana de muitos brasileiros –, é a ideia de que os índios deveriam estar contribuindo para o sucesso de um projeto de exaustão da natureza. O Watu, esse rio que sustentou a nossa vida às margens do rio Doce, entre Minas Gerais e Espírito Santos, numa extensão de seiscentos quilômetros, está todo coberto por um material tóxico que desceu de uma barragem de contenção de resíduos, o que nos deixou órfãos e acompanhando o rio em coma. Faz um ano e meio que esse crime – que não pode ser chamado de acidente – atingiu as nossas vidas de maneira radical, nos colocando na real condição de um mundo que acabou. (KRENAK, 2019, p.21).

Mesmo após a invasão portuguesa, cultura tupi continuou influenciando a sociedade brasileira – até a proibição legal da língua em espaços públicos, em 1757. Kaká Werá Jecupé (2020) afirma que 90% das histórias mitológicas e fábulas são de origem tupi, assim como os nomes dos seres da natureza como curupira, caipora e saci, além de costumes medicinais e alimentares. Considerados grandes agricultores, os povos pindorâmicos desenvolveram os próprios cultivos de corantes, plantas medicinais,

palmeiras e mandioca – eles descobriram como retirar a substância tóxica desse tubérculo no processo de prensa e torrefação.

Jecupé (2020) enumera essas contribuições à humanidade da seguinte forma: (1) cultivo da terra: sabedoria para o uso de recursos naturais e remanejo intencional do hábitat; (2) classificação de plantas: uso para alimentação, tecnologias, ornamentação pessoal, extração de corantes, venenos ou drogas e jogos; (3) saúde, ética e filosofia: a conexão com o espírito.

O entendimento de existência para esses povos, como vimos anteriormente com os africanos, se destaca pela conexão com o todo e com os elementos da natureza. Na cosmogonia tupi-guarani, por exemplo, o criador é personificado pelo sol que, por meio de um sopro no cachimbo sagrado, fez a Mãe Terra com sete anciães para dar início à humanidade. Povos de outras etnias apresentam contos similares, envoltos nesta mesma energia, para explicar a origem do mundo.

As tradições do Sol, da Lua e da Grande Mãe ensinam que tudo se desdobra de uma fonte única, formando uma trama sagrada das relações e inter-relações, de modo que tudo se conecta a tudo. O pulsar de uma estrela na noite é o mesmo do coração. Homens, árvores, serras, rios e mares são um corpo, com ações interdependentes. Esse conceito só pode ser compreendido por meio do coração, ou seja, da natureza interna de cada um. Quando o humano das cidades petrificadas largar as armas do intelecto, essa contribuição será compreendida. Neste momento, entraremos no ciclo da unidade, e a terra sem males se manifestará no reino humano (JECUPÉ, 2020 p.64).

Ao expandir a análise aos países vizinhos, Silvia Rivera Cusicanqui (2010), partindo da perspectiva dos povos de origem aimará, reafirma a necessidade de se reivindicar uma agência própria nas demandas políticas, sociais, econômicas e bem viver na Bolívia, onde são maioria e compõem mais de 63% da população do país e, apesar disso, não são considerados na escala da humanidade. Para a intelectual, a partir do século 19, há uma reprodução das novas estruturas coloniais de opressão que colocam as elites bolivianas como “uma caricatura de ocidente” e, portanto, determinadores de uma estratificação social, onde os povos tradicionais ocupam a base da pirâmide. Violência esta que também será reproduzida no ambiente acadêmico, que autoriza e legitima que está apto ou não a produzir conhecimento.

Outra reflexão que nos convida Cusicanqui é quanto ao emprego da nomenclatura “povos originários”. Para ela, esse termo é problemático porque funciona também como uma categoria excludente à que esses povos são vistos como arcaicos e,

portanto, excluídos da modernidade e invisibilizados da sociedade. O nosso compromisso na atualidade, portanto, é a preservação dessa memória para assumir a pluralidade de nossas existências.

2.3 A CONFLUÊNCIA AFRICANA E PINDORÂMICA E AS INVASÕES TRANSATLÂNTICAS

Ao contrário do que a história eurocêntrica narrou por longos anos, o navegador Cristóvão Colombo não descobriu as Américas quando chegou à ilha Guanahani (atual Bahamas), em 12 de outubro de 1492. Na verdade, estudos de arqueólogos comprovam que o explorador genovês chegou bastante atrasado a essas terras. Evidências genéticas, fósseis e arqueológicas atestam a presença de africanos muito antes de iniciar o tráfico transatlântico.

O arqueólogo venezuelano Rafael Requena (apud JACKSON, 2020, p. 34) sustenta a existência de uma ilha no Oceano Atlântico, denominada como Atlântida pelos antigos, que foi colonizada pelos egípcios antes de submergir. Essa hipótese é acompanhada também por Leo Weiner (apud JACKSON, 2020, p.30) a partir de quatro vestígios: (1) presença de palavras africanas em línguas indígenas nas Américas; (2) rostos negros gravados em vasos e cachimbos encontrados nas ruínas dos construtores de montículos; (3) presença de alimentos africanos nas Américas, como amendoim e inhame; (4) organização totêmica de indígenas semelhante ao totemismo africano.

O professor David Imhotep (2017), por sua vez, fundamenta as análises a partir dos dados de sequenciamento genético e defende que o antigo DNA recombinante subsaariano deixa claro que a cultura aurignaciana foi levada para a Eurásia por africanos que cruzaram o estreito de Gibraltar. Em seguida, esses africanos que são conhecidos por diversos nomes, entre eles Khoisan (na América do Norte) e Yurok (na extremidade sul na América do Sul, na Tierra del Fuego), apareceram nas Américas, já que o Atlântico se apresentava como a única rota possível durante a última glaciação, há cerca de dez mil anos. Imhotep conclui que os paleoamericanos (os ameríndios pré-históricos) eram, portanto, africanos subsaarianos.

Caçadores, os Khoisan se adaptavam ao espaço de acordo com a cultura de subsistência (presenças de animais para caça [faziam uso de flechas envenenadas] e água) e, por isso, eram considerados nômades. Acredita-se que, para chegar às Américas,

eles utilizaram um barco feito de planta de papiro, chamada de Aaru¹¹ pelos kemetyu, com os moldes idênticos às representações artísticas presentes em Kemet.

O professor e antropólogo Clyde Winters (apud IMHOTEP, 2017, p. 201) elenca 14 pontos que precisam ser considerados para assimilar essa confluência africana nas Américas, entre eles: (I) os primeiros americanos apareceram no Brasil, Chile e, depois, na Argentina em 30.000 a.e.c; (II) as evidências de craniologia mostram que os primeiros americanos se pareciam com os africanos e não ameríndios; (III) entre os anos de 15.000 a 12.000 a.e.c, são vistas numerosas populações africanas no México e Brasil. Algumas estátuas e esculturas que datam deste mesmo período foram encontradas na cidade mexicana de Yucatan, na costa do Caribe; (IV) os povos maias possuem genes africanos – incluindo relatos no livro sagrado, Popol Vuh.

Outras esculturas mencionadas pelos estudiosos são as cabeças olmecas de pedra, originárias dos estados de Veracruz, Tabasco e da costa do Golfo do México e que datam de 1.200 a.e.c a 400 a.e.c. Elas chamam a atenção pelo fenótipo – lábios mais grossos e narizes largos – o que seria mais um indicativo de relação entre eles. Descobertas arqueológicas indicam ainda construções complexas com estruturas piramidais de grande porte e alinhamentos astronômicos e a escrita em Mdw Ntchr (hieróglifos) na região da Mesoamérica¹². O arqueólogo e psicólogo brasileiro, Maximus Neumayer, (apud JACKSON, 2020, p.32), reforça a hipótese das pirâmides Teotihuacan terem sido construídas por um povo com influência kemetyu devido a sua composição coerente ao sistema sol, cujo pedestal central representava o sol. O historiador John Glover Jackson é enfático sobre isso:

Temos provas perfeitamente confiáveis da presença de homens da raça etíope na América pré-colombiana. Padre Roman, um dos primeiros missionários católicos a chegar ao Novo Mundo, registra que uma tribo de homens negros veio do sul e desembarcou no Haiti, e que estavam armados com dardos de guanina (uma composição de ouro, prata e cobre), e eram conhecidos como Guaninis negros. 'Estes poderiam ter sido os negros de Quareca, mencionados por Peter Martyr d'Angleria, ou alguma outra noção negra americana', afirma De Roo, 'como muitos, como podemos ver no relato Rafinesque sobre as Antigas Nações Negras da América'. Tais são os Charruas do Brasil, os mosquetões negros de São Vicente no Golfo do México, os Jamassi da Flórida, os californianos de tez escura

¹¹ Aaru, ou a planta de papiro, era encontrado de forma abundante no Hapy Itrw, rio Nilo. A planta, além da função fundamental para disseminar a escrita antiga, era adotada para o uso culinário, medicinal, doméstico e também arquitetônico.

¹² Equivale hoje às regiões do sul do México, Guatemala, El Salvador, Belize e porções ocidentais da Nicarágua, Honduras e Costa Rica.

que são talvez os homens negros mencionados nas tradições quiches e por algumas velhas aventuras espanholas. Tal, novamente, é a tribo da qual Balboa viu alguns representantes na sua passagem do Istmo de Darien, no ano de 1513. Pelas expressões usadas por Gomara, parece que estes eram negros. Exploradores espanhóis e portugueses encontraram colônias de homens negros nas costas orientais da América do Sul e Central, e em Yucatan e Nicarágua (JACKSON, 2020, p.33).

Retornando ao atraso de Cristóvão Colombo, é possível afirmar que as grandes invasões marítimas intensificaram a confluência africana e pindorâmica no início da Modernidade¹³. Após a conquista da cidade islâmica de Ceuta, no norte de África, os portugueses acentuaram as atividades comerciais com o domínio de quatro continentes e, logo, o tráfico de africanos se tornou um negócio econômico atrativo para a exploração e manejo dos territórios invadidos. Mas, além dos limites das abordagens sobre violências provocadas pelo sistema colonial¹⁴, nos interessa aqui visibilizar as estratégias que os ancestrais compartilharam para se manter vivos no desamor de Maafa¹⁵. José Rivair Macedo sintetiza:

Por outro lado, ao provocar o deslocamento maciço das populações africanas, a escravidão e o tráfico e escravo deram origem a um novo fenômeno: o da transposição de elementos das culturas africanas e a conseqüente interação entre as experiências socioculturais africanas e as experiências socioculturais existentes nos locais para onde os africanos e afrodescendentes foram levados, num fenômeno conhecido como diáspora africana. (MACEDO, 2020, p.99)

Na visão do antropólogo, historiador e sociólogo brasileiro Darcy Ribeiro (2017), a América Latina passou a existir a partir do signo da utopia, sobretudo, a partir dos estereótipos dos europeus durante a invasão. Para ele, as violências sofridas pelos povos nativos, seja através do seu extermínio, exploração ou enfermidades trazidas pelos brancos, deu origem a uma nova entidade étnica: a neoamericana, cuja demarcação se incide na miscigenação.

Distingo nas Américas quatro configurações histórico-culturais

¹³ Meu pensamento se alinha ao de Enrique Dussel, que defende o começo da Modernidade antes da Revolução Industrial (XVIII-XIX). Para ele, se inicia com a invasão das Américas com as grandes navegações e mudança da geopolítica mundial devido ao colonialismo.

¹⁴ Diversas obras dão conta dessa temática de forma mais completa do que pretendemos abordar aqui – nos interessa refletir mais adiante às trincheiras coloniais. Recomendamos a leitura de autores como: Petrônio Domingues, Muniz Sodré, Sueli Carneiro, Djamila Ribeiro, Angela Davis, Cornel West, bell hooks, Abdias do Nascimento, Clóvis Moura, Kabenguele Munanga e Renato Noguera.

¹⁵ Refere-se ao termo criado pela intelectual Marimba Ani e que poderia ser traduzido, de maneira sucinta, como o holocausto de povos africanos a partir do descolamento de seu território de África, com as expedições transatlânticas.

de povos, nitidamente diferenciados por seus respectivos processos de formação. Os povos-testemunho, resultantes do choque do invasor europeu com as altas civilizações asteca, maia e incaica, nos quais jamais se deu uma síntese viável entre a indianidade sobrevivente e os crioulos hispânicos. Os povos-novos, feitos pela confluência de índios tribais, negros escravos e brancos ibéricos aliciados nas plantações tropicais, para exploração de produtos florestais ou de minas e metais preciosos, que deram lugar a um ente étnico inteiramente novo, profundamente diferenciado de três matrizes e que ainda anda em busca da sua identidade. São povos que, não tendo passado de que se orgulhar, só servem para o futuro. Povos-transplantados, como a América Saxônica e o Canadá, que são meras implantações europeias em terras americanas, tal como o são também a Austrália e Nova Zelândia. Nesta categoria, situo também a Argentina e o Uruguai que, apesar de constituídos originalmente como povos-novos, foram depois transfigurados pela enormidade da avalanche imigratória que sofreram. Finalmente, os povos-emergentes, que são os indigentes que começam a se alçar no seio dos povos-testemunho, aspirando à autonomia nacional (RIBEIRO, 2017, p.75).

As intensas movimentações nas Américas, fatalmente, fundaram novas formas de se comunicar e nomear experiências. Como exposto no capítulo anterior, a língua tupi se incorporou à língua portuguesa, assim como o quimbundo (mbunda) influenciou os falares no Brasil e no Rio da Prata (Argentina e Uruguai). O historiador Ildelfonso Pereda Valdés (1965, apud COLL; 2010, p. 121), defendeu a existência de – ao menos – 40 termos de origem africana na fala rio-platense. No contexto brasileiro, a filósofa e antropóloga Lélia Gonzalez (2020) propôs o uso do pretuguês: a marca da africanização do português falado no país.

Estima-se que, somente no Brasil, cinco milhões de africanos escravizados (Macedo, 2007) desembarcaram, muitos deles das etnias fulas e mandingas (Senegâmbia), bantus, ambundos, ovimbundus e bakongos (Congo-Angola), jejes, fons, axantes, nagôs e iorubás (Gana, Benin, Togo, Guiné e Nigéria) e macondes (Angola-Moçambique). Foi o país das Américas que mais recebeu cativos, seguido por colônias inglesas e francesas nas ilhas do Caribe – hoje chamadas de Cuba, Jamaica e Haiti (MACEDO, 2020).

É certo que novas dinâmicas culturais empregaram novas dinâmicas sociais – “surgiram falares novos, miscigenados, fusões de crenças e estilos que iriam se projetar do meio escravo para toda a sociedade” (MACEDO, 2020, p. 118). Apareceram novas associações e confrarias negras, rituais religiosos e organizações sociais – como

Quilombo dos Palmares¹⁶, que se apresenta como uma experiência concreta de direito democrático, para além de seu caráter insurgente às amalgamas do colonialismo.

Destituídos do direito de cultuar suas divindades e forçados à catequização, os africanos reinventaram configurações para preservar as suas práticas tradicionais. Por isso, não eram incomuns as rezas feitas em línguas africanas às santas católicas – atuação esta chamada de sincretismo religioso. A umbanda, por exemplo, incorporou uma pluralidade de divindades com o culto aos orixás, caboclos (energia pindorâmica), preto-velho, erês, baianos, marinheiros, malandros e boiadeiros – numa mistura mais explícita do feitiço/magia, catolicismo, espiritismo e candomblé.

Ocorreu um processo de ressignificação dos cultos e práticas das religiões tradicionais africanas, entre si, e com o catolicismo oficial. No Brasil, a origem dos “terreiros” encontra-se nas formas de convivência criadas nas senzalas, a habitação coletiva dos escravos. Ali seriam juntadas num mesmo espaço divindades e entidades de proveniência diversa na África. Daí as profundas correspondências entre o candomblé brasileiro, a santeria de Cuba e o vodu do Haiti, onde são cultuadas as entidades sagradas, designadas orixás ou voduns. Suas raízes encontram-se entrelaçadas aos cultos realizados nos antigos reinos de Benin e Daomé, através dos quais se projeto no além o culto aos preexistentes, aos ancestrais. O terreiro, local de aglutinação dos cativos e dos seus cultos de possessão, chamados no período colonial brasileiro de batuque ou calundu, aproxima lemanjá e Xangô, Iansã, Oxum, Ogum e Exu, recriando a sua mitologia (MACEDO, 2020, p.118-119)

Muitas outras manifestações dessa confluência afro-pindorâmica (BISPO, 2015) se materializam no samba, capoeira, jongo, tango, candombe, maracatu, afoxé, carnaval, comparsas, milonga, tambor, atabaque, cuíca, marimba, berimbau, acarajé, vatapá, feijoada, cocada, pamonha, açaí, quibebe, mungunzá, azeite de dendê, mandioca, farinha, polvilho, beiju, tapioca, pirão, açaí, tacacá, chimarrão, pamonha, canjica, maniçoba, jiquitaia e muitos outros.

Ao reivindicar o legado aqui exposto, somos convidados a nos (re)constituir como sujeitos. Ao valorizarmos os nossos antepassados, nos enxergamos como agentes¹⁷ de nossas próprias histórias. Como nos atenta a filósofa Katíuscia Ribeiro: o futuro é ancestral.

¹⁶ Experiências como a de Palmares, em outras regiões das Américas, foram chamadas de palenques, cimmarones e maronage.

¹⁷ Toma-se o sentido atribuído por Molefi Kete Asante. Agência é a capacidade de dispor de recursos psicológicos e culturais rumo à libertação humana.

3. RAÇA, IDENTIDADE, SUBJETIVIDADES: UM CORPO NO MUNDO

3.1 RAÇA COMO ESPETÁCULO IMAGÉTICO OCIDENTAL

O grande desafio desta pesquisa é pensar de qual maneira podemos subverter a narrativa da branquitude¹⁸ para tornarmos sujeitos das nossas próprias histórias, sendo lúcidos que a fragmentação ontológica existe, mas que ainda assim é possível avançarmos rumo a uma nova perspectiva de humanidade que considere as nossas experiências plurais e múltiplas. Para isso, é fundamental reconhecermos as estratégias que têm como *modus operandi* nos colocar em condição de submissão e outridade (objeto) (KILOMBA, 2019).

Historicamente, o espetáculo da raça (e, por consequência, sua estratificação social) passou a ser introjetada e agiu com grande excelência na fragmentação do sujeito-outro¹⁹. Portanto, pensar a construção de raça como uma categoria passa, inevitavelmente, pelo reconhecimento de uma fantasia que foi estabelecida com o propósito de manter o padrão de poder da colonialidade (QUIJANO, 2005). O que nos parece interessante aqui é refletir como essa categoria adquiriu novas atribuições com o início do tráfico transatlântico e espólio a partir do século XV e provocou a reprodução de uma imagem distorcida sobre nós mesmos.

De acordo com o antropólogo Kabengele Munanga (2004), raça apareceu pela primeira vez nos estudos da zoologia e da botânica para classificar as espécies de animais e vegetais. Os estudiosos dessas áreas, porém, concluíram que ela não é uma realidade biológica, mas sim um conceito ideológico criado para explicar a diversidade humana e dividi-la. Isto é, “biológica e cientificamente, as raças não existem” (MUNANGA, 2004). O historiador Francisco Bethencourt (2018) reforça esse pensamento:

(..) O significado do termo “raça” é extremamente instável. A palavra começou a ser usada na Idade Média como sinônimo de casta, aplicada à cultura de plantas e à criação de animais. No fim do período medieval, era usada como definição de linhagem nobre na Itália e na França. Durante a longa contenda ibérica entre muçulmanos e cristãos, seguida da expansão ultramarina, o termo “raça” adquiriu um sentido étnico – originalmente aplicado aos descendentes de judeus e de muçulmanos,

¹⁸ Ler mais sobre a branquitude no Brasil na obra “O pacto da branquitude”, de Cida Bento.

¹⁹ Opto por utilizar essa denominação para me referir à lógica ocidental, na qual o branco é o sujeito-protagonista e, portanto, validado a estabelecer ordens sociais *versus* o sujeito-outro (não branco) que é considerado objeto – logo, não digno à complacência e aceitação.

referindo à impureza do sangue, e foi depois usado para nativos africanos e americanos. (BETHENCOURT, 2018, p.29).

Desta forma, podemos afirmar que, com o comércio e a privação de africanos e indígenas durante a invasão de América Latina, a raça passou a determinar as relações sociais e legitimar a dominação imposta pelo dominador (QUIJANO, 2005), fortalecendo assim os pilares do colonialismo²⁰.

Os nativos americanos foram submetidos a preconceitos étnicos e a gestos discriminatórios desde o início da expansão ultramarina europeia, mas também convém salientar que a imagem do nativo americano inocente ou do selvagem nobre foi comparada favoravelmente com a dos europeus traiçoeiros – uma ideia já presente no século XVI e difundida na Europa durante o Iluminismo. (BETHENCOURT, 2018, p.166 e 167)

Ainda sob a égide do Iluminismo, as teorias raciais se aproveitaram da ciência para formular e atribuir inferioridade às diferenças entre brancos e não-brancos. Um desses elementos, a cor da pele, no século XVIII, se tornou critério imprescindível para classificar a espécie humana em: branca, negra e amarela. Para além da concentração da melanina, outros critérios morfológicos, tais como a forma do nariz, dos lábios e do crânio, foram adotados para aperfeiçoar essa classificação apesar de sua fragilidade e duvidosa comprovação científica.

Infelizmente, desde o início, eles se deram o direito de hierarquizar, isto é, de estabelecer uma escala de valores entre as chamadas raças. O fizeram erigindo uma relação intrínseca entre o biológico (cor da pele, traços morfológicos) e as qualidades psicológicas, morais, intelectuais e culturais. Assim, os indivíduos da raça “branca”, foram decretados coletivamente superiores aos da raça “negra” e “amarela”, em função de suas características físicas hereditárias, tais como a cor clara da pele, o formato do crânio (dolicocefalia), a forma dos lábios, do nariz, do queixo, etc. que segundo pensavam, os tornam mais bonitos, mais inteligentes, mais honestos, mais inventivos, etc. e conseqüentemente mais aptos para dirigir e dominar as outras raças, principalmente, negra mais escura de todas e conseqüentemente considerada como a mais estúpida, mais emocional, menos honesta, menos inteligente e portanto a mais sujeita à escravidão e a todas as formas de dominação. (MUNANGA, 2004, p.5)

²⁰ É importante salientar que colonialismo e colonialidade têm significados diferentes. O primeiro refere-se ao momento histórico de colonização das Américas; enquanto o segundo é o conceito apresentado pelo peruano Aníbal Quijano para explicar o padrão de colonialidade do Ser, poder e saber.

A socióloga nigeriana Oyèrónkẹ Oyěwùmí (2021) defende raça como sendo uma categoria bio-lógica da cultura ocidental, tal como a categoria de gênero. Para ela, essas divisões só são possíveis nas sociedades ocidentais, nas quais os corpos físicos atuam como corpos sociais. Ou seja, a visão sempre desempenhará um papel determinante (cosmovisão), enquanto outros grupos culturais priorizarão os demais sentidos – o que a autora denomina como sendo cosmopercepção.

Segundo o senegalês Felwine Sarr (2019), a Modernidade²¹ introduziu a razão como princípio organizativo no Ocidente. Para ele, as duas faces da modernidade são, portanto, a razão e o sujeito. E a “pós-modernidade também é vista como sintoma de uma profunda crise civilizatória, que levou a uma extrema fragilização do indivíduo no Ocidente (depressão, suicídio)”. Essa fragilização, contudo, é um fenômeno recentemente discutido nas ciências sociais e na psicologia. No Brasil, além de Lélia Gonzalez, Neusa Santos Souza, Maria Aparecida da Silva Bento, Isildinha Baptista Nogueira e Nilma Lino Gomes, apresentaram contribuições importantes ao se debruçarem sobre as consequências na psique e nos arranjos sociais dos sujeitos acometidos por esse projeto. Ao inserir o homem branco como modelo universal de humanidade, como nos indica Maria Aparecida Bento (2002), o negro teve a sua identidade arruinada, autoestima danificada e se culpa pela discriminação que sofre. E, visto que a identidade é uma construção cultural, social e política (Gomes, 2008), o racismo exige que sejamos sagazes para compreender a sua sofisticação e, assim, detectar as artimanhas que garantem a sua manutenção e continuidade.

Grada Kilomba (2019) lista três características presentes no racismo, são elas: (1) a construção de/da diferença (o exótico); (2) construção da diferença inseparavelmente ligada a valores hierárquicos (inferioridade); e (3) o poder: histórico, político, social e econômico. Essa matriz de opressão faz com que o sujeito negro seja percebido como o Outro de diferentes formas, como: infantilização, primitivização, incivilização, animalização e erotização.

O propósito, bem como o funcionamento, do grande Monstro do Genocídio (NJERI, 2020) sempre esteve muito bem alinhado, e os danos por ele causado afetam

²¹ Estou em concordância com o período datado como Modernidade por Enrique Dussel. O argentino entende que se inicia a partir das grandes navegações, em 1492, quando o Atlântico se torna o centro geopolítico de disputa entre os colonizadores portugueses, espanhóis e ingleses. Para ele, a abertura do Atlântico marca a era de dominação, pensamento individualista (ancorado na máxima de “penso, logo existo”, de Descartes), destruidora da natureza e da humanidade.

ontologicamente o sujeito, que passa a internalizar as condições que lhe foram postas²² e ter a própria imagem distorcida, a partir da construção articulada pelo mito da brancura e superioridade. Logo, a lógica eurocêntrica nos condicionou a uma vida apartada de qualquer valor humanitário.

Um eixo angular desse dispositivo de racialidade se encontra nos mecanismos que operam para o desmantelamento de nossas memórias. Embora o entendimento de memória seja múltiplo a depender da área de conhecimento (psicologia, filosofia, sociologia etc.), nos apegamos à conceitualização de como sendo algo indissociável a existência do sujeito. E, desde às grandes invasões, a intenção do colonizador é a destituição da nossa humanidade por meio do apagamento dos nossos registros – mentais ou coronários. A catequização e o genocídio linguístico são ótimos exemplos de estratégia da dominação colonial. Ou como sintetiza Lélia Gonzalez (2020), “o barato é domesticar mesmo”:

A gente tá falando das noções de consciência e de memória. Como consciência a gente entende o lugar do desconhecimento, do encobrimento, da alienação, do esquecimento e até do saber. É por aí que o discurso ideológico se faz presente. Já a memória, a gente considera como o não saber que conhece esse lugar de inscrições que restituem uma história que não foi escrita, o lugar da emergência, da verdade, dessa verdade que se estrutura como ficção. Consciência exclui o que a memória inclui. Daí, na medida em que é o lugar da rejeição, a consciência se expressa como discurso dominante (ou efeitos desse discurso) numa dada cultura, ocultando a memória, mediante a imposição do que ela, consciência, afirma como a verdade. Mas a memória tem suas astúcias, seu jogo de cintura; por isso, ela fala através das mancadas do discurso da consciência. O que a gente vai tentar é sacar esse jogo aí das duas, também chamado de dialética. E, no que se refere à gente à crioulada, a gente saca que a consciência faz tudo para nossa história ser esquecida, tirada de cena. E apela para tudo nesse sentido. Só que isso tá aí...e fala (GONZALEZ, 2020, p.78 e 79)

Um dos pilares dessa domesticação, a mudança forçada do nome africano ou pindorâmico para o idioma do colonizador-jesuíta nas alegóricas catequizações é emblemática, dada a importância que ele carrega nas narrativas cosmogônicas. Para o africano, por exemplo, a invocação do nome de família é de grande poder porque é pela repetição do nome da linhagem que ele é saudado e louvado (BÂ, 2010). Na perspectiva maliana, mais especificamente das etnias fula e bambara, o togo (nome) define o recém-

²² Sobre esse fenômeno, utilizo o termo “esquizofrenia racial” em diálogo com o filósofo Achille Mbembe.

nascido durante a cerimônia de batismo e o situa dentro da comunidade - o rito é chamado de kun-di (raspagem da cabeça) (BÂ,1981). Na tradição dos povos dagara, o nome é responsável pelo destino da pessoa e concebido pela ancestralidade antes mesmo de a criança nascer.

Depois do nascimento, os anciãos cercam a criança com as coisas que a ajudarão a lembrar e cumprir o propósito que descreveu. Quando ela chega à adolescência e passa pela iniciação, deve voltar ao tempo anterior a seu nascimento e lembrar o que disse. Isso é necessário porque crescer é um processo de esquecimento. Este corpo, como dizem os anciãos, tira certas coisas de nós quando crescemos. Até os cinco ou seis anos, as crianças lembram de tudo perfeitamente, mas, depois disso, algo começa a acontecer no corpo, que as faz esquecer. No ritual de audiência, o bebê pode escolher uma pedra e descrevê-la. Os anciãos partem para localizar a pedra, por seu movimento ou comportamento. Essa pedra, basicamente, mantém toda a informação sobre a pessoa. É por essa pedra, sentada na sala de cura de minha aldeia, que os anciãos podem monitorar o que está acontecendo comigo neste momento. (SOMÉ, 2003, p.58)

O tradicionalista africano Amadou Hampâté-Ba (2010) relata que, durante o sequestro transatlântico, existiu uma árvore no Benin, próxima ao local de embarque dos navios negreiros, denominada “árvore do esquecimento”. Antes da entrada forçada a essas embarcações, pessoas africanas, na condição de escravizados, eram obrigados a darem voltas ao redor dela para apagar as memórias do próprio território, povo e divindades - como se o espólio, travessia e coisificação (sujeito como mercadoria) não fossem suficientemente violentos.

Assim, quando o sujeito se afasta desses valores ancestrais, como o nome, perde o referencial cultural e civilizacional, e o que sobra são as sequelas do adoecimento. A psicóloga Ariane Kwanza Tena (2022) diz que esse banzo é “um estado de depressão psicológica que acometeu pessoas negras (africanos em diáspora) que passam por um processo doloroso de consciência racial; que se vive em território inimigo; de não pertença ou a experiência de culpa quando se vive em momentos felizes (...)”. Já o psicólogo João Paulo Ignácio (2020) defende a existência de uma subjetividade necrosada em virtude dos atravessamentos provocados pelo racismo:

Necros subjetividade, uma subjetividade necrosada, cuja reação contrária manifesta um ‘Eu colonizado’. Eu colonizado é uma forma de alienação absoluta que se constitui no apagamento da ancestralidade e na construção de uma categoria ontológica específica, que é a do ‘escravo-coisa’, ou do ‘negro-escravo’, preparando esses seres unicamente para produção e para

morte. Esse é o prefácio da colonização, efetuar uma socialização dos seres africanos, talhando como marca psíquica a alienação e subserviência, algo que é transmitido até hoje de maneira sorrateira e sutil nos modos de subjetivação contemporânea. (IGNÁCIO, 2020, p.24)

Partindo do pressuposto que a ancestralidade nos constitui como sujeito, como abordamos no primeiro capítulo, devemos assumir que também carregamos o banzo pelo qual os nossos ancestrais foram atingidos. Essa noção, como nos explica Katiúscia Ribeiro (2019b), se deve por carregarmos a gota de sangue ancestral que foi gestado e que “continua vivo e pulsa dentro de nós”. A boa notícia é que é também através dela que vamos conseguir acessar estratégias que as nossas gerações anteriores nos deixaram como legado para constituir novos caminhos para o presente e o futuro. E esse é o nosso grande trunfo: entender a lógica do dominador, assumir a ginga da malandragem e provocar um novo devir amefricano. O que nos leva ao próximo passo a questionar: como nos livrar dessa angústia existencial? Como encontrar a remissão do que foi fraturado e nunca mais voltará a ser o mesmo? As respostas, talvez, estejam nesta nossa capacidade de “sankofar”.

3.2 A FORMAÇÃO RACIAL NO BRASIL: MISCIGENAÇÃO E IDENTIDADES

Se pudéssemos atribuir um lugar de manifesto da esquizofrenia racial que explicamos anteriormente, certamente, esse lugar seria o Brasil. Sob a crença de que vivemos uma grande democracia racial, na qual todos são iguais e convivem numa integração harmoniosa entre os sujeitos de diferentes tons de pele, o racismo atingiu o seu grau mais elevado de refinamento.

Antes de nos aprofundarmos nessa discussão, é necessário pontuar que o tráfico transatlântico foi responsável pelo sequestro de mais de 12,5 milhões de africanos – sendo que mais de cinco milhões deles desembarcaram no Brasil (BETHENCOURT, 2018). Isso se devia à hegemonia marítima dos portugueses e à necessidade de substituição de mão de obra em razão das altas taxas de mortalidade – em consequência das condições brutas de trabalho e travessia. Com isso, uma nova configuração social se formou durante o período colonial.

Em 1590, um total de mais de 100 mil indivíduos dividia-se em 30 mil portugueses, 28 mil índios e 42 mil africanos, com as capitanias de Pernambuco e da Bahia, onde o cultivo da cana-

de-açúcar já era importante, apresentando uma grande concentração de africanos, além de uma presença significativa de índios, muitos deles escravizados logo nas primeiras décadas de colonização. No início do século XVIII, a composição da sociedade colonial pode ter se estabilizado em cerca de 25% de brancos, 30% de mestiços e 45% de negros, numa população total de 300 mil indivíduos. As estimativas do período não incluem uma categoria separada de nativos americanos, alguns dos quais haviam sido integrados na categoria de mestiços, ou então, ao longo de várias gerações, absorvidos nas categorias de brancos (BETHENCOURT, 2018, p. 262 e 263)

Não é difícil supor que essa nova realidade se tornou inconveniente para os brancos. Ao mesmo tempo em que a exploração e comércio aumentavam, a resistência e união dos sujeitos na condição de escravizados se fortaleciam colocando em xeque a lucratividade colonial. “Os mais importantes motins de escravos (sic) e ocupações de terras no Brasil ocorreram entre 1798 e 1835 na Bahia, embora ao longo dos mais de três séculos de escravatura na região um número elevado de escravos (sic) tivesse fugido e criado comunidades autônomas (quilombos)” (BETHENCOURT, 2018, p.326). Não é preciso dizer que o Quilombo dos Palmares desempenhou papel fundamental neste processo, sobretudo, como restaurador dos valores culturais e ancestrais africanos.

De fato, o organizador de Palmares foi um herói nacional da maior importância. No século XVII, quando o Brasil atravessa um momento dramático de sua história, humilhado pela invasão holandesa, Zumbi defende em Palmares a união de homens livres, permitindo que a jovem nação, submetida ao poder colonial da coroa espanhola e internamente ao governo batavos, sobreviva nas serras férteis do Nordeste. O estabelecimento de Ngola Djanga, que os portugueses chamavam de Angola Pequena e hoje conhecemos como Quilombo dos Palmares, obedeceu à necessidade que os homens negros tinham de organizar-se num Brasil desintegrado pela dupla dominação que sofria (NASCIMENTO, 2021, p. 92)

Ao contrário da narrativa do dominador, a abolição da escravatura no Brasil, em 1888, não significou a integração do negro (liberto ou escravizado) na sociedade. O país, em seu projeto como nação, não mediu esforços para manter no imaginário social a representação de uma nação branca. As teorias eugenistas²³, difundidas na Europa, justificaram o incentivo à chegada de imigrantes e a miscigenação com o objetivo de branquear a população. Foi assim que o Brasil desenvolveu suas próprias engrenagens para alimentar o discurso de democracia racial e que Neusa Santos Souza (2021) desvende

²³ Como não é nosso foco esgotar a discussão sobre esse tema neste trabalho, recomendamos a leitura da “Parte IV: Teoria de raça”, da obra “Racismos: das Cruzadas ao Século XX”, de Francisco Bethencourt.

com excelência sua intenção:

O mito é uma fala, um discurso – verbal ou visual – uma forma de comunicação sobre qualquer objetivo: coisa, comunidade ou pessoa. Mas o mito não é uma fala qualquer. É uma fala que objetiva escamotear o real, produzir o ilusório, negar a história, transformá-la em “natureza”. Instrumento formal da ideologia, o mito é um efeito social que se pode entender como resultante da convergência de determinações econômico-político, ideológicas e psíquicas (SOUZA, 2021, p. 54)

Diversos intelectuais brasileiros defenderam essas formulações e contribuíram para o fortalecimento da ideologia do embranquecimento no país, entre eles, Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906) e o escritor Monteiro Lobato (1882-1948), simpatizantes do italiano Cesare Lombroso (1835-1909), responsável pela teoria do criminoso nato. Para Lombroso, um indivíduo poderia ser considerado criminoso por suas atribuições físicas, entre eles, a assimetria do crânio. Desnecessário dizer que os negros eram os principais alvos.

O irracional, o feio, o ruim, o sujo, o sensitivo, o superpotente e o exótico são as principais figuras representativas do mito negro. Cada uma delas se expressa através de falas características, portadoras de uma mensagem ideológica que busca afirmar a linearidade da “natureza negra” enquanto rejeita a contradição a política e a história em suas múltiplas determinações. A representação do negro como elo entre o macaco e o homem branco é uma das falas míticas mais significativas de uma visão que reduz e cristaliza a instância biológica. Essa representação exclui a entrada do negro na cadeia dos significantes, único lugar de onde é possível compartilhar do mundo simbólico e passar da biologia à história. (SOUZA, 2021, p. 57)

Além do incentivo à entrada de imigrantes, a mestiçagem²⁴ ganhou importância na configuração social brasileira, uma vez que se acreditava que era possível “limpar” a sociedade tornando a cada vez mais clara, como narrava o escritor Gilberto Freyre (1900-1987). Kabengele Munanga, que discorre sobre a ambivalência da mestiçagem, sintetiza o mito da democracia racial, a partir da leitura de Freyre, sob os vértices de “três raças: negra, branca e índia”.

O mito da democracia racial, baseado na dupla mestiçagem biológica e cultural entre as três raças originárias, tem uma penetração muito profunda na sociedade brasileira: exalta a

²⁴ Importante explicar que a miscigenação não se deu somente pelo incentivo à entrada de imigrantes, mas também por meio da violência e estupro de mulheres negras e indígenas desde às invasões transatlânticas.

ideia de convivência harmoniosa entre os indivíduos de todas as camadas sociais e grupos étnicos, permitindo às elites dominantes dissimular as desigualdades e impedindo os membros das comunidades não brancas de terem consciência dos sutis mecanismos de exclusão da qual são vítimas na sociedade. Ou seja, encobre os conflitos raciais, possibilitando a todos se reconhecerem como brasileiros e afastando das comunidades subalternas a tomada de consciência de suas características culturais que teriam contribuído para a construção e expressão de uma identidade própria. Essas características são “expropriadas”, “dominadas” e “convertidas” em símbolos nacionais pelas elites dirigentes. (MUNANGA, 2020, p. 83 e 84)

Para Munanga (2020), o dilema do mestiço está na sutileza do racismo que exige determinar quem é negro no Brasil em uma sociedade diversa. O autor aponta como problemática a divisão entre negros e mestiços e alienação no processo identitário de ambos. Isso porque o mestiço ocupa um entrelugar que fere a sua subjetividade e o coloca em um espaço de não pertencimento, já que não se sente confortável para se identificar com determinado grupo.

O que nos parece interessante apontar é que somente com a automeação do mestiço parece não ser suficiente para que ele tenha sua identidade validada. Como explica Oyěwùmí (2021), a bio-lógica é um fator definidor dentro da concepção ocidental. Logo, o corpo mestiço, num determinado espaço, será interpretado, julgado e vítima da discriminação e das desvantagens sociais. É por isso que, a partir desse entendimento, haverá uma espécie de discordância e divisão dentro do próprio movimento negro sobre essa questão. Com as redes sociais, cresceu a discussão sobre quem define e é definido. Gosto de dizer que funciona como o guardião do portão de Wakanda, que chancela quem tem o passaporte validado como negro.

Em julho de 2023, o caso da jornalista e modelo Rafaela Fleuer (2023) repercutiu nas redes sociais ao ser acusada de afroconveniência (também chamaram de *black fishing*) por escurecer a pele. Rafaela é uma mulher negra, mas só se afirmou desta forma depois de passar por um longo e doloroso processo de letramento racial e reconhecimento. Filha de pais negros e nascida em Salvador, na Bahia, Rafaela manipulava fotos, alisava o cabelo e clareava a cor da pele em meio a relacionamentos abusivos e distúrbio da própria imagem. Diante da exposição na internet, gravou um vídeo, visivelmente abalada, para se “justificar”. Esse é um tipo de movimento muito comum em pessoas mestiças ou negras de pele clara: elas têm a necessidade da explicação a todo momento. É importante lembrar que essas pessoas não representam a minoria da

população brasileira. Pelo contrário, são de maior percentual na população autodeclarada no censo do IBGE - 47% dos autodeclarados são pardos.

Como pudemos notar, a miscigenação provocou uma espécie de confusão racial. Os sujeitos não-brancos se sentiram pouco confortáveis para se autoneomarem e, conseqüentemente, se sentiram pertencentes aos grupos existentes ideologicamente na hierarquia racial. Retomando a discussão de Munanga, o autor sugere que o sujeito mestiço se unirá à massa minorizada por entender que “a união faz a força” e que, logo, a sua participação será importante para um levante do grupo. Penso que essa formulação se insere num contexto de pertencimento e identificação. Ou seja, quando passamos nos enxergar no outro, a coletividade nos ajuda a despertar e nos pronunciarmos como sujeitos.

Um debate instigante sobre esse tema foi feito pelo rapper Mano Brown, no podcast *Mano a Mano* (2021), durante a entrevista com a cantora Karol Conka (Karoline dos Santos de Oliveira). Na ocasião, Brown – que se autodeclara pardo – alegou que “o pardo é o filho da escravidão. O escuro não, o escuro é rei. Nós já nascemos escravos. O mulato/pardo nasceu escravo”. A provocação do músico expôs a urgência da reflexão sobre os imbricamentos do racismo, mais especificamente, sobre o colorismo.

Tendo em vista que a formação do Brasil se deu também a partir da violência (estupro) de mulheres negras, a declaração de Brown tem fundamento. A miscigenação é um marco fundante da América Latina. O rapper, por exemplo, é filho de mãe negra e pai branco – e sempre escutou da matriarca que era “mulato”. Para ele, a escravidão introjetou no pardo o sentimento de abandono, de descarte – o filho do padrão rejeitado que não estava apto à servidão e tampouco para a integração na sociedade.

É necessário mencionar que a miscigenação não foi uma característica exclusiva do período colonial²⁵. É evidente que a exploração de corpos deu origem a uma nova conotação à mistura dos povos durante a escravidão, porém, ao longo da história, essas interações sociais aconteciam – principalmente pela condição nômade à adaptação climática e invasões territoriais.

Um caso emblemático sobre esse mesmo assunto foi demonstrado pelo censo do IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística), em 1980. Na autodeclaração da população, cento e trinta e seis cores de pele foram registradas, entre elas bronze, burro-quando-foge e morena cor de canela (MOURA, 2020). Atualmente, o instituto trabalha com cinco categorias: branca, preta, parda, indígena e amarela. No entanto, a categoria parda

²⁵ Nossa intenção não é minimizar a problemática da miscigenação durante o período colonial, mas sim apresentar uma outra perspectiva relevante sobre o tema.

ainda carrega controvérsias e críticas de movimentos sociais e identitários por entender que, nem sempre, dá conta de considerar as pluralidades, incluindo o sujeito mestiço indígena. Gomes (2019) defende que isso provocou nos sujeitos um limbo racial-identitário. Ou, como considerou Isildinha Baptista Nogueira (2021), um cativo psíquico que, com o aval da ciência, justificaria uma “inumanidade”.

O que significa, do ponto de vista da condição subjetiva do negro, o desejo da brancura? Na medida em que o desejo se põe, imaginariamente, como a tentativa de recuperar um momento original mítico, de plenitude, o desejo de brancura supõe, para o negro, a negação da sua condição própria, a negritude – desde a origem. É desse modo que o “desejo do embranquecimento”, afirma, significa o desejo de sua própria morte, do desaparecimento do seu corpo, assim “o sujeito negro, ao repudiar a cor, repudia racialmente o corpo”. (NOGUEIRA, 2021, p.118)

Análises cirúrgicas sobre a sociedade brasileira foram feitas por Lélia Gonzalez em seus escritos, entrevistas, apresentações e militância no Movimento Negro. Nos anos de 1970 e 1980, por exemplo, em articulação com o sociólogo argentino Carlos Hasenbalg (1942-2014), com quem escreveu o livro “Lugar de Negro”, Lélia se dedicou a explicar a divisão racial do trabalho no Brasil, sobretudo, o lugar da mulher negra nas engrenagens do pensamento e das práticas capitalistas (e, logo, racistas):

O privilégio racial é uma característica marte da sociedade brasileira, uma vez que o grupo branco é o grande beneficiário da exploração, especialmente da população negra. E não estamos nos referindo apenas ao capitalismo branco, mas também aos brancos sem propriedade dos meios de produção que recebem seus dividendos do racismo. Quando se trata de competir no preenchimento de posições implicam recompensas materiais ou simbólicas, mesmo que os negros possuam a mesma capacitação, os resultados são sempre favoráveis aos competidores brancos. E isso ocorre em todos os níveis dos diferentes segmentos sociais. O que existe no Brasil, efetivamente, é uma divisão racial do trabalho. Por conseguinte, não é por coincidência que a maioria quase absoluta da população negra brasileira faz parte da massa marginal crescente: desemprego aberto, ocupações “refúgio” em serviços puros, trabalho ocasional, ocupação intermitente e trabalho por temporada etc. Ora, tudo isso implica baixíssimas condições de vida em termos de habitação, saúde, educação etc. (GONZALEZ, 2020, p. 46)

Gonzalez e Hasenbalg (2022, p.55) ainda completam essa síntese ao dizer que “a discriminação racial é um fato marcante na sociedade brasileira, que barra o desenvolvimento da comunidade afro-brasileira, destrói a alma do homem negro e sua

capacidade de realização como ser humano”. Daí se compreende o porquê de Neusa Santos Souza afirmar um “tornar-se negro”:

Ser negro é tomar posse dessa consciência e criar uma nova consciência que reassegure o respeito às diferenças e que reafirme uma dignidade alheia a qualquer nível de exploração. Assim, ser negro não é uma condição dada, a priori. É um vir a ser. Ser negro é tornar-se negro. Tornar-se negro, portanto, ou consumir-se em esforços por cumprir o veredito impossível – desejo do Outro – de vir a ser branco, são as alternativas genéricas que se colocam ao negro brasileiro que responde positivamente ao apelo da ascensão social. (SOUZA, 2021, p.115)

Ainda sobre as contribuições de Lélia, a intelectual é assertiva ao demonstrar que as relações de raça no Brasil se apresentam um triplo aspecto: miscigenação biológica, integração social e assimilação cultural (GONZALEZ, 2020). Isto é, o negro tem o desejo de embranquecer para conseguir acessar e ascender socialmente e, por isso, rechaça a sua própria origem e bagagem cultural. Essa perversidade do racismo Lélia denominou como “neurose cultural brasileira”, uma vez que “o neurótico constrói modos de ocultamento do sintoma porque isso lhe traz benefícios”. (GONZALEZ, 2020, p.84).

Para Gonzalez (2020), o racismo no Brasil, em interlocução com Sigmund Freud e Jacques Lacan, é calcado na omissão. Diferentemente do que aconteceu nos Estados Unidos e África do Sul com o regime de segregação político-institucional do Apartheid (também chamado de racismo aberto), a discriminação no Brasil ainda acontece a partir do não reconhecimento de que ele existe (racismo disfarçado ou por denegação) e, desta forma, continua provocando o genocídio das populações negra e indígena.

Já no caso das sociedades de origem latina, temos o racismo disfarçado ou, como eu o classifico, o racismo por denegação. Aqui, prevalecem as “teorias” da miscigenação, da assimilação e da “democracia racial”. A chamada América Latina, que, na verdade, é muito mais ameríndia e amefricana do que qualquer outra coisa, apresenta-se como o melhor exemplo de racismo por denegação. Sobretudo nos países de colonização luso-espanhola, onde as pouquíssimas exceções (como Nicarágua e o seu *Estatuto de Autonomia de las Regiones de la Costa Atlántica*) confirmam a regra. Por isso mesmo, creio ser importante voltar o nosso olhar para a formação histórica dos países ibéricos. Trata-se de uma reflexão que nos permite compreender como esse tipo específico de racismo pode se desenvolver para se constituir numa forma mais eficaz de alienação dos discriminados do que a anterior (GONZALEZ, 2020, p.130)

Anos mais tarde, em 1986, durante participação em um seminário organizado pela UnB (Universidade de Brasília), Lélia vai dizer que o “famoso contínuo de cor vai mexer profundamente com a identidade do próprio negro na sociedade brasileira” (GONZALEZ, 2020. p.233). E ela tinha razão. A discussão sobre a cor de pele continua e ganhou projeção nas redes sociais, mas a grande sacada vem no que a pesquisadora Alessandra Devulsky (2021) nos alerta: o colorismo como mais uma criação estratégica do branco para organizar os espaços públicos e determinar quem tem o direito ao acesso do capital cultural.

No Brasil, o colorismo estipula o quanto é possível ser negro gozando de alguma segurança. A mestiçagem serve, assim, como *laisser-passer* [sic]. Contudo, um negro de pele clara lido como sujeito autorizado a circular na esfera branca de poder, ao portar um turbante, ao usar dreads no cabelo, pode perder com muita facilidade seu *laisser-passer* [sic]. A sutil linha que divide esses espaços de trânsito social é facilmente rompida, e essa insegurança é apreendida quase que naturalmente na sociedade por negros, especialmente os de pele clara, visto que para aqueles de pele escura a linha separatória é praticamente inamovível (DEVULSKY, 2021, p.43).

O colorismo também foi o objeto central da obra “Marrom e Amarelo”, de Paulo Scott. O romance narra episódios cotidianos dos irmãos Federico e Lourenço, no Rio Grande do Sul. O primeiro é o personagem-narrador caracterizado por ser pardo claro e militante dos movimentos que envolvem as temáticas raciais, enquanto Lourenço é um negro retinto que sofre com as discriminações violentas por ser um preto residente do bairro do Paternon, em Porto Alegre. Em uma das passagens da obra, a diferença – e letramento racial – entre eles se evidencia:

(...) Ele pegou o celular e pediu para eu fazer uma foto. Quando vi que estava com flash ligado, desliguei, tirei a foto. Lourenço pediu para eu fazer outra usando flash. Mudei de ângulo e, sem acionar o flash, tirei mais duas fotos, disse que fotos com flash eram pra amadores, devolvi o celular. Os irmãos, que estavam chegando naquele momento, foram até o caixa comprar umas fichas de cerveja. Lourenço conferiu as fotos e me falou Tu sempre insiste em não usar flash, Derico, Mas tem que usar flash comigo, senão quando tá assim meio escuro eu não apareço direito, Disse aquilo com uma tranquilidade cortante, Balancei a cabeça e mostrei que tinha entendido, No início do show, avisei que ia pegar duas cervejas pra nós, saí da pista, mas não fui até o balcão, fui até o banheiro, entrei num dos boxes das privadas, fechei a porta e chorei, chorei como não chorava há um tempão (...) (SCOTT, 2019, p.65).

O enredo do romance se cruza com a própria experiência do autor. Gaúcho, Scott vem de uma família negra e possui um irmão negro retinto. Também foi militante do Movimento Negro e, devido ao tom de pele claro, foi considerado branco nas esferas sociais. O escritor se autodeclara negro pardo claro – tal qual o personagem Federico.

O colorismo também interpelou os trabalhos da artista visual Denise Camargo. Depois de se questionar sobre a “cor de pele” do lápis de cor do filho, Camargo reuniu fotografias no modo retrato de mães negras (intencionalidade de representação), de diferentes tons de pele, em exposições e instalações, com o intuito de debater o racismo estrutural e evocar novos modelos de realidade através das imagens fotográficas como um conceito expandido.

Tratar negros como mercadoria, durante séculos, plantou raízes profundas em nossa sociedade. O preconceito causou a associação da palavra negro a significados pejorativos. Contextualizar o universo simbólico e imagético da autoidentificação de raça ou cor, utilizada pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), revela o desconhecimento que os próprios negros brasileiros têm de suas origens, em parte pelo apagamento da história e da cultura africanas no imaginário nacional. Apenas em 2003, uma lei obrigou estudos sobre a África já na educação básica (CAMARGO, 2019, p.45)

Em 2018, a cantora Fabiana Cozza foi vítima das artimanhas do colorismo. Filha de pai negro e mãe branca, Cozza foi convidada para representar a sambista Dona Ivone Lara (1921-2018), mas refutou o trabalho após receber críticas sobre não ter legitimidade corporal e ser mestiça (MUNANGA, 2020).

Embora as discussões sobre colorismo tenha ganhado densidade nos últimos anos, até pela criação do próprio termo, ela não é recente. Em 1929, durante o movimento cultural do Harlem Renaissance, a escritora Nella Larsen escreveu a obra *Passing* (traduzido como “Identidade” para o português), na qual narra o reencontro entre as amigas de adolescência Irene Redfield e Clare Kendry. Ambas são negras de pele clara e conseguem se passar por brancas numa sociedade estadunidense segregada. Mas é na diferença em que elas enxergam a negritude que ficção se desenrola.

Clare Kendry é retratada como uma mulher egoísta, fria, exigente e fiel aos próprios desejos. É casada com John Bellew, um homem branco que acredita ter se casado com uma mulher da mesma “linhagem”. Já Irene é dedicada à família, tem dois filhos – Brian Júnior e Theodore – é casada Brian, um médico negro que reclama da profissão e o

sonho de nunca ter conseguido fazer a vida no Brasil. A relação entre essas duas mulheres começa a se intensificar à medida que elas se reencontram em Nova Iorque e mantêm contato por meio de cartas.

Irene Redfield se impressiona com a vida levada por Clare Kendry e, em muitos momentos da narrativa, a condena moralmente por se passar por branca na tentativa de ter uma vida luxuosa e se afastar dos valores que enaltecem sua negritude. E, principalmente, por ela ser casada com um homem branco racista – que não faz nenhuma questão de esconder a sua aversão por negros. A tensão e proximidade das duas personagens se inicia com a insistência de Kendry de se relacionar com família da amiga e frequentar bailes organizados por Irene Redfield para a comunidade negra no Harlem. A partir deste momento, se instaura um conflito interno da personagem de Irene – que demonstra ciúmes e se sente ameaçada com simpatia de Clare, com medo de perder a adoração dos próprios filhos e marido. Em diversos fragmentos, a personagem pensa em “desmascarar” Clare, mas acaba sempre hesitando e não seguindo adiante com o plano – como se houvesse entre elas um pacto racial que no fora anteriormente combinado, ele apenas está ali e, naturalmente, existe.

Alguns críticos apontam a possibilidade de uma relação homoafetiva entre Irene Redfield e Clare Kendry. Mas isso não é possível afirmar de forma contundente devido ao estilo de escrita adotado por Nella Larsen, no qual muitos detalhes – propositalmente – permanecem nas entrelinhas com a intenção de causar essa interpretação dúbia. O desfecho da obra, que é a morte de Kendry, é uma das estratégias da autora. Noventa e dois anos depois do lançamento do livro, *Passing* foi adaptado como filme pela diretora e atriz Rebecca Hall e está disponível na plataforma de streaming Netflix.

A vontade de se passar por branco também é uma questão levantada por Munanga. Ele enxerga tal atitude como um retrocesso para a identidade coletiva:

A maior parte das populações afro-brasileiras vive hoje nessa zona vaga e flutuante. O sonho de realizar um dia o “passing” que neles habita enfraquece o sentimento de solidariedade com os negros indisfarçáveis. Estes, por sua vez, interiorizam os preconceitos negativos contra eles forjados e projetam sua salvação na assimilação dos valores culturais do mundo branco dominante. Daí a alienação que dificulta a formação do sentimento de solidariedade necessário em qualquer processo de identificação e de identidade coletivas. Tanto mulatos quanto os chamados negros “puros” caíram na armadilha de um branqueamento ao qual não terão todos acesso, abrindo mão da formação de sua identidade de “excluídos” (MUNANGA, 2021, p.89)

Diante do contexto abordado neste capítulo, estamos inclinados a concordar com Lélia Gonzalez (2020) que a melhor forma de resistência é a nossa força cultural. Por isso, vamos reivindicar na categoria político-cultural de Amefricanidade novas possibilidades de nos constituir.

4. AMEFRICANIDADE: A FUNDAÇÃO DE UMA NOVA (RE)ONTOLOGIA

4.1 A CATEGORIA POLÍTICO-CULTURAL DE AMEFRICANIDADE

No dia 19 de outubro de 2019, durante uma conferência em São Paulo, a estadunidense Angela Davis falou para um público de cerca de mil pessoas, no auditório do Sesc Pinheiros. Eu estava ali entre as que ouviam atentamente o discurso da mulher a qual eu já tinha lido todas as obras traduzidas, incluindo “Uma autobiografia”, que havia sido lançado seis meses antes do evento organizado pela editora Boitempo. Gosto dos escritos da intelectual, do seu pensamento sobre abolicionismo prisional, mas me incomodava bastante o fato de outros colegas pesquisadores tentarem encaixar o pensamento de Davis à realidade brasileira como se ele fosse dar conta dos nossos problemas por aqui. Por sorte, esse desconforto também era compartilhado pela filósofa e a instigou a fazer uma provocação importante durante a explanação:

Mas, sempre me senti incomodada, porque sinto como se fosse eu quem devesse representar o feminismo negro. E por que vocês, aqui do Brasil, precisam procurar essa inspiração nos Estados Unidos da América? Eu não compreendo. Eu acho que aprendi mais com Lélia Gonzalez do que vocês jamais aprenderão comigo. Ela estava escrevendo sobre interseccionalidade antes mesmo de o termo existir. E ela nos convocou para desenvolver novas identidades, novas identidades políticas. Eu gosto dos termos que ela usa: ameríndio e amefricano. São termos amplos que são inclusivos sem serem assimilatórios. Mas, eu gostaria de dizer eu que sempre preciso dizer que me sinto muito incomodada. Porque parece que nós, dos Estados Unidos, deveríamos estar aprendendo com essa tradição realmente vibrante do feminismo negro brasileiro. E, como eu disse anteriormente, principalmente dado o impacto do candomblé e das maneiras em que a liderança feminina tem sido cultivada e encorajada (BOITEMPO, 2019, online)²⁶.

Davis nos fez olhar, de uma maneira crítica, para o nosso complexo de vira-lata para que pudéssemos reconhecer o valor das nossas produções intelectuais. E, inevitavelmente, antes mesmo de o evento terminar, aceitei aquele poderoso convite de ler Lélia Gonzalez. Meu conhecimento sobre ela se limitava aos poucos artigos abordados nas aulas de especialização na USP (Universidade de São Paulo), e era preciso mais. Eu precisava conhecer a trajetória e o pensamento da amefricana Lélia Gonzalez.

²⁶ Fala de Angela Davis durante conferência realizada no Sesc Pinheiros, em outubro de 2019, e disponível na TV Boitempo em: < <https://www.youtube.com/watch?v=7Lff8ScaF1Y>>

Debrucei-me nos textos dela enquanto tentava responder quem eu era, qual era a minha origem, como eu me automeava... Não à toa, muitas das palavras que ali constavam me atravessavam de maneira profunda. Muitas vezes, eu sentia como se Lélia estivesse conversando comigo, batendo um papo com a crioula – como ela costumava dizer. Eu era capaz até mesmo de sentir a presença dela – imaginando a voz e o sorriso que eu só pude conhecer pelos arquivos do Cultne TV. Tamanha era (e ainda é) minha identificação com o pensamento dela.

Filha de Dona Urcinda Seraphina de Almeida e Acácio Joaquim de Almeida, Lélia de Almeida nasceu na cidade de Belo Horizonte, em 1935. Com apenas oito anos, mudou-se com a família para o Rio de Janeiro após o irmão, Jayme de Almeida, ser contratado para jogar no Flamengo. No Rio, concluiu o Ensino Médio no Colégio Pedro II e graduou-se no curso de História e Geografia. Depois, em 1962, também se formou bacharel em Filosofia pela Universidade Estadual da Guanabara, atual UERJ. Tornou-se professora universitária na Gama Filho.

Em 1964, Lélia se casou com o espanhol Luiz Carlos Gonzalez, amigo da faculdade de filosofia, mas a família dele não a aceitava por ser negra. Um ano depois, ele cometeu suicídio, e Lélia se refugiou em Barbacena (MG). Mesmo tendo se casado novamente em 1968 com o engenheiro Vicente Marota - de quem se divorciou em 1976 -, Lélia adotou o sobrenome do primeiro em homenagem ao companheiro. Ainda nos anos de 1970, ela iniciou o mestrado em Comunicação na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e participou ativamente de projetos culturais na cidade.

Em 1981, filiou-se ao PT (Partido dos Trabalhadores) e, já no ano seguinte, se candidatou ao cargo de Deputada Federal. Foi eleita como a primeira suplente. No mesmo ano, publicou a obra "Lugar de Negro", em parceria com o sociólogo argentino Carlos Hasenbalg. No dia 10 de julho de 1994, na cidade do Rio de Janeiro, ela retornou ao Orun – plano espiritual em iorubá.

Embora as produções de Lélia sobre sociedade, capitalismo e racismo – bem como a divisão racial do trabalho e o lugar da mulher negra – sejam as mais analisadas no ativismo e nas pesquisas, me interessei particularmente pela virada multidisciplinar que a intelectual forjou, a partir dos anos de 1980, quando começou a traduzir o senegalês Cheikh Anta Diop e se aproximou da teoria da Afrocentricidade, desenvolvida pelo filósofo estadunidense Molefi Kete Asante. Foi neste momento que ela fez interlocuções que passaram pelas áreas da sociologia, filosofia e psicanálise e desenvolveu a categoria político-cultural de Amefricanidade – uma formulação capaz de considerar os sujeitos a

partir da sua pluralidade, cultura e origem. Então, por que não pensá-la como uma oportunidade para a fundação de uma nova ontologia? Uma ontologia que insurja o estado de Maafa? Essas hipóteses foram primordiais para sulear²⁷ esta pesquisa.

A Amefricanidade surgiu após participações de Lélia Gonzalez em congressos e em diálogo com Magno Machado Dias e Betty Milan, psicanalistas brasileiros e seguidores de Freud e Lacan. Ambos afirmavam a existência de uma América Africana na América Latina por meio de uma análise da cultura brasileira - constituída pelo batuque, Carnaval e oralidade.

M.D. Magno tem um texto que impressionou a gente exatamente porque ele discute isso. Duvida da latinidade brasileira afirmando que esse barato chamado Brasil nada mais é do que uma América Africana, ou seja, uma Améfrica Latina. Pra quem saca de crioulo, o texto aponta para uma mina de ouro que a boçalidade europeizante faz tudo para esconder, para tirar de cena. (GONZALEZ, 2020, p.88).

Apesar de reconhecer as particularidades no período colonial nas Américas, Lélia apresentou o conceito de Amefricanidade com a intenção de oferecer elementos para a construção de uma identidade étnica dos povos deste território, considerando suas dinâmicas culturais e táticas de resistência para sobreviver à dominação colonial e sufocamento imposto pelo sistema de opressão operado pela branquitude. E o diferencial, a pensadora devolveu aos sujeitos mestiços - indígenas e afrodescendentes - a humanidade esfacelada pela lógica do embranquecimento.

Exatamente porque ela nos permite ultrapassar limitações de caráter territorial, linguístico e ideológico, abrindo novas perspectivas para melhor entendimento dessa parte do mundo onde ela se manifesta: a América como um todo (austral, central, insular e setentrional). Para além de seu caráter geográfico, ela designa todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (resistência, acomodação, reinterpretação, criação de novas formas) referenciada em modelos africanos e que remete à construção de toda uma identidade étnica. Desnecessário dizer que essa categoria está intimamente relacionada àquelas de *pan-africanismo*, *négritude*, *blackness*, *afrocentrity* etc. Seu valor metodológico, a nosso ver, está no fato de resgatar uma unidade específica, historicamente, forjada no interior de diferentes sociedades que formaram uma determinada parte do mundo. Em consequência, o termo *amefricanas/amefricanos* nomeia a descendência não só dos africanos “gentilmente” trazidos pelo tráfico negreiro como daqueles chegado à América antes de seu “descobrimento” por Cristóvão Colombo. A presença amefricana

²⁷ Contraposição ao termo “nortear”. Intenção de realizar uma nova leitura do mundo a partir da ótica do Sul, contrapondo a lógica dominante eurocêntrica. Esse termo também foi utilizado por Paulo Freire em sua obra “Pedagogia do Oprimido”.

constitui marca indelével na elaboração do perfil do chamado Novo Mundo, apesar da denegação racista que habilmente se desloca, manifestando-se em diferentes níveis (político-ideológico-socioeconômico e psicocultural) (GONZALEZ, 2020, p.151-152).

De acordo com Lia Vainer Schucman (2020), podemos compreender a branquitude como sendo:

“(...) uma posição em que sujeitos que a ocupam foram sistematicamente privilegiados no que diz respeito ao acesso a recursos materiais e simbólicos gerados inicialmente pelo colonialismo e imperialismo, e que se mantém e são preservados na contemporaneidade. Portanto, para se entender a branquitude é importante entender de que forma se constroem as estruturas de poder concretas que as desigualdades raciais se ancoram (SHUCMAN, 2020, p.61).

Um outro enfoque sagaz apontado por Lélia diz respeito à linguagem. Ao analisar etimologicamente algumas palavras do vocabulário da língua portuguesa, mais especificamente do Brasil, constatou que muitas delas possuem origem africana, como por exemplo, a palavra bunda, do quimbundo (mbunda). Para ela, essa era uma prova incontestável da africanização no português falado no país, o qual ela chamou de “pretuguês”. Não à toa, desafiou a linguagem acadêmica com o uso expressões populares e deboche crítico afinado.

Outro aspecto interessante nas análises de Gonzalez é a utilização da terminologia “ladina” ao invés de “latina” para se referir à América Latina e/ou América Ladina. A autora entende que há uma inexistência da latinidade nos povos da América e que, portanto, a troca de consoantes seria a mais adequada para enfatizar a origem e descendência africana desta região do continente. Na língua espanhola, durante o período colonial, essa expressão já era utilizada para se referir aos negros nascidos em África e adaptados ao lugar e ao idioma após o sequestro. Assim, reconhecer a existência dessa Amefricanidade é criar consciência sobre a experiência e mecanismos de resistências que os africanos desenvolveram nas Américas, sem nunca abandonar os laços com a sua terra, seja através das manifestações culturais, revoltas, quilombos ou cimarrones.(CHABATURA, 2023, p. 6)

A professora doutora Thula Pires, da PUC-Rio, inclusive, tem uma proposta que vejo sempre com bastante entusiasmo: o emprego do pretuguês na prática dos jargões jurídicos e na noção dos Direitos Humanos. Doutora em Direito Constitucional e Teoria do

Estado, Pires defende é possível descolonizar o Direito por meio de uma perspectiva afrocentrada e baseada na experiência brasileira com o intuito de romper a linguagem imperialista e estabelecer novos acordos que respeitem a nossa humanidade. É essa adaptabilidade que Lélia nos desafia.

É interessante destacar que, outrora, Lélia se viu vítima da neurose cultural brasileira. Assim como todos os sujeitos que são interpelados pelo racismo, ela internalizou o discurso hegemônico branco e tentava reproduzir um padrão estético alisando os cabelos crespos ou utilizando perucas para se sentir aceita nos espaços de intelectualidade em que transitava – ela era professora universitária no Rio de Janeiro e, muitas vezes, se “vestia como uma lady”. A Amefricanidade se apresentou à Lélia em meio à desfragmentação de sua própria identidade racial. Existia um propósito no abandono da Lélia de Almeida para o “nascimento” de Lélia Gonzalez, em 1972, aos 37 anos (RATTS; RIOS, 2010). Um propósito que caminhou lado a lado com o ativismo do Movimento Negro e o encantamento dos Orixás para atingir a tal da consciência efetiva.

Justamente porque, enquanto descendentes de africanos, a herança africana sempre foi a grande fonte de revivificadora de nossas forças. Por tudo isso, enquanto amefricanos, temos nossas contribuições específicas para o mundo pan-africano. Assumindo nossa amefricanidade, podemos ultrapassar uma visão idealizada, imaginária ou mitificada da África e, ao mesmo tempo, voltar o nosso olhar para a realidade em que vivem todos os amefricanos do continente. (GONZALEZ, 2020, p. 136)

Angela Davis tinha razão. Precisamos ler Lélia Gonzalez. Mesmo no pouco tempo em que esteve por aqui²⁸, deixou contribuições grandiosas para pudéssemos nos nutrir na atualidade.

4.2 EU SOU PORQUE NÓS SOMOS: O EXISTIR A PARTIR DA COLETIVIDADE RUMO À UMA NOVA ONTOLOGIA

Agora que temos na Amefricanidade a possibilidade de remissão da nossa humanidade, o nosso desafio é pensar paradigmas de existência que incluam outras configurações de família, relacionamentos e vivências para além do que está (im)posto pela lógica ocidental. A fundação de uma nova ontologia passa, inevitavelmente, pela necessidade de assumirmos o lugar autoria de nossas próprias narrativas. Narrar também

²⁸ Lélia, aos 59, foi vítima de infarto do miocárdio e fez a sua passagem ao Orun.

é uma condição ontológica e nos dá a possibilidade de nos reconhecermos como humanos.

Erguer a nossa voz é uma ferramenta poderosa contra o discurso universal, que está vinculado à lógica de dominação com o intuito de apagar os outros saberes (epistemicídio). A escritora nigeriana Chimamanda Adichie (2009), em um famoso vídeo do TED Talks, aborda o perigo da história única para o desenvolvimento da nossa identidade, uma vez que só nos é contada uma face da história. O nosso desafio, portanto, é ultrapassar os limites das dualidades e generalidades que os sujeitos não-brancos foram inseridos desde o processo de colonização das Américas. A história narrada somente pelo viés do dominador já não se sustenta – ela é insuficiente para dar conta da nossa complexidade como indivíduo que interage e é, constantemente, influenciado pelas dinâmicas culturais, sociais e políticas.

A nossa realidade em diáspora africana exige que reivindicemos uma noção de humanidade que leve em consideração todos os elementos que nos constituem. Ou, como nos assinalava Lélia Gonzalez, em 1980, uma narrativa contra o sistema ideológico de dominação que nos infantiliza e valoriza o nosso silêncio para manter de superioridade empregada à dinâmica entre dominador e dominado:

Vale lembrar aqui duas categorias do pensamento lacaniano que ajudam a nossa reflexão. Intimamente articuladas, as categorias de infans e de sujeito suposto saber nos levam à questão da alienação. A primeira designa aquele que não é sujeito de seu próprio discurso, na medida em que é falado pelos outros. O conceito de infans é constituído a partir da análise da formação psíquica da criança, que, quando falada por adultos na terceira pessoa, é, conseqüentemente, excluída, ignorada, ausente, apesar de sua presença. Esse discurso é então reproduzido e ela fala de si mesma na terceira pessoa (até o momento em que aprende a mudar pronomes pessoais). Do mesmo modo, nós, mulheres não brancas, somos convocadas, definidas e classificadas por um sistema ideológico de dominação que nos infantiliza. Ao nos impor um lugar inferior dentro de sua hierarquia (sustentado por nossas condições biológicas de sexo e raça), suprime nossa humanidade precisamente porque nos nega o direito de ser sujeito não apenas do nosso próprio discurso, mas de nossa própria história. Não será necessário dizer que, com todas essas características, estamos nos referindo ao sistema patriarcal-racista. (Gonzalez, 2020, p. 141)

Ainda sobre o valor do discurso, a escritora Conceição Evaristo destaca as nossas “escrivências”, conceitualização que utilizo como recurso metodológico neste trabalho, que têm como imagem símbolo a Mulher Preta – forçada ao trabalho da casa-grande e mãe de leite:

Foi nesse gesto perene de resgate dessa imagem, que subjaz

no fundo de minha memória e história, que encontrei a força motriz para conceber, pensar, falar e desejar e ampliar a semântica do termo. Escrivivência, sua concepção inicial, se realiza como um ato de escrita de mulheres negras, como uma ação que pretende borrar, desfazer uma imagem do passado, em que o corpo-voz de mulheres negras escravizadas tinha sua potência de emissão também sob o controle dos escravocratas, homens, mulheres e até crianças. E se ontem nem a voz pertencia às mulheres escravizadas, hoje a letra, a escrita, nos pertencem também. Pertencem, pois nos apropriamos desses signos gráficos, do valor da escrita, sem esquecer a pujança da oralidade de nossas e de nossos ancestrais. Potência de voz, de criação, de engenhosidade que a casa-grande soube escravizar para o deleite de seus filhos. E se a voz de nossas ancestrais tinha rumos e funções demarcadas pela casa-grande, a nossa escrita não. Por isso, afirmo: “a nossa escrevivência não é para adormecer os da casa-grande e, sim acordá-los de seus sonos injustos”. (EVARISTO, 2020, p. 30)

A insistência em recuperar a narrativa está na urgência de compreendermos a linguagem como algo inerente à nossa existência. Se não formos suficientemente capazes de simbolizar o nosso pensamento, não teremos como mudar a concepção de sujeito dentro do sistema de crenças vigente. E esse movimento não é algo que se faz sozinho. É preciso reconhecer que é na coletividade que vamos conseguir transcender a crise do sujeito amefricano e fazer as pazes com a nossa potencialidade.

A categoria político-cultural de Amefricanidade traz em sua contextualização elementos dessa troca coletiva. Podemos pensar como o pretuguês, por exemplo, possibilitou a troca discursiva entre indivíduos que não falavam a língua do colonizador, mas que, ainda assim, conseguiram encontrar estratégias para se comunicar – incrementando à língua portuguesa elementos, expressões e palavras de origem africana. Temos também o exemplo da oralidade como recurso comunitário de aprendizagem – onde a figura da pessoa mais velha é respeitada pela experiência de vida. E, por fim, o batuque como a dimensão da roda (início-meio-início), resistência e devir do sujeito oprimido.

Bebendo da fonte da cosmogonia kemetyu, podemos relacionar este processo com a representação de Maat como princípio ordenador cósmico. Isto é, a formação de humanidade que esteja ancorada na razão, emoção e sentidos; tendo o feminino como centro e equilíbrio. Ou ainda na noção que pode ser encontrada no Ubuntu – como esse ordenamento de equilíbrio social e o sujeito.

A máxima zulu e xhosa, umuntu ngumuntu ngabantu (uma pessoa é uma pessoa através de outras pessoas) indica que um ser humano só se realiza quando humaniza outros seres humanos. A desumanização de outros seres humanos é um

impedimento para o autoconhecimento e a capacidade de desfrutar de todas as nossas potencialidades humanas. O que significa que uma pessoa precisa estar inserida numa comunidade, trabalhando em prol de si e de outras pessoas. (NOGUERA, 2012, p. 148).

E não se trata de utopia. Convém afirmar que já tivemos e ainda temos experiências concretas fundadas na coletividade. Os movimentos de exaltação da negritude, como a manifestação cultural *Black is Beautiful* e o movimento nacionalista Pan-Africano, e o movimento Black Money são alguns desses exemplos. A configuração das favelas também pode ser lida como uma organização social e ideológica – uma espécie de continuidade dos quilombos, como defendeu Maria Beatriz Nascimento.

O quilombo do Rio de Janeiro é uma favela, uma manifestação de dança negra – o Black-Rio -, um trem da Central, uma nova escola do subúrbio. Estando o negro com outro negro já é um quilombo. Num sentido mais amplo é o seguinte: esteja o negro com o negro americano, esteja com Pelé, ou consigo mesmo e esteja com o branco se ele não for o opressor (...). Na subida do quilombo o povo se diverte, o samba de boteco em boteco torna a vida menos cruel. Ali pode-se pensar como homem livre, pode-se plantar porque a terra dá o alimento e principalmente os vegetais do candomblé. Você tem acesso às coisas fundamentais quase sem nenhum esforço. O carnaval é a expressão musical dessa vida comunitária que desceu do morro. Infelizmente ao longo da história houve várias tentativas de destruírem essas manifestações. Como no Estado Novo aquela lei do Getúlio Vargas que obriga escolas produzir somente temas-enredos relacionados com os fatos históricos oficiais. O Estado Novo proibiu que o negro dançasse a capoeira e que usasse a frigideira como instrumento porque ele sabia que o cabo daquela frigideira era uma ponta de punhal nos asfaltos da cidade. Mas o dominador, às vezes, é meio ingênuo. Quer destruir e por isso erra. Foi incapaz de prever que o povo fosse se apropriar da história e reproduzir sua crítica através do samba. O povo soube criar poesias belíssimas, apesar desses textos terríveis da história oficial. E o carnaval continua lindo. E continua (NASCIMENTO, 2018, p. 190-191).

Neste sentido, podemos articular a concepção de quilombo à proposta de Amefricanidade, de Lélia. Para além da sua utilidade como lugar de fuga, os quilombos se apresentavam como o local de resgate à origem, cultura e herança africana. Eram nestes espaços, segundo Nascimento (2021), que eram tecidos o encontro, desenvolvimento e fortalecimento dos laços sociais e econômicos, uma vez que havia contribuições desses sujeitos na agricultura.

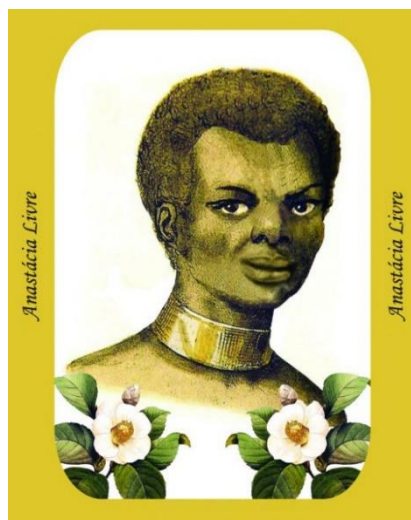
Podemos ver, portanto, que, estabelecido num espaço geográfico, presumivelmente nas matas, o quilombo começa a

organizar sua estrutura social interna, autônoma e articulada com o mundo externo. Entre um ataque e outro da repressão oficial, ele se mantém ora retroagindo, ora se reproduzindo. Esse momento, chamaremos de *paz quilombola*, pelo caráter produtivo que o quilombo assume como núcleo de homens livres, embora potencialmente passíveis de escravidão (NASCIMENTO, 2021, p. 133).

Fundamental dizer que a representação do quilombo, tal qual a Amefricanidade, é “um instrumento vigoroso no processo de reconhecimento da identidade negra brasileira para uma maior autoafirmação étnica e nacional” (NASCIMENTO, 2021, p.167). Portanto, podemos pensar que, como contemporâneas e também amigas, Beatriz e Lélia estavam em constante troca e preocupadas em superar as sequelas que o racismo nos provocou, reivindicando assim uma nova localização de existência – seja pela noção de pertencimento (território), de origem (história) ou ontológica (humanidade). Não à toa, em dado momento de sua trajetória, Nascimento também vai recorrer à psicanálise para questionar a necessidade de um herói nacional como se transformou Zumbi dos Palmares.

Parece óbvio frisar, mas o esforço de ambas era para que não mais as nossas referências e histórias fossem lançadas a partir da ótica do dominador e para que pudéssemos assumir, enfim, o protagonismo de nossas andanças. O caminhar coletivo, desde os tempos mais antigos, garantiu a nossa perseverança e permanência. E as nossas estratégias, tal qual a aglutinação dos quilombos, para (re)existir seguem vivas.

FIGURA 12 – REPRESENTAÇÃO DA OBRA DE ANASTÁCIA LIVRE



FONTE: Yhuri Cruz, 2019

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa se dedicou a apresentar a categoria político-cultural de Amefricanidade, de Lélia Gonzalez, como uma perspectiva efetiva para a recuperação ontológica do sujeito no território de América Latina. Como foi demonstrado nas páginas anteriores, o colonialismo modificou a nossa forma de ser e estar no mundo e, como afirma Sueli Carneiro, o racismo causou a incompletude humana do Ser. Logo, enxergamos na formulação de Gonzalez a possibilidade de reconstrução, reconstrução de nossa história.

A doutora Aza Njeri é assertiva ao considerar que as diásporas áfricas foram fundadas na Maafa e que, portanto, essa desumanização é uma dívida irreparável. No entanto, neste estudo, estou mais interessada em saber o que fazemos com essa informação, como conseguimos sair adiante conscientes que houve um projeto muito bem executado. Fundamental dizer que o tornar-se só é possível quando conseguimos acessar as nossas próprias histórias. Devemos questionar o que é universal e que continua promovendo como ideal um modelo binário, dicotômico e cartesiano. Entenderemos nossa dimensão de sujeito quando conhecermos as nossas origens e estabelecemos uma conexão com a nossa ancestralidade. Para nós, não é possível ignorar o corpo, o movimento, a ginga diante do batuque; o poder da mandinga; ou aquele pressentimento que enche o peito e nos arrepia. O nosso modo de vida exige que sejamos fiéis aos sentidos que nos constitui em nossa complexidade. Utilizemos a Amefricanidade como antídoto.

Certa vez, em uma aula com a escritora Ryane Leão, ela disse que a cura é como lama - suja, difícil de ultrapassar e que começa na indecisão. E ela tem razão. Quando apresentei o projeto desta pesquisa, achava que estava pronta para ela. Mas, na prática, foi diferente. A escrita se tornou tensa, truncada...As palavras, formulação do pensamento têm o seu próprio tempo, e eu só fui decifrar isso na reta final do processo.

Os autores aqui utilizados foram importantes para completar o pensamento que Lélia desenvolve. Por isso, busquei articular as minhas ideias com correntes da psicanálise para compreender de que forma a miscigenação atravessa os sujeitos que também são corpos-sociais, corpos-documentos. Priorizei, sobretudo, apresentar essas teorizações com o intuito de ampliar a discussão do sentimento de não pertencimento que acomete (e adoce) os sujeitos considerados pardos em território brasileiro.

Entendo a escrita desta pesquisa também como um processo de cura. A minha cura. A minha afirmação como mulher amefricana do Brasil. Encontrei na teorização de Lélia uma abordagem para me reconhecer e nomear. E como ainda diz Ryane, a cura

nos desvenda, e eu me desnudei. Eu me descobri no escrever de cada linha deste trabalho, que segue em movimento e não tem a pretensão de ser a nova descoberta das ciências sociais. Pelo contrário, reconheço que esta ideia não traz nenhuma novidade. Maria Beatriz Nascimento, Abdias Nascimento, Clovis Moura e tantos outros intelectuais já havia se dedicado ao “problema do negro brasileiro”. A diferença é que agora os escritos de Lélia podem nos trazer uma nova perspectiva de existência que nunca nos foi mostrado como opção.

Na Amefricanidade, nos livramos do sentimento de inexistência que nos foi introjetado e reconhecemos histórias em comum neste território para libertar a nossa humanidade que foi reduzida. Amefricanidade é o convite para a mudança, para um dançar em roda, na qual possamos assumir a nossa multiplicidade. Precisamos dismantelar a noção de sujeito que está atrelada a um único modelo de cultura, questionar as ideias que se colocam como absolutas e romper com a construção simplista de mundo.

Aqui, busquei mostrar a pluralidade pela qual se constituiu a América Ladina antes da invasão deste território – refiro-me a confluência entre povos nativos e africanos antes mesmo da Modernidade – para que possamos ultrapassar os limites estabelecidos pela lógica racionalista. A intenção é que sejamos capazes de reconhecer os sintomas do nosso *banzo* para, assim, avançarmos à fundação de novos modos de experienciar a vida. Segundo o professor e doutor Renato Noguera, o coração tem a função de restituição, ou seja, de recuperar a nossa humanidade. A nossa maior afronta e ato de subversão está em firmarmos o cor(ação) em nossas atitudes.

Neste sentido, o pensamento de Lélia Gonzalez se mostrou bastante oportuno por ter como ponto de partida o reconhecimento da nossa pluralidade racial. Isto é, assume que existiu (e ainda existe) uma interação entre sujeitos de diferentes origens, culturas e cores para devolver a humanidade de indivíduos, como eu, que se sentem em um entrelugar por serem frutos de relações interracialis. A miscigenação, apesar de sua constituição violenta de branqueamento e estupro, é um dos pilares fundantes da América Ladina – e ao detectarmos essa mazela histórica conseguimos ultrapassá-la para nos autonomarmos: negros, pretos, indígenas, pindorâmicos, amefricanos... Seguimos aprendendo com o gingado do malandro a desviar das ciladas ocidentocêntricas que nos adoece para o devir do gozo da vida.

Que sejamos o orgulho de nossos ancestrais. Dwá, Axé!

REFERÊNCIAS

ADEOFFE, Leke. Identidade pessoal na metafísica africana. Tradução para uso didático de: ADEOFFE, Leke. Personal Identity in African Metaphysics. In: BROWN, Lee (ed.) **African Philosophy**. New and Traditional Perspectives. New York: Oxford UP, 2004, p. 69-86, de Benilson Souza Nunes.

ANI, Marimba. Introdução. In: FU KI.AU, K. Kia Bunseki; LUKONDO-WAMBA, A. M. **Kindezi: a arte de cuidar de crianças**. Trad. Mo Maiê, 2017.

ARAÚJO, Emanuel. **Escrito para a eternidade: a literatura no Egito faraônico**. Brasília: Editora UNB, 2000.

ASAAD, Tarek. Sleep in Ancient Egypt. In: **Sleep Medicine**, Chokroverty, S., Billiard, M. (org). Springer, New York, 2015, p. 13-19.

ASANTE, Molefi Kete. **A Ideia da Alma no Antigo Egito**. Disponível em: <<https://www.ativismonegro.com//a-ideia-da-alma-no-antigo-egito/>>. Acesso em 10.out.2020

ASANTE, Molefi Kete. Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo: Selo Negro, 2009.

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

BÂ, Amadou Hampaté. A tradição viva. In: **História da África I: metodologia e pré-história da África**. Brasília, DF; Unesco, 2010.

BENTO, Maria Aparecida Silva. Branqueamento e Branquitude no Brasil. In: **Psicologia social do racismo – estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil / Iray Carone**, Maria Aparecida Silva Bento (Organizadoras) Petrópolis, RJ: Vozes, 2002, p.25-58.

BETHENCOURT, Francisco. **Racismos: Das Cruzadas ao século XX**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

BOITEMPO. **Angela Davis: a liberdade é uma luta constante**. Youtube, 20.out.2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=7Lff8ScaF1Y>

CAMARGO, Denise. **De cor da pele**. São Paulo: Pólen, 2019.

CHABATURA, Gabriela. María Esperanza Barrios: a voz insurgente da mulher negra no jornalismo uruguaio (1912-1917). In: **Encuentros Uruguayos**. [en línea]; Montevideo, v.16, 2023, p. 1-25. Disponível em: <https://www.colibri.udelar.edu.uy/jspui/bitstream/20.500.12008/38587/1/1945-Texto%20del%20art%c3%adculo-7295-1-10-20230704.pdf>

CHIMAMANDA, Adichie: o perigo de uma única história. [S. l.:s. n.], 2009. 1 vídeo (19 min). Publicado pelo **Canal Ted**. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=D9Ihs241zeg&t=15s>. Acesso em: 3. ago. 2023.

COLL, Magdalena. **El habla de los esclavos africanos y sus descendientes en Montevideo en los siglos XVIII y XIX**: representación y realidad. Montevideo, Ediciones de la Banda Oriental, 2010.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. Relatório Violência Contra os Povos Indígenas no Brasil: dados de 2020. Brasília, 2021.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. In: **Ch'ixinakax utxiwa**: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Buenos Aires, Argentina: Tinta Limón, 2010. p. 53-76.

DEVULSKY, Alessandra. **Colorismo**. São Paulo: Jandaíra, 2021.

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

DUARTE, Valter. Auto-conhecimento em Kemet: origem das universidades. In: **Problemata**: International Journal of Philosophy. Paraíba, Brasil. GP Hermes, v. 10, 2019. p. 243-257

DUSSEL, Enrique. Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad. In: **Tabula Rasa**. Bogotá, Colômbia, n. 9, 2008. p. 153-197.

FLEUR, Rafaela. **Sobre os últimos dias, e todos os anos antes deles**. São Paulo, 31 jul.2023. Instagram: @rafaelafleur. Disponível em: <https://www.instagram.com/reel/CvYcHDJAlqJ/>. Acesso em 01.ago.2023

GOMES, Lauro Felipe Eusébio. Ser Pardo: o limbo identitário-racial brasileiro e a reivindicação da identidade. **Cadernos de Gênero e Diversidade**, [S. l.], v. 5, n. 1, p. 66–78, 2019. DOI: 10.9771/cgd.v5i1.31930. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/cadgendiv/article/view/31930>. Acesso em: 27 ago. 2023.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro latino americano**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GONZALEZ, Lélia; HASENBALG, Carlos. **Lugar de Negro**. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

HOOKS, bell. **Ensinando a transgredir**: a educação como prática da liberdade. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2017.

HOOKS, bell. **Ensinando pensamento crítico**: sabedoria prática. São Paulo: Elefante, 2020.

HOOKS, bell. **Escrever além da raça**: teoria e prática. São Paulo: Elefante, 2022.

HOOKS, bell. **Pertencimento**: uma cultura do lugar. São Paulo: Elefante, 2022b.

IGNACIO, João Paulo; RIBEIRO, Katiúscia. **A balança e o julgamento pauta na justiça**. Rio de Janeiro, 2020. 13 f. (Texto digitado).

IGNACIO, João Paulo. **O processo de subjetivação do ser africano e a filosofia moderno**: a subjetividade como dispositivo político na construção do ser negro. Timburi: Editora Cia do eBook, 2020. Edição Kindle.

IMHOTEP, David. **Special Report**: Columbus and the Africans Who Preceded Him. California, United States: Shock Publishing Group, 2017.

JACKSON, John Glover. **Etiópia e a origem da civilização**. São Paulo: Editora Ananse, 2020.

JECUPÊ, Kaká Werá. **A terra dos mil povos**. São Paulo: Petrópolis, 2020.

KRENAK, Aílton. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020a.

KRENAK, Aílton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KRENAK, Aílton. **O amanhã não está à venda**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020b.

LARSEN, Nella. **Identidade**. São Paulo: Harper Collins, 2020.

LOPES, Nei; MACEDO, José Rivair. **Dicionário de história da África**: séculos VII a XVI. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

LOPES, Nei; MACEDO, José Rivair. **Dicionário de história da África**: séculos XVI a XIX. Belo Horizonte: Autêntica, 2022.

MACEDO, José Rivair. **História da África**. São Paulo: Editora Contexto, 2020.

MANO A MANO. Entrevistada: Karoline dos Santos de Oliveira. Entrevistadores: Pedro Paulo Soares Pereira e Semayat Oliveira. [S.l.]: **Spotify**, 26.ago.2021. Podcast.

Disponível em:

<https://open.spotify.com/episode/27XkW9BQhnlKEYRvrXLoF8?si=f1xyuwycQVOE5Owwf2_nTA>. Acesso 27.ago.2023

MOURA, Clóvis. **Sociologia do negro brasileiro**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2020.

MUNANGA, Kabengele. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. **Programa de educação sobre o negro na sociedade brasileira**.

Tradução. Niterói: EDUFF, 2004. Disponível em:

biblio.fflch.usp.br/Munanga_K_UmaAbordagemConceitualDasNocoosDeRacaRacismoIdeidadeEEtnia.pdf. Acesso em: 13 ago. 2023.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil**: identidade nacional versus identidade negra. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

NASCIMENTO, Beatriz. **Uma história feita por mãos negras**: relações raciais, quilombos e movimentos. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

NASCIMENTO, Maria Beatriz. **Quilombola e Intelectual**: possibilidade nos dias da destruição. São Paulo: Editora Filhos da África, 2018.

NOGUEIRA, Isildinha Baptista. **A cor do inconsciente**: significações do corpo negro. São Paulo: Editora Perspectiva, 2021.

NOGUERA, Renato. A ética da serenidade: o caminho da barca e a medida da balança na filosofia de Amen-em-ope. In: **Ensaio Filosóficos**, Volume VIII – Dezembro, 2013 p. 139-155.

_____. Amenemope, o coração e a filosofia, ou a cardiografia (do pensamento). In **Semana–Estudos de Egiptologia II**. JUNIOR, Antonio Brancaglioni; LEMOS, Rennan de Souza; SANTOS, Raizza Teixeira dos (orgs.); Rio de Janeiro, RJ: Seshat/Editora Klínê, 2015, p. 117- 127

_____. Ubuntu como modo de existir: elementos gerais para uma ética afroperspectiva. In: **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as** (ABPN), [S. l.], v. 3, n. 6, p. 147–150, 2012. Disponível em: <https://abpnrevista.org.br/site/article/view/358>. Acesso em: 16 jun. 2023.

NJERI, Aza. Amor: um ato político-poético. In: **Ética e Filosofia**: gênero, raça e diversidade cultural. SANTOS, Franciele Monique Scopetc dos; CORRÊA, Diogo Silva (org.), Porto Alegre, RS; Editora Fi, 2020, p. 43-74

_____. Reflexões artístico-filosóficas sobre a humanidade negra. In: **Itaca – Especial Filosofia Africana**. Rio de Janeiro, RJ; UFRJ, Ed. 36, 2020b. p 164-226

OBENGA, Théophile. Egypt: Ancient History of African Philosophy. In: KWASI, Wiredu (ed.). **A Companion to African Philosophy**. Massachusetts: Blackwell Publishing, 2004, p.31-49.

OYÈWÚMI, Oyèronké. **A invenção das mulheres**: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder: eurocentrismo e América Latina. In: **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005. Disponível em: https://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf . Acesso em: 10.Jul.2023.

RAMOSE, Mogobe; Sobre a legitimidade e o estudo da filosofia africana. Tradução: Dirce Eleonora Nigro Solis, Rafael Medina Lopes e Roberta Ribeiro Cassiano. In: **Ensaio Filosóficos**, Volume IV, Out. de 2011. Disponível em: http://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo4/RAMOSE_MB.pdf.

RAMSAMY, Edward. **The place of Africa in History and Scholarship**: a conversation with Ivan San Sertima. New Jersey, USA, 2006, p. 8-15. Disponível em: https://africanastudies.rutgers.edu/images/files/VAN_SERTIMA_INTERVIEW.pdf. Acesso em: 09.Jul.2022

- RATTS, Alex; RIOS, Flávia. **Lélia Gonzalez**: retratos do Brasil negro. São Paulo: Selo Negro Edições, 2010.
- RECINOS, Adrián. Las antiguas historias del quiché. In: **Popol Vuh**. México, Colección Popular, Universidad Pontificia de México, 1993, p. 21-48.
- RIBEIRO, Darcy. **América Latina**: a pátria grande. São Paulo: Global, 2017.
- RIBEIRO, Katiúscia; MOREIRA JR., Valter Duarte. Análises e reflexões afrocêntricas acerca da educação filosófica. In: **Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação**. Número 31: mai.-out.2019, p.87-100.
- RIBEIRO, Katiúscia. (RE)ancestralizar as vozes através das filosofias africanas. **TEDx Talks**, Youtube, 07.Out.2019. Disponível em: www.youtube.com/watch?v=7rsIUDAMJI4
- SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, quilombos**: modos e significados. INCTI, Brasília, 2015.
- 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: 09.Jul.2022
- SARR, Felwine. **Afrotopia**. São Paulo: n-1 edições, 2019.
- SCHUCMAN, Lia Vainer. **Entre o encardido, o branco e o branquíssimo**: branquitude, hierarquia e poder na cidade de São Paulo. São Paulo: Veneta, 2020.
- SCOTT, Paulo. **Marrom e Amarelo**. Rio de Janeiro: Alfaguara, 2019.
- SILVA, Hermani Francisco da Silva. **Introdução ao Yoga Kemética**: Coleção de Ensinamentos da Sabedoria do Antigo Kemet, 2021.
- SOMÉ, Sobonfu. **O Espírito da Intimidade**: ensinamentos ancestrais africanos sobre maneiras de se relacionar. São Paulo: Odyssus, 2003.
- SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se negro**: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. São Paulo: Zahar, 2021.
- TENA, Ariane Kwanza. **Psicologia Preta e Psicopatologia**. Mato Grosso, 10 fev.2022. Instagram: @psi.kwanzatená. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CZzpydApW2V/>. Acesso em 20 mar.2022