

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
FACULDADE DE DIREITO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

CINTHIA DE CASSIA CATOIA

**As estratégias de ruptura ao racismo e sexismo informadas no cotidiano: a
trajetória de Dora Lucia de Lima Bertúlio**

BRASÍLIA
2025

CINTHIA DE CASSIA CATOIA

**As estratégias de ruptura ao racismo e sexismo informadas no cotidiano: a
trajetória de Dora Lucia de Lima Bertúlio**

Tese apresentada no Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade de Brasília, como requisito parcial para obtenção do Título de Doutora em Direito.

Linha de pesquisa: Criminologia, estudos étnico-raciais e de gênero.

Orientadora: Prof. Dr. Evandro Piza Duarte

BRASÍLIA

2025

CINTHIA DE CASSIA CATOIA

As estratégias de ruptura ao racismo e sexismo informadas no cotidiano: a trajetória de Dora Lucia de Lima Bertúlio

Tese apresentada no Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade de Brasília, como requisito parcial para obtenção do Título de Doutora em Direito.

Aprovado em 09.03.26

Prof. Dr. Evandro Piza Duarte – Presidente da Banca
Universidade de Brasília

Profa. Dra. Erica Aparecida Kamakami – Examinadora Externa
Universidade de São Paulo

Prof. Dr. Samuel Santana Vida - Examinador Externo
Universidade Federal da Bahia

Prof. Dr. Marcos Vinícius Lustosa Queiroz - Examinador Interno
Universidade de Brasília

Dedico esta tese a Dora Lúcia de Lima Bertúlio

Falar é existir absolutamente para o outro. [...]

Frantz Fanon (2008, p. 33).

*Da língua cortada, digo tudo, amasso o silêncio e no
farfalhar do meio som solto o grito do grito do grito e
encontro a fala anterior, aquela que emudecida,
conservou a voz e os sentidos nos labirintos da
lembrança.*

Conceição Evaristo.

RESUMO

Esta tese tem por objetivo refletir sobre como o cotidiano informa a emergência de práticas de mulheres negras, que são potencialmente provocadoras de rupturas nas dinâmicas e nos efeitos do racismo cotidiano. A reflexão pretendida construiu-se a partir da trajetória de vida da jurista e intelectual Dora Lucia de Lima Bertúlio, uma das primeiras teóricas a discutir o racismo no campo jurídico ainda na década de 1980. Escrever uma tese sobre sua trajetória pessoal e política significa, por um lado, apreender como histórias de mulheres negras potencializam a reflexão sobre raça, sexo-gênero, classe e política no Brasil, por outro, mobilizar aspectos que têm sido suprimidos, desarticulados ou negados pelas perspectivas teórica hegemônicas do Direito e da Ciências Sociais. A história de vida foi a estratégia metodológica privilegiada neste estudo. A escolha justifica-se, pois, essa estratégia nos desafia a imaginar a produção de outras memórias e escritas. Escritas que sejam capazes de contar as experiências e as subjetividades marcadas pelo racismo cotidiano, sem que as violências engendradas na articulação desses sistemas de poder tirem de cena os próprios sujeitos. A potência das narrativas torna-se ainda mais significativa quando produzidas em articulação às epistemes dos feminismos negros e da interseccionalidade que, voltadas para sujeitas que têm sido pouco ouvidas ou narradas por aqueles que detêm a hegemonia da produção do conhecimento, permite problematizar os modos dominantes de saber. O estudo permitiu compreender como a memória inventiva, articulada à ancestralidade e ao afeto, fortalece a subjetividade de Dora, bem como sua possibilidade de enfrentamento ao racismo cotidiano. Além disso, por meio da sua narrativa, compreendemos a importância da educação como possibilidade de reexistência. A trajetória de Dora Lúcia é, também, uma trajetória de fugitividade, capaz de transmutar o trauma em potência de vida. Uma trajetória que se recusa, portanto, a aceitar o lugar social de subalternidade que o racismo cotidiano destina às mulheres negras

Palavras-chave: racismo cotidiano; interseccionalidade; história de vida; memória; ancestralidade; afeto.

ABSTRACT

This thesis aims to reflect on how everyday life informs the emergence of practices by Black women that potentially provoke ruptures in the dynamics and effects of daily racism. The reflection is built upon the life trajectory of jurist and intellectual Dora Lucia de Lima Bertúlio, one of the first theorists to discuss racism in the legal field in the 1980s. Writing a thesis about her personal and political trajectory means, on one hand, understanding how the stories of Black women enhance the reflection on race, gender, class, and politics in Brazil, and on the other, mobilizing aspects that have been suppressed, disarticulated, or denied by the hegemonic theoretical perspectives of Law and Social Sciences. The life history was the favored methodological strategy in this study. This choice is justified because this strategy challenges us to imagine the production of other memories and writings—writings capable of telling the experiences and subjectivities marked by daily racism, without the violence engendered in the articulation of these systems of power overshadowing the subjects themselves. The potency of the narratives becomes even more significant when produced in articulation with the epistemes of Black feminisms and intersectionality, which, focused on subjects that have been little heard or narrated by those who hold the hegemonic knowledge production, allows for a problematization of the dominant ways of knowing. The study allowed us to understand how inventive memory, articulated with ancestry and affection, strengthens Dora's subjectivity as well as her ability to confront daily racism. Furthermore, through her narrative, we comprehend the importance of education as a possibility for re-existence. Dora Lucia's trajectory is also a trajectory of fugitivity, capable of transforming trauma into a life force. A trajectory that, therefore, refuses to accept the social place of subalternity that daily racism assigns to Black women.

Keywords: daily racism; intersectionality; life history; memory; ancestry; affection.

RESUMEN

Esta tesis tiene como objetivo reflexionar sobre cómo lo cotidiano informa la emergencia de prácticas de mujeres negras potencialmente provocadoras de rupturas en las dinámicas y en los efectos del racismo cotidiano. La reflexión se construyó a partir de la trayectoria de vida de la jurista e intelectual Dora Lucia de Lima Bertúlio, una de las primeras teóricas en discutir el racismo en el ámbito jurídico aún en la década de 1980. Escribir una tesis sobre su trayectoria personal y política significa, por un lado, aprehender cómo las historias de mujeres negras potencializan la reflexión sobre raza, sexo-género, clase y política en Brasil, y por otro, movilizar aspectos que han sido suprimidos, desarticulados o negados por las perspectivas teóricas hegemónicas del Derecho y de las Ciencias Sociales. La historia de vida fue la estrategia metodológica privilegiada en este estudio. La elección se justifica, pues, esta estrategia nos desafía a imaginar la producción de otras memorias y escritos. Escrito que sean capaces de contar las experiencias y las subjetividades marcadas por el racismo cotidiano, sin que las violencias engendradas en la articulación de estos sistemas de poder saquen de la escena a los propios sujetos. La potencia de las narrativas se vuelve aún más significativa cuando se producen en articulación con las epistemes de los feminismos negros y de la interseccionalidad que, enfocadas en sujetos que han sido poco escuchados o narrados por aquellos que detentan la hegemonía de la producción del conocimiento, permiten problematizar los modos dominantes de saber. El estudio permitió comprender cómo la memoria inventiva, articulada a la ancestralidad y al afecto, fortalece la subjetividad de Dora, así como su posibilidad de enfrentamiento al racismo cotidiano. Además, a través de su narrativa, comprendemos la importancia de la educación como posibilidad de reexistencia. La trayectoria de Dora Lucia es, también, una trayectoria de fugitividad, capaz de transmutar el trauma en potencia de vida. Una trayectoria que, por lo tanto, se niega a aceptar el lugar social de subalternidad que el racismo cotidiano destina a las mujeres negras.

Palabras clave: racismo cotidiano; interseccionalidad; historia de vida; memoria; ancestralidad; afecto.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO.....	11
1	O CONHECIMENTO A PARTIR DAS EXPERIÊNCIAS DE MULHERES NEGRAS.....	20
1.1	Diálogos Teóricos: Feminismos negros e a interseccionalidade como teoria social crítica.....	20
1.2	Reflexões metodológicas: o saber situado e as experiências de mulheres negras.....	36
1.2.1	História de vida e os encontros com Dora Lucia.....	42
2	RACISMO COTIDIANO E SUA ENUNCIÇÃO COMO ESTRATÉGIA POLÍTICA.....	55
2.1	Cotidiano como ferramenta analítica.....	55
2.2	Racismo cotidiano: as dimensões do racismo na experiência de Dora Lucia.....	62
2.2.1	O lado de cá e o lado de lá: O racismo como estrutura.....	62
2.2.2	“Você já foi empregada?” ou “Os negros têm lugar para estar”: O racismo como discurso.....	69
2.2.3	Piadas e xingamentos: O racismo como prática.....	83
2.3	Enunciação do racismo como estratégia.....	90
3	MEMÓRIA, ANCESTRALIDADE E AFETO: (RE)EXISTÊNCIAS NEGRAS.....	95
3.1	Memória como ação: ou o processo de fabricação de [outra] memória coletiva.....	95
3.1.1	Memória como subjetividade e narrativa.....	95
3.1.2	Memória como ação ou exercício.....	102
3.1.3	Corpo como arquivo.....	114
3.1.4	Fungibilidade e Fugitividade: A prática criativa.....	116
3.2	Ancestralidade, afeto e cuidado.....	122
4	EDUCAÇÃO, CULTURA E DIREITO: A IMAGINAÇÃO POLÍTICA DE DORA LUCIA.....	129
4.1	“Educação como possibilidade”: importância da educação na trajetória de Dora Lucia.....	129

4.1.1	“Você tem que ser melhor para se igualar”: a experiência de Dora Lucia na educação básica	129
4.1.2	Agência Negra: entrelaçamento entre educação, cultura e política.....	137
4.2	A escrita e imaginação política de Dora Lucia.....	148
4.2.1	Quem pode falar: descolonizar o conhecimento ocidental.....	148
4.2.2	Direito e Relações Raciais: a resistência epistêmica de Dora Lucia.....	151
	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	162
	REFERÊNCIAS.....	166

INTRODUÇÃO

É difícil assinalar o momento em que uma proposta de pesquisa começa a se desenhar. Ainda assim, destaco alguns momentos importantes para o meu interesse nas práticas cotidianas de mulheres negras no enfrentamento às dinâmicas e efeitos do racismo e do sexismo na sociedade brasileira. Reconheço que todo marco é arbitrário, mas esta reflexão é, de certo modo, um aprofundamento da desenvolvida na pesquisa de mestrado, intitulada De “coisa” a “sujeito”: a construção da legislação antirracismo e a luta política do movimento negro no Brasil¹, na qual analisei disputas e estratégias do movimento negro para a construção da legislação antirracismo no Brasil.

Essa agência política trouxe para a cena pública o Estado, como ator na atualização do racismo antinegro na sociedade brasileira e revelou os limites de um projeto político sustentado no ideal de democracia racial. Essa discussão é central porque a democracia racial, como mito² fundador e pacto político, produziu narrativas sobre a nação imaginada como “mestiça” (em termos étnico-racial), harmônica (como ideal de nação) e cordial (nas relações sociais) (Silvério, 2005). Essas narrativas dificultam a enunciação do racismo da sociedade brasileira ou o restringem ao campo da moralidade e expressão individual: um simples preconceito e episódio esporádico, e estranho à “índole” nacional.

A disputa do movimento negro no campo normativo, para criação de leis e políticas públicas de enfrentamento ao racismo, transformou o Direito de mero instrumento técnico e político em espaço de disputa política. Essa disputa é parte da luta para tornar-se “sujeito”: ter o direito de definir e nomear suas próprias realidades e identidades histórico-existenciais (Souza, 1983), e romper com o lugar de “objeto” (da norma), de Outridade, e “fazer-se (de) novo” (hooks, 1990, p.15).

¹A dissertação, sob a orientação do Prof. Dr. Valter Silvério, foi desenvolvida no Programa de Pós-Graduação de Sociologia da Universidade Federal de São Carlos entre 2014-2016 e privilegiou a agência do movimento negro empreendida nos períodos de 1940-50 e 1970-80.

²Mito como linguagem instaura-se quando a natureza toma o lugar da história e a “simplicidade” da essência suprime a incômoda e necessária compreensão das relações sociais. O mito inaugura, assim, um tempo e um espaço, que fruto de um poder constitutivo do próprio mito, busca dissolver, simbolicamente, as contradições que existem ao seu redor (Barthes, 2001).

A agência negra, assim, tensiona os pressupostos da democracia brasileira e enuncia o racismo não como desvio ou periférico, mas como elemento estrutural das relações sociais e políticas. Isso significa afirmar que o racismo antinegro organiza hierarquias de corpos, subjetividades, conhecimentos, religiosidades e expressões culturais e, no limite, coloca o “ser negro” no lugar da não humanidade (Fanon, 2008). Nesse sentido, identificar-se como negro ou negra no enfrentamento ao racismo representa a possibilidade de existir ou um devir (Hall, 2009), “em um cenário onde a violação da igualdade e das liberdades impede o exercício da plenitude humana (Duarte; Bertúlio; Queiroz, 2020).

Tornar-se sujeito ou sujeita não se encerra em disputas normativas ou institucionais. Exige a ruptura com o racismo, o sexismo e outros eixos de poder em diferentes âmbitos da vida social e da subjetividade. Também não é resultado da ação unitária de um movimento social entendido como um corpo-político homogêneo e sem contradições ou conflitos. Tornar-se negro e tornar-se negra é resultado da articulação de um movimento social que, embora nomeado no singular, deve ser compreendido de forma ampla e plural sentido amplo e plural (Gonzalez, 1982; Santos, 1994), como o conjunto de modos de articulação, ação, negociação e protesto (pessoais e coletivos) de mulheres e homens negros para construir outro pacto social e político no Brasil (Santos, 1994).

O trabalho desenha-se em diálogo com as reflexões da pesquisa de mestrado, mas, com alguns deslocamentos. O material empírico da dissertação revelou a forte articulação de mulheres negras nas organizações do movimento negro, com participação em protestos, congressos, convenções e nos debates das assembleias constituintes, nos dois períodos treinados (décadas de 1940/50 e 1970/80), sobretudo em torno de temas como estética negra, arte, saúde, cuidado, educação e trabalho. Porém, a agência política dessas mulheres (suas narrativas, experiências e estratégias) e o entrelaçamento entre racismo e sexismo, há tempos denunciados pelos feminismos negros, seguem ausentes na produção teórica tradicional da Sociologia das Relações Raciais e, naquele momento, também, não tiveram minha atenção³.

³Minha aproximação com esta temática ocorreu quando cursava Direito, na Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo (2011), momento em que iniciei os estudos sobre violências de gênero contra mulheres negras,

O estudo das experiências de mulheres negras torna-se relevante porque as cenas cotidianas de racismo e sexismo que as atravessam recentemente ganham centralidade na cena política, nos sistemas jurídicos ou nas narrativas sociais (Essed, 2001). Do mesmo modo, essas experiências não ocupam lugar central em campos que refletem como as dinâmicas e os efeitos do racismo e da violência do Estado incidentes sobre corpos negros.

Devon Carbado (1999) critica os estudos sobre violência Estado, que, ao tomarem o homem negro homossexual como arquétipo de vítima do racismo, deixam de analisar de forma articulada como raça e sexo-gênero impactam a violência e morte de outros sujeitos negros. Esses campos reproduzem a lógica de separação entre público e privado; como resultado, a violência interpessoal sofrida por mulheres não está relacionada à ação do Estado nem entendida como questão de segurança pública. A violência “pública” é tratada apenas como masculina, sendo praticada e vivenciada apenas por homens (Lima; Sinhoretto; Bueno, 2015).

De maneira semelhante, nos estudos de sexo-gênero e no feminismo hegemônico, a violência contra mulheres é interpretada como resultado do patriarcado (gerador dessa violência). Essa categoria unifica as experiências de mulheres com base nas assimetrias de poder existentes entre *homem* (branco-cis) e *mulher* (branca-cis) (Capello, 2012). No entanto, a noção de patriarcado tira de cena a raça, que se entrelaça com sexo-gênero e configura diferentes contextos de violências enfrentados pelas mulheres.

Observamos esse apagamento das experiências de mulheres negras na maior parte da literatura sobre colonialismo e racismo (Kilomba, 2020). Como escreve Grada Kilomba, esses campos de estudos, “construíram seus *sujeitos* em torno de concepções de masculinidade homossexual negra” (Kilomba, 2020, p. 96) e não abordaram a posição das mulheres negras e as maneiras pelas quais sexo-gênero se inter cruzam com raça na produção de estruturas de poder. Essa construção é problemática pois, assim como o feminismo hegemônico (que produz seu sujeito em torno de concepções de feminilidade cis, homossexual e branca) apaga as experiências de mulheres negras, como também de pessoas LGBTQIA+ negras.

discutindo a partir de uma perspectiva interseccional esse entrelaçamento [racismo e sexismo] na produção dessas violências.

Assim, mulheres negras não foram consideradas em diversas narrativas políticas que não contemplam suas próprias realidades: discursos sobre racismo, no qual o sujeito é o homem negro; discursos sobre sexo-gênero no qual o sujeito é a mulher branca [cis-heterossexual]; e discussões sobre classe em que raça não tem lugar (Kilomba, 2020). Essas narrativas segregadas criam uma espécie de vazio, um apagamento e uma contradição, que mantém mulheres negras fora das cenas acadêmicas e políticas. Portanto, compreender como os eixos interseccionais de poder estão imbricados e produzem efeitos específicos nas realidades de mulheres negras tem o potencial de desafiar as formas pelas quais esses sistemas – e a resistência a eles – têm sido vistos [ou apagados] por diferentes campos de saber.

O segundo deslocamento relaciona-se ao lugar a partir do qual as estratégias de ruptura ao entrelaçamento do racismo e do sexismo: o cotidiano. Este trabalho busca privilegiar articulação de mulheres negras em outra dimensão, para além do institucional (da política e dos movimentos sociais).

A tese aqui defendida é a de que as práticas de ruptura contra racismo e ao sexismo, inclusive as estratégias empregadas em contextos institucionais – são informadas no cotidiano das mulheres negras. Não se trata, porém, de reproduzir a lógica que separa o público e o privado; mas, desviar momentaneamente o olhar deste “público”, a teoria social definiu como o lócus da ação política, para complexificar os emaranhados de práticas, subjetividades, identidades sociais, afetos, Estado e nação. Em seguida, olhá-lo sob diferentes pontos de vista para compreender como, no cotidiano, também se estabelecem os fundamentos da ação institucional.

Assim, minha questão inicial é: como surgem no cotidiano práticas adotadas por mulheres negras que são potencialmente disruptivas para a dinâmica e os efeitos do racismo e do sexismo?

O objetivo geral da pesquisa é, portanto, refletir sobre a emergência dessas práticas empreendidas por mulheres negras nessa dimensão da vida social. Os objetivos específicos incluem: i) analisar as formas de apreender, conhecer e reconhecer episódios de racismo e de sexismo; ii) discutir o que, nas trajetórias de mulheres negras, produz negociações de identidades e tensionamentos de práticas racistas e sexistas; iii) compreender a importância da memória, do afeto e das redes de solidariedade para o reconhecimento e enfrentamento desses episódios em

diferentes tempos e espaços; iv) produzir ferramentas teórico-metodológicas que nos permitam entender como os sujeitos vivenciam e desafiam os sistemas de poder.

A presente reflexão é construída a partir do estudo da trajetória e história de vida de Dora Lucia de Lima Bertúlio (1950-2025). Nascida em Itajaí (São Catarina), filha de Teodora da Silva e José Adil de Lima, e única mulher entre seis irmãos. Dora foi filha, neta, mãe, avó, jurista, militante, intelectual e Procuradora da Universidade Federal do Paraná (UFPR), período de 2002 a 2024.

No campo intelectual, destacou-se como uma das primeiras teóricas na discussão racismo no campo jurídico brasileiro⁴. Sua dissertação de mestrado “Direito e relações raciais: uma introdução crítica ao racismo”, defendida no Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina em 1989, constitui uma obra fundacional do campo do direito e das relações raciais. Apesar de sua relevância, o trabalho foi publicado em formato de livro apenas em 2019, permanecendo, ainda hoje, pouco conhecida.

Meu primeiro contato com a obra ocorreu em 2012, durante a graduação na Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo (USP). É sintomático que essa aproximação não tenha se dado por meio da bibliografia obrigatória do curso, o qual silenciava o debate sobre direito e relações raciais, mas sim por iniciativa do coletivo negro da faculdade. Naquele momento, o grupo mobilizava-se para tensionar a ausência da temática racial nos currículos e reivindicar políticas de ação afirmativa na instituição.

A escolha teórico-metodológica centrada na trajetória de Dora Lucia resultou de uma reformulação do projeto de tese, motivada pelas restrições sanitárias impostas pela pandemia de Covid-19 no primeiro semestre de 2021. O escopo original já previa a investigação da agência de mulheres negras, porém por meio de pesquisa etnográfica junto a coletivos políticos no Rio de Janeiro e em Bogotá, focados na resistência à violência de Estado contra a juventude negra. Diante da inviabilidade do trabalho de campo, e mantendo o interesse central na agência feminina negra, os

⁴ Destaca-se ainda a dissertação de mestrado intitulada “Preconceito racial e igualdade jurídica no Brasil, defendida pela professora Eunice Aparecida de Jesus Prudente em 1980 como outra pioneira na constituição do campo direito e relações raciais (Ferreira; Queiroz, 2018).

rumos da pesquisa foram redirecionados. Por sugestão da orientação, revisei a dissertação de Bertúlio e passei a aprofundar o levantamento sobre sua biografia.

Durante a pesquisa inicial de fontes, acessei registros audiovisuais fundamentais, como a mesa “Direito e Relações Raciais nos 30 anos da obra de Dora Lucia de Lima Bertúlio”, com a participação da própria Dora e do professor Samuel Vida, que reforçou o marco inaugural de sua produção.

Dei continuidade à busca por registros de sua trajetória e encontrei a entrevista intitulada “Mulheres da UFPR: Dora Lucia Bertúlio e o protagonismo na luta antirracista”, realizada com Dora Lucia em 7 de março de 2018. Nesse registro, ela narra suas vivências com o racismo desde a infância e destaca o papel de seus pais na elaboração de estratégias de enfrentamento. O relato abrange também sua graduação em Direito na Universidade Federal do Paraná (UFRP), a militância estudantil durante a ditadura militar e os impactos da repressão e prisão política de seu pai, operário da construção civil, sindicalista e membro do Partido Comunista, além da prisão e tortura de seu irmão, Gil Braz de Lima, então estudante da UFSC.

Ainda nesse contexto, Dora Lúcia resgatou sua atuação na criação do grupo “SOS racismo”, em Florianópolis (SC), durante seu mestrado, assumindo a representação judicial em casos de discriminação racial. Destacou as barreiras para a inserção da temática racial na academia nos anos de 1980 e 1990, o que exigia a estratégia de abordá-la de forma “camuflada”, ao debate dos Direitos Humanos. Assinalou, por fim, seu protagonismo nas articulações do movimento negro que resultaram na adoção das cotas raciais na UFPR, instituição que, ao lado da Universidade de Brasília (UnB) e a Universidade Estadual do Rio de Janeiro (Uerj), foi pioneira nas ação afirmativa no ensino superior brasileiro⁵.

Diante da densidade desses relatos, a sugestão de pesquisa consolidou-se como a escolha definitiva para esta tese. Isso porque foi possível vislumbrar uma trajetória de vida atravessada por múltiplas dimensões da agência negra; a vivência na região Sul do Brasil (território marcado pela negação histórica e social da presença negra em sua formação); a articulação de uma rede de afetos fundamental para o reconhecimento e o enfrentamento do racismo desde a infância; a ascensão social de

⁵ Retomarei a discussão sobre a trajetória acadêmica e política de Dora Lúcia no quarto capítulo da tese.

famílias negras e a inserção desses sujeitos no sistema superior de ensino entre as décadas de 1960 e 1980. Além disso, sua história revela o início do surgimento do campo “direito e relações raciais”; a presença de mulheres negras no universo jurídico, e a atuação de militantes negros na resistência à ditadura militar, temáticas que ainda merecem aprofundamento acadêmico.

Analisar a trajetória de Dora Lucia significa, por um lado, apreender como as narrativas de mulheres negras potencializam a reflexão sobre raça, sexo-gênero, classe e política no Brasil e, por outro, mobilizar saberes que têm sido suprimidos, desarticulados ou negados pelas perspectivas teóricas dominantes do Direito e das Ciências Sociais.

Esta pesquisa nasce do desejo de dialogar com outros trabalhos (Silva, 2017; Giuseppe, 2019; Santana, 2021; Fonseca, 2021; Gomes, 2013; Almeida, 2022) produzidos em diferentes campos de saber, que buscam diminuir a lacuna existente sobre a produção de intelectuais negras e as agências femininas negras no Brasil. Além disso, almejo, em diálogo com própria Dora Lucia, ampliar a compreensão de como o racismo e o sexismo são vivenciados, decodificados e, sobretudo, desafiados na prática cotidiana (Essed, 2001).

O trabalho estrutura-se em quatro capítulos, organizados a partir de “cenas” ou episódios narradas por Dora Lucia em três entrevistas em profundamente realizadas em agosto de 2022, em sua casa, na cidade de Curitiba-PR). São cenas que remetem à experiência do racismo cotidiano, mas, sobretudo, às negociações, aos enfrentamentos e às práticas de ruptura de suas dinâmicas.

Metodologicamente, o conceito de cena é mobilizado como um recorte temporal do ato, que privilegia um acontecimento singular (Pavis, 2008), articulado à “análise de episódica” proposta por Grada Kilomba (2020). Essa abordagem permite descrever os contextos de performance do racismo, evidenciando a complexidade e a constância das violências raciais e de sexo-gênero na vida dos sujeitos. Quanto à “tradução” da oralidade para o texto acadêmico, adota-se a perspectiva de Anabel Díez (2016), alternando momentos de exposição direta das narrativas de Dora Lucia, sem análises imediatas com seções dedicadas à discussão teórica desses relatos.

No primeiro capítulo, estabeleço as bases teórico-metodológicas da pesquisa, articulando o horizonte epistemológico dos femininos negros com a

interseccionalidade como teoria crítica. A história de vida é apresentada como método privilegiado da investigação. Essa escolha justifica-se pela premissa de que, ao incorporar as singularidades na fabricação do conhecimento científico, as histórias de vida deslocam as narrativas e experiências dos sujeitos para o centro da teoria social.

No segundo capítulo, discuto o cotidiano como categoria analítica central da pesquisa. A partir da primeira cena selecionada, o encontro de Dora Lucia com pessoas brancas, analiso as possibilidades de uma teoria do cotidiano e discuto como normas e estruturas de poder moldam as práticas sociais a capacidade de agência (Butler, 2017). Argumento que interações aparentemente banais fornecem indícios para a compreensão da produção e do enfrentamento ao racismo.

Em diálogo com a socióloga neerlandesa Philomena Essed (1990; 1991; 2001) e a pensadora portuguesa Grada Kilomba (2020), profundo o conceito de racismo cotidiano. Essas pensadoras mobilizaram essa noção para desvelar as experiências de mulheres negras. Conforme Essed (1991), a análise do racismo baseada nas experiências de mulheres negras é uma estratégia para tornar centralizar seus pontos de vista dessas mulheres nos estudos das relações étnico-raciais. Com base nos relatos de Dora Lucia, em especial de sua infância e juventude, o capítulo esmiúça as dimensões ou camadas do racismo cotidiano e defende a enunciação dessa violência como importante estratégia de enfrentamento.

No terceiro capítulo, articulo três eixos conceituais, a fim discutir as complexas dinâmicas de (re)existência de mulheres negras no Brasil: memória, ancestralidade e afeto. Sustenta-se que a experiência negra, marcada pela violência da escravidão e por suas "pós-vidas" (Hartman, 2008) exige uma lente analítica que entrelaça essas dimensões. A memória é abordada como campo de disputa e lócus de produção de saberes (Hartman, 2008). A ancestralidade é compreendida por meio da transmissão intergeracional de cosmologias que sustentam a vida na diáspora, conceito que ganha contornos específicos sob a noção de amefricanidade de Lélia Gonzalez (1988). Por fim, a partir dos vínculos de Dora com as mulheres de sua família, sobretudo sua avó materna, Dona Justa e sua mãe, Dona Theodora, o afeto é teorizado como categoria política e prática de liberdade (bell hooks, 2021; Almeida, 2022; Bispo dos Santos, 2023).

No quarto capítulo, discuto a educação como horizonte de enfrentamento ao racismo cotidiano na trajetória de Dora Lucia. A educação, articulada às dimensões

da cultura e da subjetividade, é abordada como uma das principais estratégias da agência do movimento negro brasileiro. Em seguida, discuto a trajetória pessoal, acadêmica e profissional de Dora Lucia no Direito, e reitero a relevância de sua atuação para a emergência do campo de estudos sobre Direito e Relações Raciais no país.

1 O CONHECIMENTOS A PARTIR DAS EXPERIÊNCIAS DE MULHERES NEGRAS

Os feminismos negros, como projetos de justiça social e de teorização crítica, assumem diferentes formas para responder aos desafios enfrentados pelas mulheres negras (Collins, 2017). Na primeira parte do capítulo, discuto a articulação epistemológica entre ação social e teoria presente na interseccionalidade. O foco reside na produção de teorias e escritas capazes de explicar o entrelaçamento entre o racismo e o sexismo e, sobretudo, os modos como mulheres negras desafiam esses sistemas de poder.

Na segunda parte do capítulo, abordo a importância das escolhas metodológicas em pesquisa que se propõe interseccional e discuto a história de vida. Argumento que essa abordagem biográfica é interessante por permitir evocar criticamente as experiências compartilhadas de racismo cotidiano em diferentes contextos e, sobretudo, desvelar as singularidades dessas vivências e fabricar, por meio das narrativas de mulheres negras, outras memórias sobre o enfrentamento desse sistemas de poder.

1.1 Diálogos teóricos: Feminismos negros e a interseccionalidade como teoria social crítica

Ou a liberdade é indivisível ou não é nada além de avanços, temporários, míopes e passageiros, para poucos.

June Jordan, 1992, p. 190.

O termo interseccionalidade foi nomeado pela jurista estadunidense Kimberlé Crenshaw⁶ para expor a incapacidade do sistema jurídico de identificar e enfrentar a discriminação contra mulheres negras. A autora concentrou-se nas experiências de mulheres racializadas para abordar, de forma ampla, como o problema social específico da violência afeta pessoas negras, mulheres e grupos imigrantes

⁶O termo aparece em seu texto *Demarginalizing the intersection of race and sex: a black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics*. University of Chicago Legal Forum, 1989, e no texto *Mapping the margins: Intersectionality, Identity Politics and Violence Against Women of Color*, in Martha Albertson Fineman, Roxanne Mykitiuk (eds), *The Public Nature of Private Violence*. New York: Routledge, 1994.

(Crenshaw, 1989). Seu trabalho não constitui um “ponto de origem” para a interseccionalidade em si, mas representa um importante ponto de inflexão dessa categoria (Collins, 2022). Crenshaw (2004) utiliza a metáfora do tráfego de veículos para ilustrar a condição das mulheres negras com um cruzamento entre duas vias: a da raça e a do gênero. Assim, como em uma encruzilhada onde o fluxo provém de múltiplas direções, os eixos de poder colidem e se combinam, produzindo formas únicas de subordinação.

Em suas obras, a interseccionalidade opera tanto como categoria analítica quanto política. Constitui um modelo que analisa as posições das mulheres na intersecção de diferentes eixos de poder e seus efeitos na vida cotidiana, simultaneamente, expõe a invisibilidade das experiências de violências e discriminação sofridas por mulheres negras no interior das políticas e dos movimentos sociais (Crenshaw, 2004).

Patrícia Hill Collins e Sirma Bilge (2021, p. 71) destacam que a formulação da jurista foi fundamental para seu uso subsequente, uma vez que,

seu trabalho sugeriu, desde o início, que a ideia de interseccionalidade funcionou em múltiplos registros de reconhecimento da importância dos arranjos estruturais sociais de poder, de como as experiências individuais e coletivas refletem essas intersecções estruturais e de como a marginalidade política pode engendrar novas subjetividade e nova atuação.

Além disso, a utilização da interseccionalidade como metáfora revelou-se uma estratégia relevante. Conforme observa Collins (2022, p. 44), as metáforas, muitas vezes, moldam a compreensão das relações sociais e a participação nelas. Essenciais para o pensamento e para a ação, elas auxiliam na vivência de “uma coisa por meio dos termos de outra” e desencadeia uma sensação de entendimento.

Como metáfora, a interseccionalidade designa um processo comunicativo contínuo que busca a compreensão de raça em termos de gênero ou gênero em termos de classe. Como explica Collins (2022, p. 45), em vez de seguir essa “cadeia de metáforas”, a interseccionalidade ofereceu um atalho para a visualização das interconexões entre tais estruturas de poder. A imagem proposta por Kimberlé Crenshaw, de um cruzamento onde duas ou mais vias se encontram constitui uma ideia familiar no espaço físico e geográfico. Ou seja, é um conceito reconhecível, pois invoca as relações espaciais tangíveis da vida cotidiana.

Stuart Hall (1996) argumenta que as metáforas estão frequentemente ligadas à transformação social, às maneiras pelas quais as pessoas podem passar do que lhes é familiar para o imaginário desconhecido. Nessa direção, as metáforas devem nos permitir ao menos duas coisas:

Imaginar como seria quando valores culturais predominantes fossem desafiados e transformados, as velhas hierarquias sociais fossem derrubadas e os velhos padrões e normas desaparecessem [...] e nosso significado e valores, configurações sociais e culturais começassem a aparecer. No entanto, essas metáforas também deve ter valor analítico. Elas devem, de alguma forma, fornecer maneiras de pensar sobre a relação entre os domínios social e simbólico nesse processo de transformação (Hall, 1996, p. 287).

A interseccionalidade mobiliza ambos os elementos. Conforme discutirei ao longo deste capítulo, ela surgiu em meio a lutas políticas contra diferentes estruturas de poder e, embora não tenha determinado os caminhos da transformação social, ganha valor analítico pela conexão entre as estruturas sociais e as ideias responsáveis por sua reprodução (Collins, 2022).

A relevância específica da metáfora da interseccionalidade está na mobilização de ideias do espaço físico para sua aplicação a compreensões simbólicas mais amplas e menos visíveis de raça, sexo-gênero e classe (Collins, 2022). Tal abordagem apresentou novas perspectivas sobre cada estrutura de poder, suas combinações e divergências, bem como as possibilidades sugeridas por essa nova análise. Ainda, a metáfora espacial, visível no mundo material, promoveu, de modo implícito, uma afirmação teórica mais abstrata sobre a estrutura social: a de que “os lugares para os quais os sistemas de poder convergiram possivelmente fornecem melhores explicações para os fenômenos sociais que aqueles que ignoram tais intersecções” (Collins, 2022, p. 47).

A base desse pensamento, contudo, não emerge com Kimberlé Crenshaw, mas assenta-se em uma tradição anterior de intelectuais e ativistas. Assim, as ideias sobre interseccionalidade não são inéditas, tampouco se restringem a uma única tradição teórica e política. A consolidação da interseccionalidade como conjunto de ideias produtoras de um paradigma teórico ocorreu no âmbito dos feminismos negros, indígenas e de países do Sul, fundamentada na crítica à centralidade concedida ao gênero no feminismo hegemônico (Díaz-Benítez; Mattos, 2019).

Ao discorrer sobre a genealogia da noção de interseccionalidade, Hill Collins (2017) realça a importância dos pensamentos feministas negros das décadas de 1960 a 1980⁷. Nesse período, identifica-se uma declaração precoce sobre interseccionalidade na produção teórica e nos múltiplos agenciamentos políticos. Algumas das principais ideias do que seria nomeado “interseccionalidade” foram forjadas na trajetória de mulheres negras em diferentes contextos sociais e políticos, por meio de produções teóricas como ensaios, manifestos, livros, poesias, entre outras.

Collins (2017) destaca o ensaio *The Black Woman*, editado por Toni Cade Bambara na década de 1970. A obra tornou-se inovadora ao apresentar reflexões provocativas sobre como a liberdade das mulheres negras dependem da compreensão simultânea de raça, classe e sexo-gênero. A autora ressalta também a atuação do Coletivo *Combahee River*, grupo de mulheres negras de Boston, que publicou, nos anos 1980, o manifesto chamado *A Black Feminist Statement*. O documento apresentou uma declaração abrangente das políticas do feminismo negro, argumentando sobre as incompletudes de perspectivas teóricas e políticas que consideram apenas uma dimensão do poder. Para o grupo, a injustiça social que estruturaria a vida das mulheres negras é moldada pela intersecção de raça, sexo-gênero, classe social, localidade geopolítica. Propunha, assim, que os sistemas de opressão fossem compreendidos de modo interconectado, antecipando uma perspectiva interseccional ainda não nomeada.

Proposta semelhante esteve presente nas reflexões de outras pensadoras da época, entre elas, da poetisa e intelectual caribenha Audre Lorde. Entre os anos 1970 e 1980, Lorde publicou uma série de poesias e ensaios sobre as experiências de mulheres negras em uma sociedade que rejeitava a diferença, lida sob a ótica do medo e da aversão. Em seus escritos, chamou a atenção para a existência de uma “norma mítica” que orientaria a ação dos movimentos sociais. Segundo a autora, “as

⁷Como destaca bell hooks (2019), no século XIX, mulheres negras estadunidenses tinham ciência do fato de que a liberdade implicava não apenas a libertação de uma ordem social racista como também sexista que negava sistematicamente todos os direitos a todas as mulheres. A autora destaca que mulheres como Mary Church Terrel, Sojourner Truth, Anna Cooper, entre outras, participaram tanto da luta pela igualdade racial quando do movimento pelos direitos das mulheres. No entanto, no século XX, até os anos 1960, “o espírito revolucionário radical que caracterizou a contribuição intelectual e política das mulheres negras no século XIX foi sufocado” (hooks, 2019 p. 20, tradução minha). Essa mudança foi indicativa de um declínio geral nos esforços de mulheres para efetuar uma mudança social radical. Durante esse período, embora as mulheres negras tenham seguido participando do movimento de luta contra o racismo (recebendo menos reconhecimento público que os líderes negros masculinos), afastaram-se dos movimentos feministas.

armadilhas do poder” residem nessa norma, definida nas sociedades modernas a partir de um *Eu* masculino, jovem, branco, heterossexual, cristão (Lorde, 2019, p. 143). Isso porque, aqueles que estão à margem dessa norma, frequentemente, identificam algo pelo qual são “diferentes” e consideram que essa seja a causa primária de toda a subalternidade social.

O pensamento de Audre Lorde nos incentiva a compreender que a forma como a diferença é entendida é fundamental. Na perspectiva criticada pela autora, a diferença é lida em termos de oposição. Estruturas de diferença oposicional realçam as categorias sociais como *ou* iguais *ou* diferentes. Tal binarismo pressupõe que as entidades [e identidades sociais] são separadas, distintas e opostas (Collins, 2022). Essa compreensão é forjada no processo histórico e político da modernidade colonial que, ao fundar a lógica categorial⁸, organizou o mundo ontologicamente em termos de categorias homogêneas, atômicas e separáveis, e os sujeitos e grupos em duas zonas – a do humano (ser) e a dos não humano (não ser) (Fanon, 2008). A diferença em termos de *oposição* reforça essa lógica categorial e desconsidera a multidimensionalidade das relações de poder e da própria diferença.

Ângela Figueiredo (2020) ressalta que uma visão homogeneizante e generalizada das identidades sociais, ao apagar discursivamente as singularidades, não se limita às estratégias políticas de reconhecimento dos movimentos sociais, sendo também parte estruturante das narrativas hegemônicas. Em contextos estruturados pelo racismo, os discursos identitários buscam dar sentido às experiências mediante a articulação coletiva de um discurso hegemônico que deseja responder a um conjunto de estereótipos raciais⁹ [positivos ou negativos] generalizados para os grupos.

⁸Categoria é uma noção que provém do sistema de pensamento que Michel Foucault (2011) chamou de era clássica (sécs. XVII e XVIII). Esse sistema de pensamento tomou a *mathêsis* (ciência da ordem) como referência. As coisas passaram a ser organizadas em séries, hierarquizadas e categorizadas, com isso, as similitudes não desaparecem do pensamento, mas são deslocadas para os recônditos da imaginação e das impressões como um murmúrio insistente e necessário. As diferenças e as identidades aparecem no pensamento. Foucault reconhece doravante a separação das palavras das coisas (Garcia-Severino; Catoia, Kawakami, 2023). A representação das coisas se dá agora pela comparação, inevitavelmente binária. “O elemento significante não é [mais] o signo. Ele só se toma signo sob a condição de manifestar, além do mais, a relação que o liga àquilo que significa. É preciso que represente, mas que essa representação, por sua vez, se encontre representada nele” (Foucault, 2011, p. 88).

⁹A partir das reflexões de Stuart Hall (1997, p. 257), estereótipo é entendido como uma prática de significação central para a representação da diferença racial. O estereótipo usa a cisão como estratégia de divisão entre o normal e o aceitável do anormal, ou do humano e não-humano, sendo possível apenas onde há desigualdades de poder, não apenas em sua dimensão socioeconômica ou de violência física, mas também em sua dimensão simbólica, por meio de práticas de representação.

Do mesmo modo, ao discorrer sobre como as críticas ao essencialismo desconstruíram a ideia de uma identidade e de uma experiência negras monolíticas, bell hooks (2013) aponta que as próprias práticas discursivas que permitem a afirmação de uma identidade ou de uma “autoridade da experiência” já são determinadas por políticas de raça, gênero e de classe social. A política de exclusão essencialista como meio de afirmação de identidade e de experiência, portanto, é uma prática cultural presente também nos grupos hegemônicos: homens, brancos, cis, heterossexuais a partir de posições de privilégios perpetuam o essencialismo como meio de dominação, num contexto em que os sistemas de poder “lhes dão ‘autoridade’” sem que eles tenham de dar nome ao desejo que têm dela” (hooks, 2017, p. 111).

Não desejo, neste trabalho, realizar uma crítica totalizadora de “políticas de identidade”, dado que a nomeação da identidade tem feito parte da luta política dos feminismos, do movimento negro e de mulheres negras como resposta às construções discursivas e práticas que alocam os sujeitos no lugar da desvalorização e subalternidade social. O que proponho aqui é refletir sobre os avanços e limites dessa estratégia identitária, e, sobretudo, destacar que o que é teoricamente inovador e politicamente importante na interseccionalidade é a perspectiva de se ir além das narrativas de subjetividades “originárias”, bem como de olhar de que modo os sujeitos se forjam nos entrelugares, ou “nos excedentes da soma das partes da diferença, geralmente expressas como classe-raça-gênero” (Bhabha, 2018, p. 20).

Esses entrelugares também fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação - singular e coletiva - que dão inícios a novos signos de identidade e de contestação no ato de se definir a própria ideia de social (Bhabha, 2018). Pelas palavras de Edward Said (2007, p. 29), “não se trata de uma presença que se transmite verdadeiramente, mas de uma presença que se apresenta na fabricação desse processo”. Nessa perspectiva, mesmo a noção de identidade ganha novos contornos, sendo entendida como um “processo de posicionamento” em constante mudança, um processo que envolve a variação de identificações em vez de um estado de ser singular, completo e terminado (Hall, 2017, p. 16).

O desafio é, portanto, enxergar os pontos de conexão, sobreposição ou articulação dos sistemas de poder e investigar como esses sistemas moldam uns aos outros (Collins, 2022), compreendendo o poder como algo que se articula na produção

e agenciamento de relações marcadas pela diferença (Díaz-Benítez; Mattos, 2019). Nessa perspectiva, estruturas de diferença relacional, propostas numa análise interseccional, reconhecem as distinções, mas também evidenciam que não existem efeitos independentes de raça, sexo-gênero ou classe social e que os sistemas de poder se constroem mutuamente (Collins, 2022).

Nos escritos de Audre Lorde, a perspectiva relacional da diferença emerge nas enunciações sobre a importância de não se hierarquizar opressões, ou nos relatos que destacam sua própria dificuldade [como mulher, negra, lésbica] de se sentir pertencente a um único movimento social. Direcionou, em especial, a crítica ao movimento de mulheres brancas e ao movimento feminista hegemônico dos anos 1960 e 1970, que concentravam a análise na estrutura de poder sexo-gênero, silenciando raça, classe, idade e nacionalidade, bem como a atuação política numa suposta homogeneidade de experiências de mulheres, coberta pela ideia de sororidade, que nem sempre existia” (Lorde, 2019, p.143).

bel hooks (2019, p. 47), ao narrar sua experiência no movimento feminista no início dos anos 1970, destacou as dificuldades para as militantes negras evocarem a “tríade gênero, raça e classe social”, num momento em que a maior parte das pensadoras feministas [brancas] eram resistentes a essa perspectiva. Dessa experiência, reverbera em seu relato:

Não éramos tratadas como iguais. E embora se mostrassem interessadas em nossos relatos pessoais sobre a experiência negra, agiam como seoubesse a elas decidirem sobre a autenticidade dessas experiências. Se ousássemos criticar o movimento ou assumir novas ideias, nossas vozes eram apagadas, repelidas, silenciadas. Éramos ouvidas apenas se nossa fala ecoasse os sentimentos ligados ao discurso dominante (hooks, 2019, p. 48).

As mulheres negras, como objetos de um discurso feminista, permaneceram numa posição subalterna. Eram encorajadas a relatar suas experiências apenas se enunciassem uma série de estereótipos ligados à negritude (hooks, 2019, p. 49). Ao mesmo tempo, suas ideias sobre outros aspectos ligados do movimento feministas eram silenciadas, deslegitimadas ou romantizadas. Como destaca hooks (2019a), isso decorria do fato de o feminismo nunca ter sido protagonizado por mulheres não brancas e pobres, que experienciam cotidianamente, e de modo articulado a outras categorias sociais, os efeitos do sistema de poder sexo-gênero.

Não desconsidero, aqui, a relevância de gênero presente nos feminismos hegemônicos. Com base nesse conceito, tem-se construído uma abordagem conceitual que analisa a realidade social, avaliar políticas públicas, normativas e o cria estratégias de ação política. Essa abordagem tem permitido compreender como operam privilégios e subalternidades, ao mesmo tempo em que orienta a formulação de estratégias para seus enfrentamentos.

Para Adriana Piscitelli (2008), um dos aportes centrais dos feminismos consiste em desnaturalizar os processos pelos quais diferenças sociais e culturais são convertidas em desigualdades apresentadas como se fossem naturais ou biológicas. A autora chama atenção para um duplo mecanismo de naturalização: primeiro, as diferenças são tomadas como inatas, fixas e anteriores à vida social; depois, as desigualdades são concebidas como “desdobramentos inescapáveis dessas diferenças” (Piscitelli, 2008, p. 119). Ao evidenciar esse duplo movimento, as feministas elaboram novas categorias analíticas capazes de romper essa lógica, e mostraram que o que se apresenta como dado da natureza é, na verdade, efeito de processos históricos de hierarquização, sustentados por instituições, práticas discursivas e normativas que produzem e legitimam desigualdades.

Nessa direção, o conceito de gênero, mobilizado por distintas correntes feministas, desempenha papel decisivo na crítica à naturalização. Ele denota o caráter relacional, histórico e social das distinções entre homens e mulheres, bem como das próprias noções de masculinidade e feminilidade. Em vez de compreender essas diferenças como expressão direta de atributos biológicos, o gênero permite analisá-las como construções sociais atravessadas por relações de poder. Trata-se, portanto, de uma ferramenta analítica que explicita como normas e expectativas de gênero organizam instituições, práticas e subjetividades, produzindo a subalternização das mulheres e de sujeitos que escapam ao modelo hegemônico de masculinidade (Bandeira, 2014).

Sandra Harding (1993, p. 9) observa o esforço inicial das teorias feministas consistiu em ampliar e interpretar categorias oriundas de diversas tradições teóricas¹⁰, como o propósito de analisar as realidades vividas pelas mulheres. Contudo, em

¹⁰ Em um primeiro momento, feministas recorreram a campos como o marxismo, a teoria crítica, a psicanálise e o estruturalismo, e buscaram retomar seus instrumentos conceituais para pensar as relações de gênero, reinterpretando noções centrais como trabalho, ideologia, inconsciente, estrutura e tensionando seus limites explicativos (Harding, 1993).

pouco tempo tornou-se evidente os limites de simplesmente “acrescentar” as experiências de mulheres aos modelos teóricos clássicos, elaborados a partir da experiência particular do masculino (também particular – ocidental, branco, cis, heterossexual) sem distorcê-los ou alterá-los.

A partir daí, os feminismos avançaram ao sustentar que não bastava “ajustar” ou “estender” teorias existentes, era preciso submeter a escrutínio crítico os próprios fundamentos que sustentam essa tradição. Tratou-se, assim, “de interrogar a própria arquitetura epistêmica do pensamento ocidental”. Isso porque, a ciência tem sido “mal conduzida”, distorcida por uma perspectiva masculina que define problemas, métodos, conceitos a partir de uma visão parcial de mundo (Harding, 1993, p. 12). Assim, as diversas vertentes feministas, ao longo das décadas, formularam teorias, categorias e metodologias para examinar as assimetrias de poder entre mulheres e homens na vida social e cultural contemporânea. A análise das relações de gênero contribuiu para transformações profundas tanto na forma de produzir conhecimento quanto nas experiências cotidianas dos sujeitos.

Como escreve Flávia Biroli (2018), essas transformações configuram um processo amplo de reordenação, que atinge simultaneamente os modos de conhecer, as experiências entendidas como íntimas ou pessoais e os padrões de participação das mulheres na esfera pública (Biroli, 2018). Ao deslocar a fronteira entre público e privado, os feminismos revelam que aquilo que é vivido como experiência individual – como a divisão doméstica do trabalho, a violência de gênero ou o controle da sexualidade – está imerso em estruturas sociais e institucionais que produzem e reproduzem desigualdades.

Os feminismos hegemônicos tiveram, portanto, um papel central ao pensar as experiências de mulheres e denunciar o “masculino”, que universaliza a experiência de um grupo específico e converte em ausência os demais modos de conhecer, apagando, em particular, saberes produzidos a partir da experiência de mulheres (Harding, 1993). Entretanto, esses feminismos ainda sustentaram a noção de “mulher”, como categoria fixa e universal.

A esse respeito, Luiza Bairos (2008) assinala o uso problemático da noção de “experiência” que o feminismo hegemônico ainda lança mão para definir as subalternidades sofridas por mulheres: se, por um lado, “experiência” remete a importância da subjetividade em oposição a objetividade, por outro, dá margem a

generalizações, tornando experiências localizadas parâmetro para as mulheres em geral. A teoria [e prática] que moldou os feminismos hegemônicos, em especial dos países europeus e anglo-saxões, tiveram como ponto de partida as experiências de mulheres brancas, cis, heterossexuais, jovens, de classe média e alta. Essas experiências, embora marcada por dilemas e problemas específicos, tornaram-se a referência e “sinônimo da condição de mulher” (hooks, 2019a, p. 21).

O conceito de sexo-gênero produzido e mobilizado por esses feminismos como um atributo do sujeito, uma realidade natural e idêntica a si mesma, uma espécie de “metafísica da substância”, (Butler, 2006, p. 29), demarca estruturas de diferença oposicional, bem como uma ordem social que inscreve o corpo e as diferenças para fora do campo histórico e cultural. Essa perspectiva unidimensional produz uma suposta substância [e realidade] feminina e ofusca o entendimento do sistema de poder sexo-gênero (Rubin, 2017; Butler, 2018) como algo contingente, inconstante, que não denota um ser substantivo, mas uma produção naturalizada e hierarquizada da diferença: “um ponto relativo de convergência entre conjuntos específicos de relações culturais e historicamente convergentes” (Butler, 2018, p. 29).

Essa perspectiva unidimensional reflete, ainda, o próprio privilégio racial e de classe das pensadoras do feminismo hegemônico (hooks, 2019). Já naquele momento, a crítica das mulheres negras era a de que o discurso que esquece as distinções não é apenas ilusório, como também, perverso, posto que esquece a branquidade como política racial, silenciando seus efeitos sociais e políticos (hooks, 2019), impedindo, desse modo, de fazer aparecer outras mulheres [e experiências] na cena política. Lorde (2019, p. 145) ressalta que quando mulheres brancas ignoram os privilégios inerentes à sua branquidade e definem o sujeito *mulher* de acordo com suas próprias experiências pessoais, sociais e culturais, as mulheres negras se tornam Outras, “*outsiders* cujas experiências e tradição são alheias demais para serem compreendidas”.

A recusa em reconhecer as diferenças entre as experiências vivenciadas por diferentes grupos de mulheres impede o enfrentamento dos diversos problemas que essas mulheres encaram, pois quando a antinegitude é um dos pilares do sistema de

poder sexo-gênero, as armadilhas utilizadas para subalternizar mulheres brancas¹¹ e mulheres racializadas não são as mesmas. Além disso, em relação às mulheres negras, o racismo exige que estas distingam as opressões da branquidade dos conflitos existentes no interior das comunidades negras. Para mulheres brancas essa questão não existe (Lorde, 2019).

Audre Lorde (2019, p. 148) já assinalava, naquele momento, que a ameaça da “diferença” provocava embates na própria agência negra. Segundo a autora, nas comunidades negras, onde o racismo é uma realidade viva, as diferenças, muitas vezes, também eram [são] percebidas como “suspeitas” ou “ameaças”, e a importância da solidariedade no enfrentamento do racismo confundia-se, muitas vezes, com a necessidade de negação dos conflitos e das contradições. A autora fez importante crítica a segmentos do movimento negro que ignoravam o fato de que mulheres negras e homens negros compartilhavam de modos distintos a opressão racial e silenciavam o fato de o sistema de poder sexo-gênero atravessar as relações entre homens e mulheres também nas comunidades negras.

Em relação a essa “suspeita”, bell hooks (2013) relata a experiência como professora universitária de ministrar aulas sobre feminismo no contexto dos Estudos Negros e as dificuldades de estudantes negros em aceitar um enfoque que privilegiasse especificamente mulheres negras. Segundo a autora, esse conteúdo era lido a partir do ceticismo acerca da importância do movimento e do pensamento feministas para qualquer discussão que envolvesse as experiências negras ou o enfrentamento político ao racismo.

Dessa experiência, a pensadora também destaca que o comprometimento com a política feminista e com a luta pela libertação negra significa ser capaz de confrontar as questões de raça e sexo-gênero dentro de um contexto negro, “proporcionando respostas significativas para perguntas e meios acessíveis e apropriados para comunicar essas respostas” (hooks, 2019, p. 152). Entendendo-se que raça, sexo-gênero, classe social se reconfiguram mutuamente e só podem ser compreendidos em sua multidimensionalidade (Bairros, 2008). Assim, uma análise interseccional implica entender que as subordinações e os eixos de poder se reforçam mutuamente,

¹¹ Audre Lorde (2019, p. 146) destaca, por exemplo, para mulheres brancas existe uma série de pretensas escolhas e recompensas em troca de se identificarem como o sistema de poder sexo-gênero e suas ferramentas. Essa possibilidade, no entanto, inexistia, nos mesmos modos, para mulheres negras.

desse modo, uma resposta política a cada forma de subordinação deve, ao mesmo tempo, ser uma resposta política a outras (Crenshaw, 1993).

Não se trata, portanto, de abrir mão da noção de “experiência”, mas de recolocá-la de modo a compreender, por um lado, que não há sujeito preexistente à experiência, ao contrário, são as experiências vividas que constituem e posicionam os sujeitos (Scott, 1999) e, por outro, perceber as fissuras, os pontos de intersecção, as singularidades, ou seja, vislumbrar a “experiência” também como ruptura, como deslizamento de identidades sociais que fixam os sujeitos no lugar da hegemonia ou da subalternidade social.

Segundo Patricia Hill Collins (2017) a afirmação “a liberdade é indivisível” da poetisa, ensaísta e crítica cultural June Jordan encerra o pensamento daquela época. Jordan defendia que o feminismo negro exigia esforços contínuos para desvelar a intersecção, os sistemas de poder de raça, sexo-gênero e classe, responsáveis pela subalternidade social de uma geração a outra. Entendia, ainda, que mulheres negras não poderiam ser livres se perseguissem apenas seus interesses. No diálogo com Jordan, Collins (2017, p. 7) aponta que a luta política do feminismo negro não tratava apenas da análise abstrata de liberdade e igualdade, mas das formas que as iniciativas de justiça social deveriam assumir para dar “vida a políticas emancipatórias”. As ideias de interseccionalidade e solidariedade política que sustentam os feminismos negros, já naquele momento, tinham por objetivo tornar a liberdade e a justiça social significativas para as pessoas cujas experiências estavam circunscritas pelos sistemas de poder que produzem desigualdades.

A interseccionalidade propõe repensar a própria desigualdade social. Nas ciências sociais, as teorias hegemônicas explicam as desigualdades sociais como entidades distintas e suas causas, com frequência, residem em estruturas que estariam fora das “particularidades” raça, sexo-gênero e classe. No entanto, tratar a desigualdade social como resultado de processos estruturais, aparentemente, mais fundamentais como, por exemplo, as estruturas sociais, a sugere como algo inevitável “porque ligada ao mundo social, à natureza individual ou a ambos” (Collins, 2022, p. 71). A interseccionalidade rejeita essas noções que normatizam a desigualdade e a retratam como algo natural ou inevitável. Ao contrário, ela aponta para o funcionamento dos sistemas de poder na produção das desigualdades sociais.

Como forma de investigação crítica e de práxis, o contorno da interseccionalidade na academia refletiu o contexto de uma “tradução imperfeita” (Collins, 2017, p. 7), quando intelectuais negras e outros ativistas levaram os ideais de justiça social para os espaços das universidades. Enquadrados nos estudos culturais, de sexo-gênero, pós-coloniais e projetos similares de perspectiva crítica, esses enfrentaram o desafio de traduzir esses ideais para as normas acadêmicas. A interseccionalidade conecta dois lados de produção de saber: a ação política e produção intelectual de sujeitos e grupos sociais subalternos e a produção de conhecimento emanada da academia. Desse modo,

A interseccionalidade pode ser entendida como uma forma de investigação crítica e de práxis, precisamente, porque tem sido forjada por ideias de políticas emancipatórias de fora das instituições sociais poderosas, assim como essas ideias têm sido retomadas por tais instituições (Collins, 2017, p. 8)

Como teoria social crítica,¹² a interseccionalidade parte do legado dos feminismos negros e o leva adiante, podendo ser entendida como “um projeto intelectual e político em construção, amplo e colaborativo com diversos agentes sociais (Collins, 2022, p. 18). O que antes eram noções difusas sobre a articulação entre diferentes sistemas de poder e lutas políticas tornam-se centrais para a interseccionalidade como uma forma específica de investigação e práxis crítica, a qual busca não apenas explicar, mas criticar a ordem social injusta como o olhar voltado para a criação de possibilidades de sua ruptura (Collins, 2022).

Assim, desenvolver a interseccionalidade como teoria social crítica requer a atenção a ambos: tanto a suas ideias quanto a suas práticas (Collins, 2022, p. 22). Nenhuma teoria é intrinsecamente libertadora e revolucionária, só pode ter esse caráter quando orientamos nossa teorização para esse fim¹³ (hooks, 2013). Com

¹²Teoria social evoca modos distintos de explicar o mundo social, oferece interpretações de como [e porque] as coisas são como são, bem como acerca do que elas podem vir a ser. Ao explicar o mundo o social, a Teoria o afeta, também o produz, mesmo que tal produção não seja enunciada. Ainda, uma teoria social pode justificar ou contestar uma ordem social vigente: algumas têm o poder de subalternizar sujeitos e grupos; outras de suscitar considerável ação política, e promover explicações críticas e catalizadoras de transformações sociais (Collins, 2022, p. 17). Desse modo, crítica é entendida como exercer a análise ou avaliação, mas também caracteriza algo essencial ou crucial para que algo aconteça.

¹³Como assinala bell hooks (2019, p.86), a nomeação de um termo não é suficiente para dar existência a uma prática. O emprego de certos termos como “teoria” ou “feminismo” não implica, necessariamente, um modo de viver que incorpore a ação, a prática de teorizar ou mesmo que signifique o engajamento em uma luta política. O ato privilegiado de nomear possibilita acesso a modos de comunicação e habilita certos sujeitos a projetar uma interpretação sobre o mundo social e a produzir um lugar de autoridade de seu trabalho, sem que a teoria informe

efeito, a interseccionalidade coaduna com a proposta de bell hooks (2013) da criação de uma teoria como prática de vida e de liberdade. Isso porque

quando a experiência vivida da teorização está fundamentalmente ligada a processos de autorrecuperação, de libertação coletiva, não existe brecha entre a teoria e a prática. [...] o que essa experiência mais evidencia é o elo entre as duas – um processo que, em última análise, é recíproco, onde uma capacita a outra (bell hooks, 2013, p. 85).

Os contornos transitórios do pensamento feminista negro, ao longo do tempo, revelam problemas específicos e esforços contínuos que mulheres negras vivenciam nas relações de poder mais amplas do racismo e do sexismo (Collins, 2022). Em diferentes lugares, o pensamento feminista negro foi desenvolvido como um projeto de conhecimento resistente que reflete, não apenas os interesses políticos de diferentes mulheres negras, como também de suas comunidades (Collins, 2019). As ideias da interseccionalidade e da solidariedade política têm sido duas dimensões fundamentais desse projeto de conhecimento.

Muitas narrativas intelectuais negligenciam a importância das relações de poder na formulação das questões, das suposições, do conhecimento e no impacto de uma teoria social (Collins, 2022). No caso dos pensamentos feministas negros, mulheres negras têm agido em nome das comunidades negras e dentro delas. De acordo com Collins (2022, p. 264), a ideia de comunidade forneceu uma conexão entre as ideias e as estruturas sociais. As experiências das mulheres negras ocorreram em comunidades em que “as experiências individuais não tinham sentido sem um quadro analítico coletivo pelo qual elas pudessem interpretá-las”. Comunidade tornou-se comunidade interpretativa no pensamento dos feminismos negros, ou seja, ferramenta analítica para descrever a subalternidade social, além de um construto político. Essa ferramenta aponta, por um lado, para a natureza coletiva das experiências negras – em diferentes espaços e temporalidades –, por outro, para as diferentes agências políticas (Collins, 2022).

No Brasil, nas décadas de 1960-1980, pensadoras dos feminismos negros também realizaram uma crítica provocativa da diferença e das relações de poder e explicitaram a importância da perspectiva interseccional. Como pontua Sueli Carneiro (2003), o movimento de mulheres negras colocou-se numa dupla via de luta, uma de

seus atos. Por outro lado, sujeitos podem praticar a teorização sem jamais conhecer ou nomear o termo, assim, como é possível atuar na resistência feministas sem jamais utilizar o termo “feminismo”.

“enegrecer” a agenda do movimento feminista e outra de “sexualizar” a pauta do movimento negro.

Entre essas teóricas, de modo particular, dialogo com Lélia Gonzalez. Na mesma tradição inaugurada por Franz Fanon (2008) e pela prerrogativa pós-colonial, o pensamento de Lélia Gonzalez subverteu o imaginário sobre identidades raciais ao mostrar que “o negro não é [essência] nem tampouco o branco”, posto que a própria humanidade se aliena na condição colonial. Ao investigar a complexa realidade racial brasileira, a pensadora nos mostrou que os corpos ocupam lugares sociais na diáspora e que as categorias raciais - interconectadas pelo sistema sexo-gênero - ganham sentidos específicos para homens negros e mulheres negras.

A pensadora atuou intensamente no contexto político nos anos 1960-80, lutando contra a ditadura militar e pela redemocratização do Brasil e contra o *Apartheid* na África do Sul. Participou da fundação de importantes grupos como o Movimento Negro Unificado, o Instituto de Pesquisa das Culturas Negras (IPCN), o Coletivo de Mulheres Negras N’Zinga, o Partido dos Trabalhadores (PT), entre outros (Pires, 2022). Em sua trajetória política e intelectual, reconheceu as contradições de uma agência feminista ou negra, que excluía mulheres negras e indígenas, e propôs a partir de um feminismo afro-latino-americano a aproximação e a formação de redes e diálogos entre os movimentos sociais por meio do reconhecimento das diferenças.

A produção de Lélia Gonzalez demarcou a necessidade de as ciências sociais abandonarem seus velhos modelos teóricos e aprofundarem a reflexão sobre as relações raciais no Brasil. A partir da discussão da situação das mulheres negras em particular e do povo negro em geral, analisou a experiência da escravidão na sociedade capitalista e as formas de dominação colonial geradoras de desigualdades, confrontando paradigmas hegemônicos que só tratavam das mulheres negras numa perspectiva socioeconômica e que “sempre deixava um resto” que desafiava as explicações e teorias (Gonzalez, 2020, p. 225).

Tradutora, professora e militante, o pensamento de Lélia Gonzalez foi construído na interdisciplinariedade, formada em história, geografia e filosofia, fez o mestrado em comunicação social e doutorado em antropologia e transitou no samba e nos terreiros de candomblé (Pires, 2022). Estudou psicanálise, e, em interlocução com os escritos de Sigmund Freud e Jacques Lacan, investigou a linguagem atrelando-a ao racismo e ao sexismo e discutiu os discursos, os ditos e não-ditos sobre

as mulheres negras na sociedade brasileira e as subversões da linguagem no cotidiano (Gomes; Lago, 2023).

Seu pensamento foi produzido no diálogo com intelectuais como Abdias Nascimento, Joel Rufino, Beatriz Nascimento que também refletiram sobre racismo na sociedade brasileira e com pensadores de outras localidades como Frantz Fanon, W. Du Bois, o que permitiu deslocamentos e aberturas a novos horizontes teóricos e políticos. Lélia Gonzalez foi uma “intelectual diaspórica, com um pensamento assentado em trocas afetivas e culturais pela América Latina, Caribe e África Atlântica (Ratts; Rios, 2010, p. 128).

A amefricanidade, importante categoria criada pela pensadora, emergiu em um contexto, no qual Lélia Gonzalez buscava expor as ausências da experiência de mulheres negras no movimento feminista hegemônico e movimento negro. Uma resposta a essa ausência, ou uma forma de afirmar uma epistemologia própria e uma política própria, e de transformar a experiência da diáspora, marcada pela perda e pela violência, em uma fonte de conhecimento e identificação. O pretuguês, a língua que falamos, marcada pela presença africana, é um dos exemplos mais eloquentes dessa amefricanidade, um arquivo vivo da nossa ancestralidade (Laysi, 2023). Para Lélia Gonzalez, o pretuguês é o português africanizado, a língua que carrega as marcas da resistência linguística, da recusa em falar a língua do colonizador da forma como ele quer que falemos.

Como assinala Cláudia Cardoso (2014, p. 968), Gonzalez realizou uma “política de tradução de teorias”. A tradução é a metáfora que descreve como o deslocamento das teorias e práticas está imerso em questões mais amplas do sistema-mundo e envolvem trocas entre diferentes localidades, sendo indispensável para produzir epistemologias e alianças políticas feministas, antirracistas e pós-coloniais nas Américas Latinas (Alvarez, 2009). Nessa direção, proponho o “diálogo translocal¹⁴”

¹⁴ Conforme Sonia Alvarez (2009, p. 744), as Américas Latinas - enquanto formação cultural transfronteiriça e não delimitação territorial - devem ser entendidas como translocais em dois sentidos: o primeiro sentido, vinculando geografias de poder em várias escalas (local, nacional, regional, global) a posições de sujeitos, dando atenção à heterogeneidade das latinidades existentes entre diferentes locais e povos, bem como às várias posicionalidades que moldam as experiências latino-americanas através das múltiplas fronteiras. Isso porque muitos tipos de latino-americanidades – afro, queer, indígena – são construídos por meio de processos translocais. Muitas pessoas nas Américas Latinas cada vez mais se movem de um lado para outro entre localidades, entre lugares historicamente situados e culturalmente específicos, ainda que porosos, atravessam múltiplas fronteiras, não apenas entre nações. O segundo sentido captura, assim, os cruzamentos e movimentos multidirecionais de fronteiras que transforma subjetividades e percepções de mundo (Alvarez, 2009, p. 745).

(Alvarez, 2009, p. 744) entre pensadoras feministas das Américas Latinas para pensar as convergências e especificidades do racismo e do sexismo – e de seus enfrentamentos - na sociedade brasileira.

1.2 Reflexões metodológicas: o saber situado e as experiências de mulheres negras

Minha formação em dois campos de conhecimento distintos como as ciências sociais e o direito revela duas relações, aparentemente, oposta com a metodologia: de um lado, a ausência de descrição, como se a investigação científica não seguisse regras e convenções específicas em cada campo; de outro, a ênfase excessiva, que a transforma em um “fim em si mesma”. A produção do conhecimento é mais ampla que a metodologia, e essas duas posições ocultam que as escolhas metodológicas refletem as estruturas epistemológicas nas quais são produzidas (Collins, 2022). A descrição metodológica é importante porque a resistência epistêmica, proposta pela interseccionalidade, exige considerar as relações existentes entre epistemologia, teoria e metodologia (Collins, 2022, p. 204).

A interseccionalidade pode ser conceituada como uma prática metodológica (Díaz-Benitez; Mattos, 2019, p. 82), capaz de descolonizar o conhecimento” (Collins, 2022, p. 205). O desafio é construir perspectivas, ferramentas analíticas e explicações das relações de subalternidade e privilégio social, articulando, sem essencializar, as categorias. Essa articulação deve ser tratada metodologicamente. A perspectiva interseccional precisa orientar os métodos e estratégias da pesquisa para tornar visíveis as intersecções naturalizadas e não ditas no cotidiano (Díaz-Benitez; Mattos, 2019).

Como discuti na primeira seção, uma abordagem interseccional demanda visão política e contextual das categorias sociais; reconhecimento de que os processos de subalternidade ocorrem em níveis estrutural, institucional e subjetivo; e a compreensão de que sistemas de poder estão em contínua interação, o que enfraquece a ideia de um único fator central de desigualdade. Significa conceber as sociedades como multidimensionais e empregar a interseccionalidade para apreender essa complexidade, considerando as perspectivas e interpretações da realidade de grupos subalternizados (Pereira, 2021).

Essa proposta teórica não se limita a um corpo de conhecimentos sobre o mundo social, refere-se também às práticas de teorização, isto é, ao modo de produzir e usar a teoria social. Se a teoria social é o conjunto de explicações sobre a realidade, teorizar é o processo de produzir esse conhecimento, no qual é necessário considerar experiências e saberes dos sujeitos (Collins, 2009). Collins defende, desse modo, a importância de o pensamento feminista negro estar vinculado às experiências vividas das mulheres negras e visar melhor essas experiências de alguma forma. Em alinhamento com os compromissos abrangentes do pensamento feminista negro com o “conhecimento subjugado derivado de experiências vividas” (Collins, 2009, p. 35).

Na teoria social, ações sociais e experiências que elas engendram são, com frequência, interpretadas como dados que devem ser excluídos da produção de conhecimento para preservar uma suposta objetividade. A experiência não é reconhecida como forma de conhecimento, e “teorizar por meio da ação social pode não ser aceito como teorizar” (Collins, 2022, p. 26).

As narrativas ocidentais de objetividade baseiam-se na separação entre corpo e subjetividade e entre sujeito e objeto, que informa a ciência moderna. Essa pretensa objetividade, que promete oferecer visão total da realidade social, oculta relações de poder e interesses pessoais, econômicos e políticos na produção do conhecimento¹⁵. Em oposição, a interseccionalidade propõe uma objetividade corporificada, um ponto de vista finito ou, simplesmente, um saber localizado (Haraway, 1995). Donna Haraway (1995, p. 30) traduz essa perspectiva ao argumentar em favor de

políticas e epistemologias de alocação, posicionamento e situação nas quais parcialidade e não universalidade é a condição de ser ouvido nas propostas a fazer de conhecimento racional. São propostas a respeito da vida das pessoas, a visão desde um corpo, sempre um corpo complexo, contraditório e estruturado versus a visão de cima, de lugar nenhum.

Essas políticas de alocação questionam o olhar que inscreve miticamente todos os corpos e permite à “categoria não marcada” reivindicar o poder de representar, “escapando à representação (Haraway, 1995, p. 18). Somente sujeitos que ocupam posições hegemônicas permanecem “incorpóreos” e “transcendentes”.

O conhecimento sob essa ótica é ilusório, pois o eu cognoscente mostra-se sempre parcial e incompleto. Torna-se, impossível ocupar todas as posições

¹⁵ Esta discussão será retomada no quarto capítulo da tese.

estruturadas por sexo-gênero, raça, etnia, classe ou nação. A busca por essa totalidade equivale à procura pelo “objeto perfeito da história oposicional” (Haraway, 1995, p. 19). Ao afirmarem neutralidade e objetividade, intelectuais brancos ignoram que escrevem de um lugar específico, não universal, mas dominante: “um lugar de poder” (Kilomba, 2020, p.58)

Conhecimento situado implica compreender que apenas a perspectiva parcial “promete visão objetiva” (Haraway, 1995, p. 21). Torna-se essencial, portanto, construir uma epistemologia que integre o pessoal e o subjetivo no discurso acadêmico, pois toda fala parte de tempo e lugar específicos. Isso exige a crítica aos pares conceituais que opõem ciência, discurso pretensamente objetivo e autorizado, aos discursos não científicos ou “marginais”. Estes classificados como subjetivos, parciais ou histórias íntimas, acabam desqualificados como irrelevantes para a ciências (Kilomba, 2020). Essa dicotomia ilustra a ordem colonial que silencia vozes e experiências na produção do conhecimento. Nela, o sujeito branco situa discursos negros nas margens, como desviantes, e mantém os seus discursos no centro, como norma (Kilomba, 2020).

A interseccionalidade desafia essa lógica e propõe estratégias metodológicas capazes de centralizar experiências e vozes na produção do saber. Como nos ensina Neusa Santos Souza (2021, p.45), “uma das formas de exercer autonomia é possuir um discurso sobre si mesmo”. Discurso que se faz mais significativo quando fundamentado no conhecimento concreto da realidade (Santos, 2021). Do mesmo modo, Philomena Essed e Grada Kilomba mobilizaram, em suas pesquisas, a noção de racismo cotidiano para desvelar as experiências de mulheres negras. A esse respeito, Essed (1991) defende uma análise do racismo baseada nas experiências de mulheres negras, sobretudo para tornar explícito o ponto de vista delas no campo de estudos das relações raciais e étnicas.

bell hooks (2019a) compreende, assim, a produção teórica e política dos feminismos negros como uma forma de protesto contra essa exclusão do ponto de vista e das experiências de mulheres negras e, sobretudo, do compromisso político com a criação de teorias feministas abrangentes, de alocar no centro experiências que estão na margem, especialmente aquelas que não aparecem como significativas nas teorias, nem como horizonte das práticas transformadoras dos movimentos políticos (hooks, 2019a, p. 69).

Laís Avelar (2023), que realizou estudo sobre a experiência de docentes negras no Direito, discutiu sobre os desafios teórico-metodológicos de realizar uma pesquisa tão alinhada à sua experiência subjetiva, política e profissional: mulher, negra e docente do Direito. Destaca a necessidade de um estranhamento aos conceitos e às práticas, por vezes, naturalizadas na prática profissional e, ao mesmo tempo, assinalou a importância de sua experiência para tornar mais complexa e crítica a investigação pretendida. A estratégia teórico-metodológica escolhida, a etnografia e a entrevista com docentes negras sobre suas trajetórias e práticas, também revela o lugar da experiência em seu estudo.

Do mesmo modo, que as entrevistas apresentadas por Avelar (2023) mostram a importância da experiência das famílias, da comunidade e do movimento negro na atuação docentes destas mulheres dentro e fora dos espaços institucionais. A experiência dessas docentes, descrita por Avelar (2023, p. 108) como “vivências-conhecimento”, é marcada por “um trabalho de formação, de si e do outro, a partir de uma educação comprometida com o conhecimento e o (auto)conhecimento negros”.

As feministas negras há muito defendem a importância de ouvir as experiências de mulheres negras e atender às políticas que fundamentam essas vozes. Inúmeros estudos marcam a invisibilidade do conhecimento por parte de e sobre mulheres negras (Collins, 1986; Davis, 1998; hooks, 1999; Griffin, 2022). Rachel Griffin (2022, p. 225), afirma começou a imaginar “a promessa” da autoetnografia feminista negra enquanto lia as obras de escritoras e ativistas negras. Os escritos de que mais se lembra são os que se pareciam com a experiência dela. As autoras que Griffin lia criaram espaço para que mulheres que se pareciam com ela fossem lembradas, consideradas e fortemente defendidas. Afirma ainda que enquanto lia, podia sentir a raiva saturada e reforçada por profunda frustração. As mulheres negras têm muito com o que se irritar na academia, incluindo a ínfima representação de acadêmicas negras.

A pensadora destaca que o campo da comunicação as experiências e perspectivas de mulheres negras também permanecem raras. E escolhe a autobiografia associada ao pensamento feminista negro para que as experiências negras ganhem a cena na produção acadêmica. Griffin (2022) observa que a escrita autobiográfica é uma forma de conectar o pessoal ao cultural, bem como de permitir que pensadoras negras falem com mulheres negras que não têm acesso direto aos âmbitos restritos da academia. Ainda, a autobiografia feminista negra oferece uma

narrativa que destaca as lutas comuns às mulheres negras sem apagar as diferenças entre elas.

As experiências também constituem formas de se compreender o mundo social e agir nele. Ainda, fornece uma perspectiva sobre a construção de comunidade como uma forma de compreender as estruturas sociais e a ação coletiva. A teorização interseccional exige autorreflexividade crítica em relação à conexão entre experiência, comunidade e ação social (Collins, 2022). A esse respeito, entende Collins (2022, p. 225) que “situar o pensamento feminista negro no contexto das relações interseccionais de poder”, sem cair na armadilha de considerá-lo um conjunto estático e homogêneo de ideias, captura melhor o significado da experiência e da comunidade para a ação social. Pensadoras do feminismo negro viveram em contextos sociais específicos que não apenas “moldaram suas possibilidades de ver e fazer, mas também de imaginar” (Collins, 2022, p. 225).

Nessa direção, Lélia Gonzalez (2020, p. 225) entendia a importância de se privilegiar as experiências de mulheres negras para dar conta de um “resto” que sempre fica e desafia as explicações e teorias nesse campo teórico. Essas vivências revelam a inadequação do saber dominante aos sujeitos subalternizados e às suas experiências e teorizações. Refletem, ainda, as realidades históricas, políticas, sociais e emocionais das relações raciais nos espaços acadêmicos, que devem ser articuladas nas dimensões teóricas e metodológicas (Collins, 2022).

bell hooks (2019), ao relatar sua experiência de participar de um encontro de mulheres negras que se reuniam para planejar uma conferência nacional de feminismo negro, também assinala a dificuldade que teve em relatar uma experiência positiva de mulher negra, que destoava das reiteradas narrativas sobre o sofrimento e as violências sofridas pela comunidade negra. A acusação de “ignorar as dores de outras mulheres negras ao trazer uma experiência diferente”, também fez com que a autora refletisse sobre como, muitas vezes, “a expressão da dor coletiva” aniquila qualquer chance de que a pluralidade de experiências de mulheres negras possa ser ouvida (hooks, 2019, p. 123), ou seja, mesmo nos feminismos negros, há o perigo de se reiterar que a experiência da mulher negra considerada “autêntica” é a da dor e do sofrimento (hooks, 2019).

Desse modo, podemos compreender a proposta da escrivência da escritora Conceição Evaristo como uma estratégia teórico-metodológica. Esse conceito

mobiliza vivências negras para informar a construção de textos e, ao colocar a pessoa negra no lugar de quem narra sua própria história, preenche lacunas do vazio histórico. Ainda, como exercício de se contar histórias que são individuais, mas ao mesmo tempo coletivas, a escrevivência pode ser utilizada como estratégia para romper com o silêncio sobre as experiências negras no Brasil (Zacarias, 2021) ou para reinventar um outro futuro individual e coletivo (Penna, 2019).

A categoria da amefricanidade de Lélia Gonzalez (1988) também pode ser compreendida como uma ferramenta teórico-metodológica (Zacarias, 2021). Por meio dessa categoria político-cultural, a pensadora nomeou experiências negras na diáspora e compreendeu as estratégias de resistência desses povos à dominação colonial. Essa categoria expressa, portanto, o olhar crítico para a formação histórico-cultural do Brasil, tendo como referência África e Américas, bem como o protagonismo de povos africanos e indígenas para essa formação. Como escreve Laysi Zacarias (2021, p. 16), o pensamento e a vida de Lélia Gonzalez “informam formas de se fazer pesquisa que conseguem fissurar as construções unilaterais sobre a vida negra”.

A ferramenta também nos propõe refletir a diáspora africana nas Américas como um todo, a reconhecer as conexões entre Brasil, Caribe, América Latina, Estados Unidos. É uma forma de solidariedade afro-latino-americana, uma forma de reconhecer que, apesar das diferenças, compartilhamos uma história comum. É uma crítica ao pan-africanismo estadunidense, que, muitas vezes, ignora as especificidades dessas experiências. A amefricanidade nos ensina que a diáspora não é homogênea, que cada contexto produziu formas específicas de resistência e de cultura, mas que todas essas formas estão conectadas por uma ancestralidade comum, por uma experiência comum de violência e de resistência (Zacarias, 2021).

Diferentes estudos, portanto, têm feito mulheres negras aparecerem, destacando a maneira pela qual transformam o cotidiano, subvertem as representações naturalizadas, questionam os lugares sociais tradicionais e “inovam com suas práticas libertárias e seus saberes singulares” (Almeida, 2022, p. 13). Do mesmo modo, podem deslocar narrativas centradas na violência colonial.

Para Jurema Werneck, o conceito de ialodê, que será mobilizado no terceiro capítulo é uma alternativa à interseccionalidade. A autora critica essa categoria como conceito desconectado das lutas concretas das mulheres negras brasileiras. No

entanto, é importante reconhecer que essa crítica à interseccionalidade não é consensual. Atualmente, pensadoras como Thula Pires e Flávia Rios, por exemplo, mobilizam a interseccionalidade como ferramenta analítica. Esse debate é produtivo, pois nos força a pensar criticamente sobre os conceitos que usamos, sobre suas origens, sobre suas limitações. A tese se posiciona em um diálogo crítico com ambas as perspectivas, reconhece o valor da interseccionalidade como ferramenta analítica, e valoriza conceitos, que emergem do contexto brasileiro e que oferecem perspectivas únicas.

Considerar a interseccionalidade, a escrevivência, a mefricanidade ou autoetnografia feminista negra como ferramentas teórico-metodológicas significa, aqui, um exercício de não ocultar a subjetividade atrás de uma suposta objetividade científica e, em especial, de narrar a experiência de Dora e das mulheres que fizeram parte de sua história a partir de sua narrativa. Proponho esse exercício, por meio da escolha da história de vida como estratégia de pesquisa.

1.2.1 História de vida e os encontros com Dora Lucia

Embora seja difícil falar diretamente sobre a história de uma vida, podemos falar dela indiretamente através da poética da história. A história de vida torna-se, assim, uma história contada.

Paul Ricoeur (1983).

A história de vida enquadra-se na metodologia da história oral. Segundo Atkinson, esta aborda aspectos específicos da vida e investiga memórias pessoais ou comunitárias sobre eventos, fenômenos, tempos ou locais. Conforme os propósitos da pesquisa, definidos a partir da questão que se pretende investigar, a história oral divide-se em duas modalidades: entrevistas temática e história de vida. Enquanto as primeiras pretendem compreender a participação dos sujeitos no tema tratado, as segundas centralizam o interesse no próprio sujeito e na sua narrativa (Alberti, 1996).

Portanto, ao eleger como eixo a experiência dos sujeitos, a história oral configura-se como história de vida.

Ela, então, pode ser definida como “o relato de um narrador ou narradora sobre sua existência através do tempo, buscando reconstituir os acontecimentos que vivenciou e transmitir a experiência que adquiriu” (Queiroz, 1988, p. 20). Essa estratégia integra a abordagem biográfica e visa compreender as vivências e o conhecimento intersubjetivo derivado de experiências compartilhadas. (Denzin, 1989). Durante a narrativa da trajetória de vida, aprofundam-se os temas da pesquisa; porém, a própria narração da vida ao longo da história assume relevância central para os propósitos do estudo.

Na história de vida, embora as entrevistas assumam centralidade, é possível utilizar também o arquivo pessoal de quem narra sua história (como diários, fotos, cartas, escritos teóricos, entre outros). A pesquisa recorre a materiais disponíveis na internet, como entrevistas concedidas e eventos sobre sua trajetória pessoal e política. Além disso, utilizo o livro “Um exercício de memória: sobre dona Dora e seu Adil, escrito por Paulo Rolando de Lima, irmão de Dora Lucia. Na obra, publicada em 2023, o autor compila fragmentos da história dos pais a partir de memórias e apresenta cenas e imagens relevantes sobre a trajetória pessoal, social e política da família.

Em termos gerais, essa estratégia integra a metodologia qualitativa, na qual a pesquisadora escuta, mediante entrevistas não diretivas, gravadas ou não, a narrativa biográfica (Nogueira *et al.*, 2017). O interesse é conhecer o cotidiano e a trajetória desde a infância até presente, com foco no ponto de vista de quem vivencia situações de interesse do estudo. Trata-se de um registro pautado em narrativas pessoais de segmentos significativas de uma vida individual ou coletiva, com a devida contextualização pessoal, histórica, social e política dessas narrativas (Nogueira *et al.*, 2017).

A narrativa como base para a construção do conhecimento implica reconhecê-la como “método-processo de investigação” (Santos, Mezzari, Teixeira-Filho, 2021, p. 174). Conforme Telles (1999, p.89):

Na narrativa a preocupação é [...] construir significados, estabelecer relações e refletir sobre os fatos previamente narrados nas histórias. A história se torna, pois, objeto e método de pesquisa. Objeto porque é nela que os esforços se concentram para se chegar a uma compreensão mais concreta da experiência. É, também, método, porque é pela narração que os significados são construídos.

Esse método constitui estratégia de pesquisa relevantes, pois faculta aos sujeitos verbalizar sentimentos, opiniões e experiências de forma relativamente livre e detalhada (Essed, 1991).

Dagoberto Fonseca (2000) investiga a experiência religiosa e social de mulheres negras no catolicismo e propõe a história de vida como metodologia central para a compreensão de trajetórias e subjetividade. Na obra, a história de vida opera como ferramenta metodológica capaz não apenas de narrar experiências de mulheres negras, mas de resistir à marginalização e invisibilidade histórica destas mulheres. Desafia, assim, as narrativas hegemônicas sobre o lugar e o papel das mulheres negras na cultura e sociedade brasileira. Além disso, o relato de histórias específicas permite construir contraposições ao “paradigma monolítico da experiência da mulher negra” (hooks, 2019a, p. 122). Esse modelo representa mulheres negras como categoria homogênea, ignora as diferenças como processo e singularidade e exclui vivências que não se adequam a uma suposta “realidade autêntica da mulher negra” (hooks, 2019a, p. 122).

A história de vida insere trajetórias de mulheres negras na cena teórica e permite que estas se posicionem e signifiquem seu lugar no contexto social. Ao contarem suas histórias, revelam traumas, dificuldades e racismos cotidianos, mas também demonstram como são essas experiências são interpretadas dentro de um contexto possível de negociação e resistência (Cf. Fonseca, 2000).

Na mesma linha, Grada Kilomba (2020) destaca a narrativa biográfica como estratégia metodológica fundamental para compreender experiências de mulheres negras, sobretudo ao considerar construções de gênero e os impactos do sexo-gênero nas formas e experiências de racismo. Isso significa reconhecer mulheres negras, e pessoas negras, em geral, como sujeitos¹⁶. Essa condição concretiza-se quando há abertura para expressarem a própria realidade e as experiências a partir de definições próprias. Ou seja, quando discursos acadêmicos permitem conhecer “as experiências,

¹⁶De acordo com Grada Kilomba (2020), essa perspectiva ganha relevância em um contexto em que as dinâmicas do racismo tornam sujeitos negros incompletos, enclausurados no reino da objetividade, excluídos, portanto, de certas esferas de subjetividade reconhecidas: pessoa, social e política.

autopercepções e negociações de identidade descritas pelo sujeito e pela perspectiva do sujeito” (Kilomba, 2020, p. 81).

Ainda, a abordagem biográfica permite apreender experiências atuais de racismo e reconstruí-las ao longo de uma vida. Essa perspectiva ganha relevância, pois o racismo não é um acontecimento pontual, mas experiência que atravessa a biografia pessoal, familiar ou comunitária dos sujeitos negros. Envolve, portanto, uma memória histórica dos efeitos da opressão racial, escravização e colonização moderna (Kilomba, 2020).

A narrativa pessoal dos acontecimentos nos possibilita o acesso e a (re)escritura de paisagens subjetivas e sociais (Santos; Mezzari; Teixeira-Filho, 2021) consideradas significativas pela narradora. Quem narra delinea relações com o grupo social e coloca em cena o contexto social objeto de compreensão da pesquisa. Conforme Denzin (1989), é preciso interligar experiências biográficas significativas - narradas por quem as vivenciou - a determinado contexto social e cultural.

As histórias de vida não devem ser compreendidas de modo isolado, pois integram movimento amplo que desloca a forma como história e tradições são narradas e vividas (Fonseca, 2000). Assim, permite apreender aquilo que transcende o caráter pessoal do que é transmitido e insere-se nas coletividades do(a) narrador(a). Nas palavras de Queiroz (1988, p. 36) é preciso “captar o que sucede na encruzilhada da vida individual com o social”.

A relação entre pesquisadora e narradora constitui ponto essencial e ocorre apenas quando “há um vínculo de confiança e afinidade mútua [...] construído ao longo de um processo” (Nogueira *et. al.*, 2017, p. 468). Fernandes (2010) assinala que a história de vida exige de quem escuta, além da formação teórica e metodológica, sensibilidade, afetividade e respeito com aquele(a) que fala. O objetivo é compreender a “complexidade, ambiguidade e contradições de experiências vividas” (Bloom; Monro, 1995, p. 110).

O processo inicia-se pelo compartilhamento da proposta de pesquisa com aquela que irá narrar sua história. No primeiro encontro com a Dora Lucia, maio de 2022, em sua casa, em Curitiba (PR), conversamos sobre interesses e motivações da pesquisa. Neste dia, lembro que me encontrei com professor Evandro, almoçamos juntos e conversamos um pouco sobre Dora. Durante nossa conversa, novamente,

teve o cuidado de me preparar para a possível recusa de Dora em participar de uma pesquisa sobre sua vida.

A estratégia sugerida pelo professor Evandro foi de ressaltar o interesse não apenas na vida de Dora, mas, também na trajetória de sua família. Lembro que me sentia apreensiva com a possibilidade de recusa, mas, naquele momento, apenas respondi “tudo bem, não tem problema”. Ao chegar, Dora nos recebeu, tomamos um café, e logo, o professor Evandro nos deixou para conversar. Conversamos um pouco sobre meus interesses na pesquisa. Lembro da sensação de alívio, após ela, gentilmente, aceitar o convite. Logo após o combinado foi que eu encaminhasse a proposta de tese para sua leitura. A partir desse primeiro encontro, combinamos, também, as primeiras conversas para agosto do mesmo ano.

Na história de vida, as entrevistas constituem a principal estratégia de produção de dados em profundidade. Segundo a literatura, as entrevistas devem ser prolongadas e no número suficiente para permitir a interação e proximidade entre pesquisadora e entrevistada e deixá-la à vontade para narrar sua história. Exige-se escuta atenta. Não devemos desprezar as minúcias do relato (Evaristo, 2022), nada é banal nessa narrativa, visto que compõem uma existência (Queiroz, 1988).

Nos primeiros encontros, a interação deve ser aberta, com mínima interferência da pesquisadora naquilo que é narrado. Isso não implica desconsiderar a elaboração de roteiros parciais, que têm o propósito de nos preparar para cada encontro, mas eles devem permanecer abertos e flexíveis, a fim de permitir a escuta atenta. Nesse sentido, uma “boa história de vida” ocorre quando a entrevistada assume o controle e fala livremente¹⁷ sobre suas experiências (Bertaux, 1981). Isso se deu com Dora Lúcia.

Nas três conversas, realizadas em agosto de 2022, em sua casa, Dora Lúcia definiu o que era relevante ou não narrar. Ela deteve o fio condutor da narrativa, com espaço para associar experiência e práticas consideradas importantes no enfrentamento às dinâmicas e efeitos do racismo e do sexismo. Do mesmo modo,

¹⁷Entretanto, não significa que pessoas que não têm facilidade em expressar e narrar suas histórias não possam participar de pesquisas com método de história de vida. Anabel Moriña Díez (2016) destaca outros instrumentos e estratégias que podem ser usados nesse método, como, por exemplo, a entrevista com outras pessoas chave na trajetória de vida da pessoa protagonista. Neste tipo de técnica, outras vozes e pontos de vista entram em jogo na narrativa e oferecem múltiplas perspectivas sobre a mesma realidade. A autora indica ainda o uso das fotografias, cartas, diários, entre outros documentos, como estratégia complementar.

definiu os momentos de gravador desligado e delimitou, assim, as cenas que excluídas desta tese.

Definiu, ainda, o não-dizer. Ao restringir ou não me permitir acessar partes de sua história, a narradora “faz um silêncio em torno de si”. Como entende Dagoberto Fonseca (2000), a publicização da lembrança só se dá quando quem lembra antecipa, seleciona e confere sentido às recordações. Além disso, lembrar exige a superação de traumas do passado. Narrar o passado constitui, de certo modo, “exercício de despojamento simbólico [...] que significa que foram vencidos os fantasmas de ontem e que é possível expulsá-los hoje” (Fonseca, 2000, p. 24).

Destacar a centralidade da subjetividade daquela que narra sua história não significa ausência da subjetividade da pesquisadora. A entrevista constitui diálogo e compartilhamento. Assim, o resultado da entrevista é o produto de ambos, narrador e pesquisador (Portelli, 1997).

Minha presença na história contada manifesta-se nas questões que orientaram a própria narrativa, na transcrição e organização das palavras em texto, na seleção das cenas inseridas na tese, bem como no olhar analítico sobre a narrativa. Assim, como pondera Alessandro Portelli (1997)

Quando omitimos, por exemplo, as perguntas que orientaram a entrevista, mesmo que estas tenham sido pontuais, apenas no início de cada conversa, uma sutil distorção tem lugar: “o texto dá as respostas sem as questões, dando a impressão de que determinado narrador diria as mesmas coisas, não importando as circunstâncias. Ou seja, a impressão de que uma pessoa falando é tão estável e repetitiva como um documento escrito. Quando a voz do pesquisador é cortada, a voz do narrador é distorcida. O testemunho oral, de fato, nunca é igual duas vezes. Isso é uma característica de todas as comunicações orais, mas é especialmente verdadeira das formas relativamente não estruturadas, como as declarações autobiográficas ou histórias fornecidas em entrevistas.

Isso porque, há sempre um trabalho de enquadramento da memória feito tanto por quem narra sua história quanto por quem a ouve. Ainda que eu tenha interferido pouco, permitindo a Dora contar suas vivências, a entrevista é parte do processo de reconstrução do passado. Assim, a narrativa de história de vida não é apenas um *relato de ações* passadas, mas também um *resíduo de ações* implicadas na própria entrevista (Neves, 2012).

Primeiro é resíduo de uma ação interativa: a comunicação, o processo colaborativo de (re)construção conjunta de uma narrativa, propiciada pela interação,

relação e experiência compartilhada entre narradora e quem escuta (Neves, 2012). Essa dimensão da narrativa implica reconhecer o posicionamento do pesquisadora e da narradora como uma prática fundamental para o fazer científico: parcial, localizado (Haraway, 1995) e que tem como ponto de partida sempre a experiência¹⁸ e o desejo de quem o produz (Santos, Mezzari, Teixeira-Filho, 2021).

A entrevista é também resíduo de uma ação específica: o de enquadramento da memória, desencadeado tanto pela narradora quanto pela pesquisadora (Alberti, 1996). Isso implica que a pesquisadora deve ter como objetivo ir além dos relatos de ações passadas, atentando-se ainda para “história da memória desse acontecimento até nossos dias” (Alberti, 1996, p. 9).

Ressalta-se que cuidado especial na etapa das entrevistas é a revisão das entrevistas logo após a realização, com anotações de percepções e, se necessário, seleção de trechos que geraram dúvidas ou mais alinhados aos objetivos do estudo para posterior aprofundamento (Nogueira *et. al.*, 2007). Após cada encontro com Dora, retornava ao hostel. Durante o jantar, escutava a entrevista do dia e registrava observações e planejava a etapa seguinte. No início do encontro seguinte, retomava as anotações como ponto de partida, esclarecia dúvidas e dava sequência a nossa conversa.

A viagem entre Curitiba (PR) e Brasília (DF) incluiu parada em Porto Alegre (RS), São Paulo (SP) e interior para visitas familiares. Esses deslocamentos permitiram, como descreve Laís Avelar (2023, p. 182), “o momento com os meus dados”. Escutei novamente as entrevistas e anotei novas percepções sobre a conversa com Dora. A etapa da transcrição, realizada nos meses seguintes (primeiro semestre de 2023), apresentou desafios. Um dos dilemas na história de vida está na transformação da palavra em texto (Díez, 2016) e da oralidade em escrita. O desafio consiste em recontar o ouvido sem perder de vista as questões e os objetivos da pesquisa, bem como manter a legibilidade da narrativa, sem atribuir à narradora elementos não ditos, nem alterar o sentido de suas palavras.

¹⁸A experiência não está dissociada da produção de conhecimento, porém como Scott (1998) nos lembra, a experiência não deve ser tomada como um dado pronto a ser desvelado pelo(a) pesquisador(a), ela precisa ser percebida como efeito dos processos sociais, históricos e discursivos que as constituem. Desse modo, é preciso historicizar a experiência e as subjetividades que ela produz, nas palavras da autora “não são os indivíduos que têm experiências, mas sim os sujeitos que são constituídos pelas experiências” (Scott, 1998, p. 30).

Como escreve Conceição Evaristo (2022, p. 07), “se contar o acontecido já é uma traição do vivido, pois, muitas vezes, trata-se de uma reconstrução malfeita das lembranças, recontar o que ouvimos pode ser uma dupla traição”. Logo, “recontar é um trabalho perene, infindo” (Evaristo, 2022, p. 7). A esse respeito, a transcrição integral mostra-se estratégia essencial (Demartini, 1988). Enviei, portanto, as transcrições (sem minhas questões e comentários) a Dora Lucia para revisão e eventuais modificações.

Apesar do cuidado, permanece a dificuldade, nessa etapa, de aproximar o discurso escrito ao relato original. A transcrição transforma objetivos auditivos em visuais, e que implica tradução e interpretação (Portelli, 1997). Como explica Alessandro Portelli (1997, p. 27), mesmo “uma tradução fiel sempre significa certa quantidade de invenção”. O mesmo vale para a transcrição de fontes orais. A escrita representa a linguagem quase exclusivamente por meio de traços segmentários (sílabas, palavras e sentenças). Para tornar a transcrição legível, é necessário inserir sinais de pontuação, que podem alterar o sentido ou a ênfase do que foi contado (Portelli, 1997). A pontuação indica pausas distribuídas de acordo com regras gramaticais. Estas, raramente coincidem com ritmos e pausas da fala. A posição e a duração da pausa cumprem importante função no entendimento do discurso. Diferente das pausas gramaticais, que organizam o dito em modelo referencial explicativo, as pausas de enunciação, irregulares, acentuam, por vezes, conteúdos emocionais (Portelli, 1997).

A história de vida reside no corpo e subjetividade de quem nos conta sua trajetória. Essa narrativa é um diálogo intenso sobre vivências e, por vezes, permeado de nostalgia ao recordar personagens, cenas, residências antigas, locais visitados, os afetos e desafetos (Fonseca, 2000). Muitos narradores alternam ritmos na mesma entrevista conforme sua atitude diante do dito. Essa mudança de ritmo pode ser percebida quando se ouve, não quando se lê. Alteram, ainda, a “velocidade da narração”, ou seja, a proporção entre a duração dos eventos descritos e da narração: experiências longas podem ser relatadas em poucas palavras, enquanto vivências pontuais ganham minúcia. É um tempo subjetivo (Pavis, 2008) próprio de cada sujeito que narra suas vivências, que revela as emoções da narradora, sua participação na história e a forma pela qual a história a afetou (Portelli, 1997).

Essas oscilações são significativas, embora não existam regras fixas de interpretação. Isso porque a diminuição do ritmo pode significar tanto ênfase maior como maior dificuldade, ao passo que a aceleração pode mostrar um desejo de passar por certos pontos também como maior familiaridade ou facilidade. Ainda, concentrar-se em um episódio poder ser uma estratégia para afirmar sua importância, mas também um caminho para desviar a atenção de outros pontos sensíveis. Em todos os casos, a análise de mudanças na velocidade deve ser combinada com análises de ritmos.

Há relação entre velocidade da narração e intenção do(a) narrador(a), assim como entre a “distância” ou perspectiva de quem narra frente ao narrado. Esses elementos revelam emoções, participação na história e o impacto desta sobre o sujeito. Oscilações de ritmo e velocidade são a norma do discurso, enquanto a regularidade é a norma da escrita” (Portelli, 1997). Por isso, além de leituras repetidas e cuidadosas do material transcrito, importa acessar, por diversas vezes, os áudios das entrevistas para orientar a discussão realizada na pesquisa (Portelli, 1997).

Nas conversas com Dora Lucia a alternância de ritmo e velocidade esteve presente. Como expliquei, realizei conversas com ela em três momentos: 10, 11 e 12 de agosto de 2022. Nossos encontros, desde as conversas antes da gravação iniciar, as entrevistas em si e os cafés antes de ir, duravam a tarde toda. No primeiro dia, Dora Lúcia contou sobre a infância na cidade de Itajaí (SC).

Essas etapas foram relatadas em ritmo lento e minucioso. Ela recorda detalhes com a rua José Russi, na Vila Operária, em Itajaí; o Beco da Castanha onde morava a avó Justa; caminho do colégio e a geografia da cidade, que explicava ao “rabiscar” com as mãos sobre a mesa da sala de jantar. A casa de madeira foi descrita como repleta de vida e significados. Dora Lucia descreu a disposição dos cômodos e dos móveis da casa: a mesa de jantar “maior para dar conta da montoeira de filhos”, a máquina de costura de sua mãe, o balcão em que Dona Dora guardava as louças mais bonitas e a cadeira de balanço “fantástica”, que acolhia seu pai após o trabalho.

A rotina da família também surge nessas lembranças pausadas. O rádio não era apenas um aparelho, mas o centro de união familiar. Dora relembra, rindo, a cumplicidade entre seu pai e os filhos, que brincava: “durante a novela, é o momento para pedirem o que quiserem de sua mãe, que entretida com as tramas, diria sempre sim, sim, sim.” O rádio ocupava suas tardes após as escolas e transformava a sala de

sua casa em um cinema: “ouvíamos o Jerônimo, o Herói do Sertão, que meus irmãos gostavam de escutar, e imaginávamos os dentes afiados dos cavalos e as cenas vibrantes”.

Os atritos e as brincadeiras com os irmãos também se destacaram na narrativa. Entre risos, Dora Lucia conta que sempre buscava um lugar nas brincadeiras de faroeste criando “mocinhas” e “heróis” improvisados. A alegria daqueles momentos era expressa, mesmo quando recorda que seus irmãos a chamavam de “moloide” por não ser tão ágil quanto eles. Ela inventava formas de participar, chegava a oferecer as bonecas novas de Natal para integrar os jogos de tiro ao alvo criados por eles. Também recorda o cuidado dos pais, com as adaptações na casa para acolher sua avó ou garantir sua privacidade no início da adolescência.

Dessa época, destaca um aprendizado valioso que transferiu para a educação dos filhos e netos. Em sua infância, quando acontecia algo que desagradasse seus pais somente a pessoa responsável pelo ato deveria dizer. Os irmãos não deveriam contar. Ela recorda situações em que, ao ocorrer uma travessura, seu irmão mais novo Rolando contava quem era o responsável: “umas duas vezes ele disse e nunca mais...”. a mãe logo o repreendia: “Foi você?” “Não, senhora!” “Então, você fique quieto! Eu quero saber quem fez! E o primeiro que ficar contando do outro vai apanhar também!” Dona Theodora deixava claro que apenas o responsável deveria contar.

Dora Lucia lembra com humor das situações em que a mãe advertia: “eu quero saber quem fez! se não foi ninguém, apanham os cinco”. Essa estratégia criava um ambiente em que todos olhavam para o culpado que acabava se manifestando. Até o irmão mais travesso, acabava admitindo a travessura. Segundo Dora, esses ensinamentos sobre responsabilidade e honestidade moldaram seus princípios por toda a vida.

No segundo encontro, mais um dia frio e chuvoso em Curitiba, cheguei à casa de Dora Lúcia no início da tarde. Novamente, fui recebida por ela com seu roupão rosa escuro e uma xícara de café, o que me deixava ainda mais a vontade, fazendo com que nossas entrevistas assumissem um status de conversa. A conversa seguiu, como no dia anterior, por cerca de duas horas, em ritmo mais pausado. Dora Lucia lembrou de novas cenas de racismo da infância e adolescência, dos lugares por onde podia ou não circular; dos primeiros trabalhos negados; contou também sobre o casamento de seus pais; a experiência da mãe como empregada doméstica e as

lembranças das avós. Nesse segundo dia, ganharam destaque as dificuldades enfrentadas pela família durante da perseguição política e prisão de seu pai bem como os afetos e as redes de solidariedade entre as mulheres de sua família.

Além dos acontecimentos, a história de vida também é constituída por pessoas e personagens. Nas narrativas, há pessoas encontrada ao longo da vida e outras que se tornam quase que conhecidas - pelos sentidos atribuídos - mesmo que não pertençam ao mesmo espaço-tempo daquela(e) que narra sua história. Do mesmo modo, os lugares da memória podem estar ligados a uma lembrança pessoal ou não terem apoio na vivência.

Conforme escreve Pollak (1992), lugares fora do espaço-tempo da vida de uma pessoa podem constituir um lugar importante para a memória do grupo, e por conseguinte do próprio sujeito. Acontecimentos, personagens e lugares conhecidos direta ou indiretamente estão presentes nas histórias narradas, como as histórias do bisavô de Dora Lúcia, que apesar de não o ter conhecido, tem efeitos em sua subjetividade, como discutirei no terceiro capítulo. Eles devem ser considerados com a mesma importância por quem as escuta para a compreensão das experiências pessoais e coletivas.

Na nossa última conversa, no dia 12 de agosto de 2022, inicie a entrevista pedindo que Dora me contasse sobre a fase de sua vida em que fez o curso de Direito na Universidade Federal do Paraná. Conteí que na entrevista que li, ela relatou ter participado do Movimento Estudantil quando era universitária, também quis saber um pouco mais dessa sua experiência. Dessas indagações, contou da paixão que sentia pela História, porém, sua segunda paixão, já que seu principal desejo era fazer o curso de Direito, e seguir a carreira jurídica, mesmo antes de “saber exatamente o que isso significava”.

O sonho de ingressar no curso de Direito ocorreu em 1968, mesmo ano do Ato Institucional n. 05, do governo do General Costa e Silva. Dora destacou esse momento político, lembrando que seu pai ainda era perseguido pelo regime e seu irmão Gil também fora um preso político. Naquele momento, mesmo em um contexto de maior acirramento e perseguição política, ela iniciou sua participação no movimento estudantil, tomando posse no Centro Acadêmico do Direito no ano seguinte.

Desse período, narrou, não apenas da perseguição que sofria de outros estudantes por sua atuação política, mas também da dimensão discursiva e de práticas do racismo cotidiano que atravessaram suas vivências naquele espaço. A ausência do debate racial na sala de aula e nos ambientes políticos da universidade; a motivação e o processo de produção e escrita (numa máquina de escrever) de sua Dissertação de mestrado; o “título de doutora, que ficou pelo caminho”; as dificuldades de, sem a participação do companheiro, conciliar a vida como esposa e mãe e intelectual; entre outros temas que também foram trazidos por Dora Lucia nessa nossa última conversa, por meio dos relatos das experiências pessoais e políticas vividas por ela quando já jurista, militante e mãe.

Ainda, destacou a importância dessa estratégia política do movimento negro a partir da década de 1990 e o seu protagonismo para a implementação das cotas raciais na Universidade Federal do Paraná (UFPR), esta que, com a Universidade de Brasília (UnB) e a Universidade Estadual do Rio de Janeiro (Uerj), tornou-se pioneira na implementação da política de ação afirmativa no ensino superior no país.

Em contraste aos dias anteriores, em nossa última conversa, as experiências da vida adulta, desde o ingresso no curso de Direito até o casamento, a maternidade, o trabalho e a militância, foram narradas de forma mais pontual e acelerada. Com exceção do desejo de estudar Direito e do relato sobre não ter concluído o doutorado, suas memórias assumiram um tom mais sério, com menos nuances e risos. Essa alternância de ritmo e velocidade pode refletir como a memória elabora etapas distintas da vida. Ou mesmo a distinção entre o tempo das descobertas e afetos e o tempo das responsabilidades e urgências.

Após a transcrição e interpretação dos áudios, a etapa mais complexa da pesquisa: a construção narrativa. O desafio consistiu em narrar a história de Dora Lucia, a partir das minhas escolhas de pesquisadora. O que exigiu definir quais cenas priorizar e como realizar o recorte conforme o problema da pesquisa. Como permitir que as entrevistas também redirecionasse meu olhar inicial para o tema, foi uma questão importante. Houve um hiato de seis meses entre a transcrição e o início da escrita. Até o exame de qualificação, no primeiro semestre de 2024, apenas os diálogos teóricos e a estratégia metodológica pareciam claros. Nesse sentido, as contribuições da banca e da própria Dora Lucia destravaram o processo. Pude avançar na pesquisa. A estratégia foi a reanálise da transcrição para a seleção das

cenar. Busquei identificar quais cenas e trechos seriam capazes de responder ao problema de pesquisa e narrar o vivido dentro dos limites de um trabalho acadêmico. Com base nesse exercício, reescrevi este primeiro capítulo, apresentado no relatório de qualificação e organizei os demais.

2 RACISMO COTIDIANO E SUA ENUNCIÇÃO COMO ESTRATÉGIA POLÍTICA

Como escreve Luiz Augusto Campos (2017), as investigações sobre as dinâmicas e os efeitos do racismo nas sociedades contemporâneas ainda esbarram em significativos obstáculos teóricos e metodológicos. Esses entraves denunciam a dificuldade de sua conceituação em diferentes contextos do mundo e a pluralidade de definições analíticas atribuídas ao termo. Disso resulta que o mero reconhecimento teórico de que o racismo opera no mundo revela-se insuficiente para elucidar seus mecanismos de reprodução e efeitos.

Neste capítulo, discuto o cotidiano como ferramenta analítica, explorando as implicações teórico-metodológicas dessa abordagem. Sob essa ótica, analiso o conceito de racismo cotidiano a partir da premissa de que a investigação de suas dinâmicas exige compreendê-lo como um sistema de poder complexo, articulado em dimensões estruturais, discursivas e práticas. A análise demanda, portanto, a integração dessas três esferas para “capturar a natureza em camadas do racismo cotidiano” (Essed, 2014, p. 9). Por fim, a enunciação é abordada como estratégia fundamental de enfrentamento a essas violências cotidianas presente na experiência de Dora Lucia.

2.1 Cotidiano como ferramenta analítica

Cena 1: “Eu saia na rua, por exemplo, no domingo, que a gente ia à missa e saía para dar uma volta ou coisa parecida, encontrava com colegas da escola, eles passavam direto e eu passava direto. Daí, eu aprendi, acho que desde então, que eu não cumprimento ninguém sem ser cumprimentada. Porque aqueles... Eu acho que nós, negros [...]. É aquela sensação de que você vai cumprimentar um branco e você não sabe se ele vai te responder ou não. E é uma situação humilhante você cumprimentar e não ser correspondido. Mas, se me cumprimentassem, eu tinha o maior prazer de dizer ‘oi, como vai? Tudo bem?’. Numa boa. Isso eu levei para a vida. Até hoje, eu tenho esta dificuldade de cumprimentar as pessoas, mesmo que eu as conheça, sem que elas tenham se voltado para mim, pelo menos, com um sorriso, ou alguma coisa que dê a entender que tem interesse de fazer esse cumprimento. Isso eu acho que aprendi nesse período” (Dora Lucia, entrevista realizada em 10 de agosto de 2022).

Nas ciências sociais, ao delimitação de contextos analíticos é premissa incontornável. De modo análogo ao sentido linguístico, o conceito de contexto na

sociologia surge associado a encadeamentos, composições e tramas argumentativas. Embora exista uma pluralidade de correntes teóricas e formas de contextualizar, qualquer que seja a maneira eleita, o contexto analítico opera sempre como “uma forma de retalharmos a realidade” (Pais, 2003, p. 119). Escolho, aqui, o cotidiano como lente de contextualização para o racismo e o sexismo. Assumo, portanto, que a vida cotidiana atua como um paradigma de interrogações, capaz de revelar as dinâmicas, os efeitos e as estratégias de enfrentamento a esses eixos de poder.

A formulação de uma teoria do cotidiano implica duas considerações prévias: a primeira reside no fato de que uma perspectiva exclusivamente macro (ou estrutural) é insuficiente para se compreender os jogos sociais e a complexidade da trama social (Pais, 2003). A sociologia precisa acionar paradigmas que articulem a micro e a macroanálise, ou seja, entrelaçar a dimensão interpessoal, da ação e da subjetividade dos sujeitos com as esferas institucional e estrutural. De acordo com Pais (2003), a sociologia do cotidiano deve buscar uma “análise intermediária” entre as perspectivas teóricas das interações sociais e as teorizações estruturais dos dispositivos sociais que informam a vida social.

A segunda consideração refere-se à própria indefinição conceitual do termo. Por não se tratar de um objeto delimitado pela sociologia, o estudo do cotidiano expande-se por múltiplos campos. O interacionismo simbólico¹⁹, por exemplo, apropriou-se dessa fluidez para centralizar suas investigações nas normas e nos ritos que orientam as interações da vida cotidiana (Pais, 2003).

Nesse cenário, destaca-se a contribuição de Erving Goffman, que, em 1985, escreveu a obra “A representação do eu na vida cotidiana”. O autor consolidou-se na sociologia contemporânea ao propor uma abordagem microsociológica e uma análise política do cotidiano em um período ainda dominado por estudos

¹⁹ O interacionismo simbólico é uma corrente sociológica que emergiu no início do século XX, principalmente nos Estados Unidos, no contexto da Escola de Chicago. Esse centro de pesquisa e ensino propunha compreender a complexidade da vida social a partir das microinterações e dos significados que emergem dela. Os fundamentos do interacionismo são atribuídos especialmente a George Herbert Mead, a partir da obra *Mind, Self and Society*, publicada em 1934. Suas ideias sobre como o *self* desenvolve-se por meio da interação social e da linguagem foram centrais para o surgimento dessa perspectiva. Essa corrente sustenta-se em três premissas que buscam explicar como os sujeitos constroem significados e agem no mundo. A primeira premissa afirma que orientamos nossas ações com base no significado que os “objetos” – entendida de modo amplo, desde objetos físicos, pessoas ou situações – têm para nós. O significado é elemento central por si só e ignorá-lo distorce a compreensão que temos dos comportamentos humanos. A segunda premissa diz respeito à origem desse significado. Para o interacionismo simbólico, o significado sempre ocorre na interação com o outro. Por fim, a terceira premissa destaca que os significados não são estáticos, podem ser manipulados ou modificados por meio de um processo interpretativo contínuo (C.f. Blumer, 1969, *tradução minha*).

macroestruturais²⁰ (Velho, 2002). Sua obra é atravessada por um conceito central: o caráter ritual e teatralizado das interações “cara a cara”. A partir da metáfora teatral, Goffman (2002) sustentava que o “eu social” atua como em um palco, teorizando os modos pelos quais os indivíduos encenam e apresentam a si mesmo nos momentos comuns da vida cotidiana, bem como os mecanismos utilizados para transmitir e regular as percepções alheias durante a interação (Cf. Goffman, 2002).

Como assinala Britto (2010), a inovação de Goffman consistiu em afastar-se das análises clássicas centradas na manutenção da ordem social. Em vez disso, o sociólogo demonstrou que “a ordem do processo interacional é frágil” (Britto, 2010, p. 157). Por serem mediadas por signos verbais e não-verbais (palavras, olhares, gestos) abertos a múltiplas significações, as cenas cotidianas são suscetíveis a contratempos, representações e, portanto, a rupturas.

A relevância do interacionismo simbólico reside, portanto, na crítica aos estudos sociológicos estruturais que ignoram as interações, os ritos e a agência. Contudo, importa reconhecer que as microsociologias, frequentemente, incorrem no erro oposto, ao marginalizar a historicidade, os sistemas de produção e as macroestruturas de poder - como sexo-gênero e o racismo - na compreensão das subjetividade e das ações dos sujeitos.

Ainda sob a perspectiva de Goffman (2002), uma das cenas cotidianas mais reveladoras para a sociologia é o encontro imediato entre os “normais” e os “estigmatizados”, interações que, por vezes, permitem aos sujeitos confrontar e desestabilizar os efeitos do estigma. Em “Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada”, o autor discorre sobre como certas categorias e identidades sociais cristalizam-se em expectativas normativas. O *estigma* atua como um operador de cisão, que separa aqueles que se enquadram nos padrões de “normalidade” daqueles cuja recepção plena na relação social é interdita. O estigma não se configura como um atributo inerente do sujeito, mas como uma relação de poder: ao mesmo tempo que reduz a humanidade de determinados sujeitos, ratifica a “normalidade” e a própria humanidade de outros.

²⁰ Gilberto Velho (2002) interpreta que Goffman dedicou-se aos processos de construção da interação social, investigando suas regras, negociações e desencontros ou, de modo amplo, as situações sociais cotidianas. Em sua obra, os rituais atuam como reguladores da interação na vida cotidiana (Pais, 2003), tornando-se cruciais para entender os processos de socialização e de ritualização da vida social (Velho, 2002).

Desse modo, importa questionar: como seria possível compreender a cena fundamental, apresentada no início desta seção, narrada por Dora Lúcia sem contextualizar o modo como o racismo molda as práticas sociais?

O cumprimento, enquanto código de conduta rotineiro, revela que as ações individuais estão atreladas a normas que integram sistemas de representações sociais ou significados compartilhados. Contudo, a lacuna do interacionismo simbólico, que prioriza a subjetividade e a negociação da realidade, reside em não examinar como esses significados são mediados por macroestruturas. Em uma sociabilidade forjada pelo racismo, o conjunto de valores que estrutura a experiência de pessoas brancas naturaliza, por exemplo, a conduta de “passar direito” por pessoas negras, ignorando-as.

Nas interações cotidianas, os sujeitos empregam múltiplas estratégias que podem reforçar, desviar ou transgredir as normas sociais. A conduta de Dora não se inscrevia apenas em um sistema prescritivo, configurava-se com uma tática para evitar a “humilhação que sentia ao não ser correspondida”, uma agência que levou para a vida. Torna-se importante, portanto, compreender não apenas os rituais e normas que regulam da vida social, mas também os elementos que a perturbam (Pais, 2003, p. 80). O cotidiano pode manifestar-se pela regularidade de práticas rotineiras, mas pode, também se configurar como o lócus do imprevisto, da criatividade e das rupturas. O desafio analítico consiste em observar as cenas e as práticas sem perder de vista as relações de poder nas quais se movem (Pais, 2003, p. 113).

Nesse sentido, cabe acionar as reflexões de Michel de Certeau em “A invenção do cotidiano”²¹, obra publicada em 1980. O autor destaca que sua pretensão é “narrar práticas comuns” (Certeau, 1998, p. 35) e introduzi-las com as experiências particulares, as solidariedades e as lutas que organizam o espaço. Isso demanda, por um lado, delimitar um campo de estudos e, por outro, criar uma “maneira de caminhar”,

²¹O livro desdobra-se em dois tomos: Artes de fazer (volume 1) e Habitar, cozinhar (volume 2), este escrito com a historiadora Luce Giard e o antropólogo Pierre Mayol. A obra publicada nos anos 1980 é resultado de um trabalho coletivo realizado entre 1974 e 1977 (Pereira; Machini, 2016). Interessado em aproximar as práticas cotidianas aos “modos de fazer” de pessoas, Certeau analisou as diversas maneiras pelas quais os sujeitos fazem uso de regras e convenções impostas por uma ordem social e econômica dominante, subvertendo-as. Para isso, no primeiro volume da obra, analisou relatos de diferentes pessoas em relação a distintos campos cotidianos da ação: o espaço, a língua, as crenças, entre outros. No segundo volume, ampliou a discussão sobre “as interligações de uma cotidianidade concreta”. Por meio de amplo material etnográfico, estatístico, cartográfico e de entrevistas, investigou as práticas de convivência em um bairro operário de Croix-Rousse, em Lyon, França (Pereira; Machini, 2016).

ou seja, um modo novo de se fazer pesquisa e produzir conhecimento. O autor expõe que, mais do que tratar das práticas cotidianas, a obra busca oferecer ferramentas para torná-las “tratáveis”, ou seja, caminhos possíveis para o estudo dessas práticas.

A análise dessas práticas cotidianas não implica, porém, “um regresso aos indivíduos” (Certeau, 1998, p. 36). O autor nos alerta que seu estudo se afasta do atomismo social, porque esse sempre serviu de postulado histórico para análises da realidade a partir da noção de *indivíduo*. Destaque-se que, de encontro à perspectiva do atomismo social, sua obra buscou mostrar: por um lado, que a relação social determina os termos dos indivíduos, e que cada individualidade constitui o lugar no qual atua uma pluralidade, incoerentes e, por vezes, contraditórias, de suas determinações relacionais, e; por outro, que o estudo trata dos “modos de operação ou esquemas de ação” e não propriamente do sujeito (Certeau, 1998, p. 37).

Por meio da metáfora linguística, Certeau (1998) situa sua reflexão no ato enunciativo, destacando a distância entre o vocabulário e a construção de frases próprias. A “performance” difere da “competência”, porque o ato de falar (e todas as táticas enunciativas que este ato implica) exige a apropriação da língua em uma rede de relações com o outro (o interlocutor), não se reduz ao mero conhecimento da língua (Certeau, 1998, p. 40). Essas características do ato enunciativo (que se encontram em outras práticas cotidianas), permitem aos sujeitos realizarem “uma bricolagem com e na economia cultural dominante”²² (Certeau, 1998, p.40), utilizando os elementos desses campo segundo interesses e regras próprias. O sujeito “exerce um saber-fazer, no qual se podem encontrar todos os traços da arte da memória” (Certeau, 1998, p. 165). O sujeito desenvolve “maneiras de fazer”, ou seja, práticas que instituem modelos de ação e apropriam-se dos espaços. Desta atividade, segundo o autor, importa compreender os procedimentos, os efeitos, as negociações e compreender, portanto, a agência.

Em diálogo com Michel Foucault, Certeau (1998, p. 41) especifica sua de compreender como as práticas cotidianas “jogam com os mecanismos da disciplina e

²²Bricolagem é um termo que se origina do francês *bricolage* e significa um trabalho manual feito de improviso e que aproveita materiais diferentes. Na antropologia de Lévi-Strauss, bricolagem foi definido como um método de expressão por meio da seleção e síntese de componentes selecionados de uma cultura. Do mesmo modo, Jacques Derrida, em sua obra “A estrutura do signo e o jogo no discurso das Ciências Humanas” (1971, significou o termo no âmbito da sua teoria, adotando-o como sinônimo de colagem de textos numa dada obra. O termo ainda tem sido utilizado em diferentes campos do conhecimento para definir um modo de investigação que busca incorporar distintos pontos de vista a respeito de um mesmo fenômeno (Cf. Neira; Lippi, 2012, p. 610).

não se conformam a ela a não ser para alterá-los”. Como assinala Vidal (2011, p. 282), essa abordagem oferece uma alternativa ao estruturalismo ao deslocar o foco dos processos de sujeição²³, convidando a um olhar atento para os atos de resistência (nem sempre conscientes) que reinventam o espaço organizado pelas técnicas da produção sociocultural”.

A cena narrada por Dora revela como normas, discursos, práticas e estruturas de poder moldam a ação e a subjetividade, o que exige a compreensão das forças históricas que a produzem. Contudo, esse processo de sujeição não ocorre de modo passivo. Se por um lado, as estruturas de poder nos precedem e nos constituem, por outro, esse processo é dinâmico. A formação do sujeito é um terreno complexo, no qual o poder opera e onde, paradoxalmente, a agência²⁴ e a resistência eclodem (Butler, 2017). A agência manifesta-se dentro das restrições e possibilidades oferecidas por essas dinâmicas.

Como entende Bronwyn Davies (1991), trata-se de um processo de posicionamento. Situamo-nos dentro de histórias e discursos específicos, e é a partir deles que nossas ações ganham significados. Exercer agência significa, portanto, negociar, reapropriar e subverter as condições discursivas e estruturas de poder que nos moldam. (Davies, 1991).

Por fim, uma teoria do cotidiano implica uma dimensão histórica (Certeau, 1998). Como escreve José Machado Pais (2003, p. 83), a existência é um projeto que ultrapassa o horizonte do presente, porém, ela tem de ser vivida no dia a dia, [...] as próprias formas de rotina constituem um processo repetido de apropriação de tempo e espaço”.

O cotidiano promove o entrecruzamento de distintas dimensões temporais: para além do tempo linear, emerge o tempo da repetição e da circularidade. Isso

²³Certeau (1998, p. 41) assinala que as práticas pelas quais os sujeitos se reapropriam do espaço organizado pelas técnicas da produção sociocultural colocam questões análogas e contrárias às abordadas por Foucault, em sua obra *Vigiar e Punir*: análogas por se tratar de distinguir as operações quase microbianas que proliferam no interior das estruturas tecnocráticas e alteram seu funcionamento por uma multiplicidade de “táticas” articuladas sobre os “detalhes” do cotidiano; contrárias, porque não se trata mais de precisar como a violência da ordem se transforma em tecnologia disciplinar, mas compreender as formas “sub-reptícias” que são assumidas pela “criatividade dispersa e tática dos grupos ou dos indivíduos presos nas redes de vigilância”.

²⁴ Assim como cotidiano, a noção de agência tem sido utilizada de modo amplo na sociologia e apresenta diferenças significativas nas distintas teorias sociais (Cf. Hubner, 2021). Na tese, mobilizo a noção de agência em diálogo com a obra “A vida psíquica do poder: teorias da sujeição”, de Judith Butler (2017) e o artigo “The concept of agency: a feminist poststructuralist Analysis, de Browyn Daves (1991).

implica que a realidade da vida diária não se esgota nas presenças imediatas, visto que abarca fenômenos não presentes no aqui e agora:

Experimento a vida cotidiana em graus diferentes de proximidades e afastamentos, tanto espacial como temporal. O mais próximo de mim é a zona diretamente acessível à minha manipulação corporal. Sei, contudo, que a realidade da vida cotidiana inclui zonas que não me resultam acessíveis desta maneira (Berger; Luckman, 1979, p. 39-40).

Observa-se, assim, uma dispersão dos espaços do cotidiano. Alguns desses espaços são lugares de relações pessoais diretas e regulares, vivenciadas e alicerçadas em diferentes tipos de proximidade, seja familiar, de amizade ou de vizinhança. O afeto associado ao espaço constitui, segundo Pais (2003, p. 86), “a maneira de viver o presente nos variados gestos do cotidiano”. Passeios em vias públicas, conversas, rumores das vizinhanças e encontros são pequenos gestos que materializam formas específicas de existência e de relação social, e as inscreve em um determinado tempo e espaço. São o tempo e espaço que produzem a vida cotidiana.

Nessa perspectiva, a história também reivindica seu lugar no cotidiano (Pais, 2003). A vida cotidiana exige, portanto, um complemento circunstancial: vida de quem? em que contexto? em que situação? Em resposta a essas indagações teóricas e metodológicas, esta tese teoriza o cotidiano a partir da história e das experiências de Dora Lucia.

2.2 Racismo cotidiano: as dimensões do racismo na experiência de Dora Lucia

[...] vale apontar para um tipo de experiência muito comum. Refiro-me aos vendedores que batem à porta da minha casa e, quando abro, perguntam gentilmente: “A madame está?” Sempre lhes respondo que a madame saiu.

Lélia Gonzalez (1984, p. 228²⁵).

2.2.1 O lado de cá e o lado de lá: O racismo como estrutura

Cena 2: Na igreja, também acho é uma das coisas, além da rua, em que a gente tinha de ter o lugar dos negros e o lugar dos brancos. Tinha na rua, indo passear, e, na praça, mas tinha também na igreja. De vez em quando, eu dava umas de doidinha - como diz o outro - e entrava nos lugares em que eram só brancos. [...] Tinham as festas de quermesse, nas datas de santos. Em Itajaí, nessa época, havia uma divisão bem interessante: você tinha um lado da rua onde passeavam os garotos - isso mais já na juventude, não é? - negros. Aqui passeavam os brancos, aqui passeavam os negros. Cada um de um lado da rua. [...] É interessante que os brancos ficavam, mais ou menos, até perto da igreja matriz, e os negros caminhavam e iam até a igreja velha, mais perto do porto. Lá, se quisesse dar uma volta, ali é que tinha garotada negra que fazia esse trajeto. E a Áurea, a gente combinava o seguinte, porque tinha história de passear depois da missa. Então, nós combinávamos de que eu ia até a metade eu ia, com ela, no lugar de branco e depois ela atravessava e ia comigo no lugar de preto (risos). Assim, na quermesse. [...] Isso era interessante porque a gente nunca combinou, nunca foi assim: “Você vai lá e eu vou cá.” A gente dava uma volta ali e depois eu dizia assim: “Agora vamos lá?” “Sim, vamos lá” [...] (Dora Lucia, entrevista 10 de agosto de 2022).

²⁵Trecho retirado de uma nota de rodapé da obra *Racismo e Sexismo na Cultura brasileira*, apresentado no IV Encontro Anual da Associação Brasileira de Pós-graduação e Pesquisa nas Ciências Sociais em 1980 e publicado na Revista Ciências Sociais Hoje, Anpocs, em 1984.

Cena 3: Então, dentro do colégio, os movimentos mais a respeito da questão racial ficavam, mais ou menos, aí dentro desse espaço, mas, sem muita grosseria, ou, talvez, nenhuma. Mas houve uma que me incomodou [...] Eu fiquei, desde o primeiro ano, até formar, na oitava série, no colégio. E conheci todas as meninas, é claro. Enfim, porque tinha as turmas inteiras. Lá dentro, a gente conversava e não tinha nenhum problema, mas eu nunca fui convidada para nenhuma festa de aniversário. Nenhuma! Aliás, “nenhuma” eu não posso dizer. A única festa de aniversário a que eu fui, acho que eu já estava na oitava série. Mas quem convidou foi o pai da garota, que era o Silveira Jr., que era um comunista, mas era um comunista da riqueza, que eram os colaboradores. Então, foi o pai da menina que me convidou para a festa de aniversário da guria. Eu disse, para a mamãe, que não queria ir. Daí papai achou que era falta de consideração, já que a família tinha convidado [...] Foi uma festa assim a que eu tive de ir. Mas foi uma festa bem desagradável, porque você chega na festa, todo mundo conversa [...] sem que ninguém converse contigo [...] foi um ambiente em que eu me senti horrível [...] eu não tinha nada a ver com aquele ambiente. Dentro do colégio, por exemplo, tinha a Flávia, que era uma menina com quem eu conversava. Mas eram vidas diferentes. A gente sabia que cada um tinha uma vida. E eu, naturalmente, nunca convidei ninguém para ir lá em casa, como também nunca convidei ninguém para aniversário nenhum.

Cena 4: Lucia, eu acho que a gente vai procurar emprego [...] Agora eu já podia trabalhar! O que que a mamãe fez? Foi naqueles amigos do papai²⁶, conversar, dizer como é que estava a situação e que precisava [...] eu já tinha o curso de datilografia, já tinha terminado o curso ginásial e estava fazendo o curso de Contabilidade. Eu estava pronta - digamos - para o mercado. Daí, eles foram procurar. Depois de duas semanas, três semanas, vieram e disseram, para mamãe: “Olha, a gente não conseguiu nada em escritório ou em banco”, mas tem uma farmácia que está precisando de uma pessoa para trabalhar.” “Não tem problema!”, mamãe disse. Daí, eu fui lá para conhecer a farmácia. Eu e ela. Ela foi comigo. Chegamos lá e mamãe disse: “Aqui é o lugar, é a farmácia. Essa é a Lucia, conforme indicação de fulano.” Mamãe explicou. Daí, a moça da dona da farmácia olhou e disse: “Desculpa, a gente já contratou.” Voltamos para casa. Daí, mamãe falou, com essa pessoa, e disse:

²⁶ Dora Lucia refere-se aos amigos de seu pai, senhor José Adil de Lima, que eram do movimento comunista.

“Olha, já contrataram. Será que você não acha em outro lugar?” Porque a gente ainda achava que era só porque já tinham contratado. Daí, ele foi a um outro lugar, né? Eu fui lá, nesse outro lugar - acho que era também comércio, uma loja ou alguma coisa assim - e já tinham contratado. Daí, ele decidiu dizer para mamãe: “Olha, não adianta. Eu vou ser sincero com você: sua filha não vai conseguir emprego nenhum nesta cidade. Mamãe perguntou: “O que está acontecendo?” Daí, ele me explicou: “Em todos os lugares a que eu fui, disseram que ninguém vai contratar nenhuma negra aqui porque negro não serve para o nosso serviço! Então, eu tenho de dizer isto para você: é ruim, mas não vai ter chance porque nenhum lugar a que eu fui, eles aceitam negros.” (Dora Lucia, entrevista 11 de agosto de 2022).

O racismo como estrutura é entendido como o processo histórico e político fundante da modernidade colonial²⁷. Esse mecanismo operou por meio da invenção de povos africanos e indígenas como sujeitos apartados da civilização e de uma concepção que imaginou a Europa e a branquitude como sinônimos de humanidade. Tal processo organizou o mundo ontologicamente em categorias homogêneas, atômicas e cindidas em duas zonas: a do humano e a do não humano (Fanon, 2008). Essa clivagem viabilizou tanto a exploração material das colônias e a instituição da escravidão quanto os novos arranjos socioeconômicos, institucionais e culturais baseados na subalternização racial que ainda estruturam as sociedades contemporâneas (Lugones, 2014).

Para além das lembranças afetivas da época da infância, Dora Lucia narra minuciosamente episódios de racismo cotidiano vivenciados desde 1957, aos sete anos de idade. Seus relatos expõem a segregação racial presente em Itajaí (SC), descrita por ela como a divisão entre “o lado de cá e o lado de lá”. Ao recordar que havia apenas mais uma família negra em sua vizinhança, ela delineia o que Ruth Frankenberg (1995, p. 43) conceitua como uma “geografia social da raça”, espaços que demarcavam as fronteiras sociais e raciais de forma intransponível.

A cena 2 e 3 mostram uma sociabilidade marcada pela “quase integração” (Frankenberg, 1995), caracterizada por relações de coleguismo, mas não de amizade.

²⁷Compreendo modernidade colonial a partir das reflexões dos estudos pós-coloniais, que propõem compreender o advento da modernidade ocidental intrinsecamente dependentes do colonialismo. Ainda, o termo pós-colonial indica um processo de reconfiguração discursiva, no qual as relações coloniais extrapolam o próprio fenômeno político do colonialismo e se reatualizam em novas formas e situações de hierarquização e subalternização nas sociedades contemporâneas (Hall, 2003).

No âmbito escolar, a interação com meninas brancas restringia-se àquele espaço. Fora dele, “cada um tinha sua vida”. Dora relata nunca ter convidado as colegas para seu aniversário, e, na única ocasião em que foi a uma festa de uma delas, sentiu-se “horrível”. Os espaços públicos da cidade - ruas, igrejas e clubes, também eram tacitamente segregados. “Ninguém precisava dizer”, por meio de “acordos implícitos” e pactos de sociabilidade típicos da região Sul, ela sabia exatamente por onde olhe era permitido circular.

A dimensão estrutural do racismo é descrito também na experiência de seu bisavô André, escravizado até o fim do regime escravista; no trabalho precário nas lavouras de cana-de-açúcar; na interdição do acesso à educação formal imposta à sua avó materna, Dona Justa; e na inserção precoce de sua avó paterna, Dona Stela, e de sua mãe, Dona Theodora, no trabalho doméstico desde crianças.

Como destaca Paulo de Lima (2023, p. 31), avó paterna Dona Stela, a exemplo de muitas mulheres negras de sua geração, dedicou a vida ao trabalho em residência de outras pessoas, em uma perpetuação das lógicas do regime escravista. Inserida no trabalho desde a infância, Dona Stela era requisitada para atender famílias brancas com filhos pequenos e mães inexperientes. Como aconteceu com uma tradicional família de Ponta Grossa, quando a mãe faleceu a “Siá Stela” foi chamada “para cuidar dos filhos até o pai encontrar nova esposa”. Lima (2023) destaca ainda que ela passou a maior parte de sua vida morando na casa dos patrões ou acomodada na casa de seus filhos.

A trajetória de Dona Theodora seguiu caminho semelhante. Para frequentar a escola até a 3ª série do ensino primário em Itajaí, precisou empregar-se em uma família branca aos 7 anos de idade, permanecendo no trabalho doméstico até o casamento com o Seu Lima, aos 19 anos. Sua vivência reflete a dinâmica da cidade na década de 1930, cuja segregação racial destinava subalterno à população negra, reservando às meninas o trabalho doméstico, muitas vezes, em troca apenas de moradia. Cabia a elas o cuidado das crianças brancas e a manutenção dos lares. Paulo de Lima (2023) aponta a naturalização dessa exploração, sendo comum que uma mesma família “realocasse” a menina entre parentes que necessitassem de cuidados médicos ou auxílio com recém-nascidos.

A cena 4 transpõe a dimensão estrutural do racismo para a juventude de Dora, ilustrando as barreiras para a obtenção de seu primeiro emprego. Apesar de

qualificada, com o ensino médio concluído e cursos de datilografia e contabilidade, ela esbarrou na violência econômica do racismo. O episódio explicita também a dimensão discursiva dessa violência, materializada na representação do sujeito negro como inapto ao trabalho, sintetizada na justificativa recebida: “porque negro não serve para nosso o serviço”.

As trajetórias de Dora e as mulheres de sua família denunciam uma continuidade perversa. Se na década de 1930, o ‘lugar’ imposto à mulher negra era o serviço doméstico compulsório, nas décadas de 1960 e 1970 a tentativa de ascensão ao mercado de trabalho formal esbarrava na discriminação racial. Dora cumpriu os ritos exigidos pelo mito da meritocracia: concluiu o ensino médio e buscou qualificação técnica. Contudo, a educação formal mostrou-se insuficiente para desmantelar a dimensão estrutural do racismo. A “circulação” das meninas negras entre famílias brancas evidencia a objetificação de seus corpos, reduzidos a instrumentos de trabalho disponíveis para a branquitude, uma dinâmica que naturalizou a exploração infantil no país (Lima, 2023).

A transposição desse debate para o Brasil contemporâneo demonstra a persistência das barreiras enfrentadas por Dona Theodora e Dora. Dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua, do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (PNAD Contínua/IBGE), referentes a 2023 e 2024, indicam que a taxa de desocupação entre pessoas negras permanece significativamente superior à de pessoas brancas. Enquanto o desemprego geral caiu, a população negra constitui a maioria dos desempregados e dos trabalhadores informais.

A informalidade atinge cerca de 46% dos trabalhadores negros, em oposição a 34% dos trabalhadores brancos. Além disso, a superação da barreira de entrada, desafio vivido por Dora quando jovem, não garante equidade: o rendimento médio de trabalhadores brancos é de 60% a 70% maior. Essa assimetria salarial resiste até mesmo à escolarização, isso porque profissionais negros com ensino superior chegam a receber 30% menos que seus pares brancos (IBGE, 2023).

Em relação às mulheres negras, levantamento do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA) revela que o trabalho doméstico remunerado segue como uma de suas principais ocupações, setor no qual representam cerca de 65% da força de trabalho. Apesar dos avanços legais, como a Emenda Constitucional n. 72/2013 e a Lei Complementar n. 150/2015, o segmento permanece marcado pela precarização,

informalidade e baixa renda, aprofundando as vulnerabilidades socioeconômicas e as desigualdade raciais e de sexo-gênero (Ipea, 2024).

Entretanto, o racismo enquanto estrutura ultrapassa a produção de desigualdades socioeconômicas. Ao operar como um processo contínuo de desumanização, ele incide profundamente na subjetividade. Grada Kilomba por meio da combinação das noção de “plantação” e “memória” descreve o racismo cotidiano não apenas como a encenação reiterada de um passado colonial, mas como uma realidade traumática que tem sido historicamente negligenciada.

É um choque violento que de repente coloca o sujeito negro em uma cena colonial na qual, como no cenário de uma plantação, ele é aprisionado como a(o) Outra(o) subordinado e exótico. De repente o passado bem a coincidir com o presente, e o presente é vivenciado como se o sujeito negro estivesse naquele passado agonizante [...] (Kilomba, 2020, p. 30).

Na vida cotidiana, os aspectos cognitivos e comportamentais do racismo entrelaçam-se e operam sincronicamente como engrenagens de um mesmo processo. Desse modo, preconceito e discriminação estão imbricados, e fundem-se na noção de práticas (Essed, 1991). Como escreve Grada Kilomba (2020), o racismo cotidiano não é um ato singular ou isolado, representa o acúmulo de pequenas práticas, desigualdades e violações de direitos que recolocam o sujeito negro em uma cena colonial, aprisionando-o na condição de “Outro(a)” subordinado(a) e exótico(a) (Kilomba, 2020).

Para desvelar essa dinâmica, Kilomba (2020) descreve o percurso psicanalítico da branquitude e analisa seus modos de operar, de reagir e de se perpetuar como um sistema de opressão cuja irracionalidade atua como uma máquina produtora de traumas. A autora convida à reflexão sobre como comportamentos diários, a exemplo do medo, da culpa e da negação, formam e caracterizam a identidade branca. E elenca os mecanismos de defesa e os estágios psíquicos pelos quais a branquitude transita em direção à consciência de si como produtora de racismo: a recusa, a culpa, a vergonha, o reconhecimento e a reparação (Kilomba, 2020).

A recusa opera como um bloqueio inconsciente contra as consequências concretas do racismo, constituindo-se pela inadmissibilidade de reconhecer a verdade. Em sequência, atuam a cisão e a projeção, defesas do ego que consistem na transferência de sentimentos, pensamentos ou experiências indesejáveis para o

outro, afirmando que é o outro quem os possui (Kilomba, 2020). A negação, por sua vez, é a faceta consciente dessa recusa, materializada em discursos como “nós não somos racistas”.

A culpa emerge como sanção moral oriunda de uma injunção externa, resultado do conflito entre os desejos agressivos do indivíduo em relação ao outro e a autoridade de seu superego. Já a vergonha envolve uma autopercepção moral diante de nossas próprias ações racistas, momento no qual o sujeito branco constata que a branquitude é uma identidade estruturada em privilégios.

O reconhecimento sucede à culpa e configura-se como a tomada de consciência da própria branquitude e de seu racismo inerente. A reparação, por fim, é a “digestão” desse reconhecimento e sua impressão na realidade, efetivada por meio da alteração de “estruturas, agendas, espaços, posições, dinâmicas, relações subjetivas”, ou seja, por meio do abandono de privilégios (Kilomba, 2010, p. 180).

Essa dimensão psíquica articula-se diretamente à dimensão espacial e social. Ruth Frankenberg define a branquitude como “um lugar estrutural de onde o sujeito branco vê aos outros e a si mesmo” (1995, p. 435). Dessa formulação, extraem-se três aspectos centrais: (i) a ocupação de uma situação de vantagem estrutural e de privilégios raciais; (ii) a consolidação de uma posição a partir da qual as pessoas brancas observam a si e aos outros; (iii) a adoção de um conjunto de práticas culturais que, por serem hegemônicas, não são demarcadas ou nomeadas.

Assim, ser branco significa ocupar uma posição de poder não nomeada, vivenciada em uma geografia social de raça como um lugar confortável. O sujeito branco erige a si mesmo como modelo universal e atribui ao outro o negativo que recusa em si (Piza, 2016). Embora o narcisismo e a projeção sejam processos inerentes ao desenvolvimento psíquico humano, no contexto das relações raciais eles adquirem uma complexidade perversa, pois justificam e legitimam a superioridade de um grupo, a desigualdade e a manutenção de privilégios (Bento, 2016).

Maria Aparecida Bento (2016) argumenta que o silêncio, a omissão e a distorção acerca do lugar do branco na perpetuação das desigualdades raciais no Brasil têm um forte componente narcísico. Esse narcisismo é acompanhado por um massivo investimento material e simbólico na consolidação desse grupo como referência máxima da condição humana. Em termos psicanalíticos, essa dinâmica

permite que os sentimentos positivos sejam retidos pelo sujeito - a branquitude como a parte “boa” do ego -, enquanto as manifestações da parte “má” são projetadas para o exterior (Kilomba, 2020).

Desse modo, a autora explica que:

No mundo conceitual branco, o sujeito negro é identificado como o objeto “ruim”, incorporando aspectos que a sociedade branca tem reprimido e transformado em tabu [...] Por conseguinte, acabamos por coincidir com a ameaça, o perigo, o violento, o excitante e também o sujo [...] permitindo à branquitude olhar para si como moralmente ideal, decente, civilizada (Kilomba, 2020, p. 37).

A partir dessa dinâmica psíquica, o sujeito negro não se torna apenas diferente em relação ao ego do sujeito branco, mas é convertido em Outridade, ou seja, na personificação de aspectos reprimidos do “eu” branco. O sujeito negro torna-se, assim, a representação mental de tudo aquilo com o qual a branquitude não deseja se assemelhar. A negritude “serve como uma forma primária de Outridade, pela qual a branquitude é construída” (Kilomba, 2020, p. 38). Como Frantz Fanon (1967) adverte, o “negro” é uma invenção do homem branco.

A compreensão do racismo como estrutura explícita que o sujeito negro é uma construção das fantasias da branquitude, um produto do imaginário branco que nega e projeta no outro os elementos indesejáveis de sua própria humanidade. Fanon (1967) mobiliza a linguagem do trauma para analisar as experiências do racismo cotidiano, um fenômeno que retira dos sujeitos negros qualquer possibilidade de forjar uma identidade autônoma e legítima. Desse modo, o empreendimento colonial estabeleceu historicamente o homem branco, heterossexual, cristão, de classe média como norma. Essa referência hegemônica dispensa nomeação, mas detém o poder de marcar os outros sujeitos sociais, classificando-os, atribuindo-lhes rótulos, fixando e subjugando suas identidades.

2.2.2 “Você já foi empregada?” ou “Os negros têm lugar para estar”: O racismo como discurso

Cena 5: Alguns professores tinham um discurso bem racista. Houve um momento em que eu ia levantar para falar, mas pensei comigo que eu não ia gastar minha [...] Eu era ainda muito garota ainda sem nenhuma experiência, né? E, no movimento

estudantil, esse não era o assunto. Nunca se falou sobre racismo no movimento estudantil. Então, na verdade, eu não teria - eu pensei - respaldo nenhum porque eu estou, no movimento, politicamente por conta da Ditadura, por conta de direitos fundamentais, por conta dos cortes, do AI5, de uma série de coisas, mas, em nenhum momento, houve discurso a respeito da questão racial. E eu não me senti segura de enfrentar o professor - foram dois professores - quando eles fizeram comentários racistas na sala. Um deles disse que os negros têm lugar para estar. Eu não sei, acho que alguém perguntou se não havia juízos negros [...]. Alguém perguntou e ele deu, mais ou menos, a resposta da freira lá, né? De que as pessoas têm os lugares de estar. "E não vejo como um negro pode estar numa situação assim." Foi alguma coisa assim que ele falou na sala. Aquilo subiu, desceu. Todo mundo olhou para mim, né? Se eu estou ali, fazendo curso de Direito, como é que o cara diz que não é o meu lugar, que não serve para mim, né? Não respondi nada. Demorei mais uns minutos, peguei meu material e saí da sala. Daí, depois, alguns colegas meus vieram, atrás de mim, e disseram: "Você não devia ter saído. Você devia ter enfrentado." Daí, eu pensei comigo: "Eu, né? (risos) vocês podiam também!" Mas eu não falei nada, só vim com raiva. Daí, eu já sabia que a coisa era bem pesada nesse sentido, né?

Cena 6: Porque era assim, né? Na verdade, eu lembro que o André, um dia, a gente estava sentado, brincando [...] Ele devia ter o quê? Uns 7 anos, talvez, e eu estava mostrando as minhas fotografias de garota para ele, né? Acho que era uma fotografia de um baile ou alguma coisa assim... sei lá! Quando eu mostrei e disse: "Olha aqui a mamãe", né? Daí, ele olhou e fez assim: "Guarda essa fotografia. Eu não gosto dela. Você devia rasgar." Levei um susto, né? Eu disse assim: "Uai, meu bem, mas você não achou bonita a mamãe aqui?" Ele virou, para mim, e disse assim: "Algum dia, você já foi empregada?" Olha só! O guri tinha uns 6 ou 7 anos! Nem tinha 7, eu acho. [...] Daí, eu disse: "Claro que sim! Eu sou empregada da Universidade Federal do Mato Grosso." "Não, não é dessa empregada que eu estou falando. Eu estou falando empregada sim." Ele falou bem assim: "Empregada, assim, que fica, na casa, fazendo limpeza." Daí, eu disse: "Mas todo mundo é empregado. Ela é empregada, eu sou empregada, seu pai é empregado, todo mundo! Cada um no seu serviço [...] São todas empregadas." "É, mas eu não gostei dessas fotos suas. Não queria ver você assim!" Daí, eu pensei com os meus botões: "Eu vou ter que tomar uma providência com

relação a isso. Ele não escutou isso dentro de casa, né?” Mas, aí, eu fui lá, direto na família, e comecei com meu discurso, né? Foi indo, foi indo [...].

O processo histórico e político colonial não se sustentou apenas pela violência e brutalidade física, mas foi também alicerçado em discursos e práticas de poder. No imaginário colonial, a Europa ergueu-se como o mundo humano por excelência, o símbolo máximo de civilização, enquanto as culturas não europeias foram relegadas à condição de “não ser”. Esse aparato discursivo impôs, mediante violência, um processo “civilizador” no qual a branquitude consolidou-se como parâmetro de ideal artístico, estético e moral, sabedoria e encarnação da razão. Como sintetiza Nogueira (1998, p. 42), representava “a cultura, a civilização, em uma palavra, a humanidade”.

Essa engrenagem discursiva inscreveu os povos negros no lugar da não humanidade. A escravidão moderna, amparada por essa lógica, usurpou a liberdade dos povos não europeus e lhes negou a igualdade, valores que a modernidade reivindicava como intrínsecos à condição humana. O resultado foi a submissão de populações inteiras a condições subumanas: desde a captura em África até a rotina mutiladora nas colônias, forçando a conformação de seus corpos ao trabalho compulsório e naturalizando um lugar perpétuo de subserviência.

Essa naturalização operou por meio de uma complexa teia de narrativas, crenças, teorias, ideologias e regimes de verdade que essencializaram as diferenças culturais e forjaram hierarquias raciais e de sexo/gênero. Para bell hooks (2019), os embates em torno dos regimes de representação estão no cerne das políticas contemporâneas, definindo quem é ou não contemplado pela noção de humano.

Do mesmo modo, Stuart Hall (2009, p. 201) destaca a importância de se analisar a natureza política da representação, investigando “suas complexidades, os efeitos da linguagem, da textualidade como local de vida e morte”. Portanto, considerar a dimensão discursiva do racismo implica decodificar como textos/imagens, ideias, saberes e estereótipos reatualizam esse sistema de poder, garantindo a eficácia de seus efeitos de subordinação (Garcia-Severino; Catoia; Kawakami, 2023).

No contexto brasileiro, a força dos estereótipos raciais pautou, por exemplo, o debate político em torno das leis abolicionistas. Longe de almejarem uma emancipação, essas legislações (que adiaram o fim da escravidão até o limite do

insustentável) funcionaram como mecanismo para que as elites brancas arquitetassem o novo arranjo racial do país. A Lei nº 3.270/1885 (Lei dos Sexagenários), inserida nesse escopo, não visava apenas à extinção da escravidão, mas sim delimitar as relações de poder na iminente sociedade livre.

Parte significativa da referida lei voltava-se para as relações entre os libertos e os ex-senhores. Discutia-se uma suposta necessidade de “proteção” ao ex-escravizado, em especial aos sexagenários, sob o argumento de que, “além dos defeitos que a escravidão lhes imprimira”, a idade avançada os impediria de garantir a própria sobrevivência (Catoia, 2018).

Como argumenta Ana Flauzina (2006, p. 57), o receio das elites era o de que a “liberdade se configurasse em ociosidade e vagabundagem”. No imaginário legislativo, o sujeito negro era tido como incapaz de resistir a vícios e, no limite, inapto para o exercício da liberdade. Os deputados, favoráveis à lei consideravam mais “humanitário” deixar os velhos escravizados nas fazendas, enquanto os opositores alegavam que a liberdade conduziria à ociosidade e à mendicância. Esse discurso pavimentou o caminho para a criminalização da “vadiagem”, ainda expressa na Lei de Contravenções Penais, operando como um dispositivo de controle social. As leis abolicionistas, atreladas à punição do ócio, marcaram o início da criminalização da liberdade da população negra no Brasil (Flauzina, 2006).

Durante a Primeira República (1889 – 1930), os discursos médicos, políticos, científicos e jurídicos “reinventaram a desumanização da população negra” (Catoia, 2018, p. 263). Tais saberes expressavam o pânico da elite diante da (in)viabilidade de um projeto de nação, em uma sociedade racialmente heterogênea como a brasileira. O projeto imaginado pela elite brasileira, construído a partir de um modelo ocidental de modernidade e em diálogo com uma epistemologia europeia racista (darwinismo social, racismo científico e eugenia) esforçou-se por construir um discurso sobre a “natureza” racial e o suposto atraso do país. Em um ambiente conservador, a nação foi projetada de forma hostil ao seu próprio passado e à sua população, vista como um obstáculo a ser superado (Miskolci, 2012).

A República delineou-se, assim, guiada pelo desejo das elites pelo branqueamento, não apenas fenotípico, mas moral e civilizatório. Esse desejo materializou-se no incentivo à imigração europeia, em detrimento de imigrantes asiáticos e africanos, uma restrição imposta pelo Decreto 528, de 28 de junho de 1890.

(Catoia, 2018). Paralelamente, o discurso higienista apresentava como solução para o nosso “atraso” “controlar a moral das classes subalternas, conter e domesticar a irracionalidade das paixões populares, modificar o seu modo de vida, a sua habitação, assim como os seus cuidados com o corpo” (Miskolci, 2012, p. 51).

A adoção das teorias eugênicas inaugurou, no Brasil, uma era de biopoder conduzida pelo racismo do Estado. Os discursos médicos e jurídicos tiveram importante papel na construção do ideário de nação que se desejava em fins do século XIX. No interior de tais saberes, a nação era pensada a partir de critérios biológicos e raciais. Assim, “as epidemias não eram apenas epidemias, já que pareciam revelar o longo caminho que nos distanciava da perfectibilidade” (Schwarcz, 2014, p. 274).

A associação direta entre doença e mestiçagem foi forjada por meio de relatos médicos e estatísticos que buscavam “evidenciar” o caráter degenerado do(a) negro(a), representado como perigo para a elite branca. O olhar das instituições médicas e jurídicas moldou a criminologia positivista brasileira, que deslocou o foco de análise do delito para a figura do delinquente. No final do século XIX, esse saber foi instrumental na cristalização do sujeito negro como um ser degenerado e propenso ao crime (Cf. Duarte, 2017).

Nina Rodrigues, expoente dessa vertente no país, rejeitava a premissa de uma natureza humana universal e igualmente livre. Para ele, os grupos raciais encontravam-se em estágios evolutivos distintos, o que exigia a aplicação de responsabilidades penais diferenciadas para brancos e negros (Schwarcz, 2014). Ao questionar a isonomia da lei penal, a criminologia de Rodrigues visava atestar a suposta natureza primitiva da população negra. Influenciado pela criminologia de Lombroso, o autor não teve dificuldades em adaptar e identificar, no contexto nacional, a figura do “delinquente nato” (Duarte, 2017).

Essa tradição criminológica foi determinante para a elaboração de estereótipos atribuídos à figura do(a) negro(a) como os de vadiagem, preguiça, perigo e hipersexualização. Gisele Santos (2002) aponta que, nesse período, a imprensa consolidou a imagem da população negra como (...) “lasciva, libidinosa, violenta e imoral”. Expressões culturais como o samba e a capoeira foram criminalizadas como práticas selvagens e violentas. Mulheres negras eram acusadas de bruxaria, infidelidade e sexualidade excessiva, enquanto os homens eram retratados como

violentos, imagens forjadas para atestar a “falta de estrutura moral, psíquica e social do negro” (Santos, 2002, p. 131).

Como estruturas de poder, o racismo e o sexismo naturalizam a diferença e a desigualdade social, pelo menos, de três maneiras:

a primeira, os dois usam o argumento da natureza para justificar e reproduzir as relações de poder fundadas sobre as diferenças fenotípicas. A segunda, ambos associam de perto a realidade “corporal” e a realidade social, ancorando seu significado no corpo, lócus privilegiado da inscrição do caráter simbólico e social das culturas. A terceira, o sexismo como o racismo representam às mulheres e aos outros como grupos naturais predispostos à submissão. Da mesma maneira que às mulheres e atribui um status de objetos sexuais, aos outros se lhes reifica como objetos raciais ou étnicos (Viveros, 2008, p. 172).

Esses significantes não são uma propriedade inerente e estável de mulheres negras, mas sim um conjunto de sentidos - tenso, deslizante, instável –, que opera por imagens definidoras de corpos, pensamento, subjetividades e formas de se relacionar, desejar e se reconhecer. São *imagens de controle*, como tem defendido Collins (2019), representações que demandam o exercício violento de estabilizar aspectos que compõem a cena do reconhecimento e repeti-lo quantas vezes for necessário, fazê-lo circular, investir em sua capacidade produtiva para a conformação de mulheres negras [e homens negros] como os “terrivelmente *outros*” da norma (patriarcal, capitalista, colonial) (Garcia-Severino; Catoia; Kawakami, 2023).

Essa representação, produzida no contexto colonial, circularam e atualizaram-se ao longo do tempo. Representar, nessa perspectiva, é o poder de instituir uma linguagem que imagina, descreve e visibiliza e fixa o outro como *Outro* (Collins, 2019). Como defende Patricia Hill Collins (2019) configuram-se como imagens de controle, representações que exigem um exercício violento, uma complexa articulação de operações que envolvem narração, criação, associação, classificação, fantasias, hierarquização e conceituações, dentro de uma formação discursiva histórica específica (Garcia-Severino; Catoia; Kawakami, 2023).

Compreender um episódio cotidiano como racialmente significativo revela de que modo um evento, no qual a pessoa negra é a única a receber um tratamento “menos favorável”, conecta-se a padrões históricos e contemporâneos de racismo. Práticas de diferenciação de tratamento podem atuar como veículos de discriminação racial, que ocorre dentro ou fora dos espaços institucionais, como a escola, o ambiente

de trabalho, a vizinhança e a própria família. O racismo cotidiano alerta, portanto, para o fato de que essa violência se materializa por meio de imagens e da linguagem, expressando-se visual e discursivamente tanto no dito quanto no que é silenciado. A respeito desse “não dito”, Dora narra uma cena de sua infância envolvendo as colegas de colégio:

Ah, que bom! Você não precisa ir para a praia.” E eu: “Como assim: eu não preciso ir para a praia? Ué, por que eu não preciso ir para a praia” “Não, porque você não tem o que fazer na praia porque você não precisa se queimar, né?”. [...] “Você não precisa se queimar, eu acho que não tem por que você ir para a praia.” Eu digo: “Ué, mas se a gente gosta [...] eu não vou à praia para me queimar. Eu vou porque gosto de tomar banho de mar.” Daí ela meio que balançavam os ombros assim [...] várias vezes eu escutei essa história. [...] E isso, depois, mais tarde, em Florianópolis, eu escutei muito. É incrível como se falava [...] que negro não precisa ir para a praia Porque, na verdade, tem um jogo maluco, muito cretino, que é de você não entrar, não sujar aquele lugar, não ir para aquele espaço [...] Quer dizer, marca porque eu escutei isto várias vezes: de que eu não precisava ir à praia. Ninguém nunca explicou exatamente por que, mas é porque, já era preta. Mas nunca ninguém disse também que era porque era preta [...] (Dora Lucia. Entrevista 10 de agosto de 2022).

Sandra Dahia (2008) aponta que a noção de “lugar” circunda os sentidos de nossos mal-estares e prazeres, em especial em sociedades estruturadas por rígidos sistemas de hierarquização, nas quais cada sujeito possui uma posição predefinida. Nesse contexto, o racismo velado revela-se eficaz. O não-dito, expresso na cena descrita por Dora, constitui uma estratégia de silenciamento que produz uma falsa imagem de harmonia nas relações sociais. Essa imagem, por sua vez, tem como efeito a manutenção do racismo ao mesmo tempo que enfraquece seu enfrentamento direto (Dahia, 2008).

Em relação às mulheres negras, a Lélia Gonzalez (1984) observou que as categorias “mucama”, “mãe preta” e “empregada doméstica” são representações oriundas de construções racializadas de sexo-gênero (ou generificadas de raça). Essas categorias ainda informam o modo como os brasileiros simbolicamente representam e controlam os corpos de mulheres negras. Corpos, estes, lidos a partir de um padrão de hipersexualização que, em múltiplas formas de comunicar, desenha um tipo de mulher que, “além de inspirar sexualidade, é condicionada às práticas servis e manuais, um corpo-trabalho” (Moreira, 2007, p. 15).

Na epígrafe apresentada no início desta seção, a cena enunciada como “uma experiência muito comum” explicita a natureza social de aspectos que poderiam ser

vislumbrados como expressão individual, comumente tomados como “espontâneos”, menos convencionais ou menos sujeitos à regulação (Pais, 2023). Contudo, mesmo os aspectos mais “banais da vida cotidiana” - como o simples recebimento de um produto - pode elucidar representações que expressam a natureza reguladora das interações e dos vínculos sociais. Essa cena pode ser lida como um fragmento do cotidiano que mostra, por um lado, a eficácia dos estereótipos raciais e, por outro, que o racismo cotidiano não é um acontecimento pontual na vida de mulheres negras. Ao contrário, é um sistema de poder que regula de forma decisiva a organização social e reposiciona, objetiva ou simbolicamente, as mulheres negras no lugar da subalternidade (Gonzalez, 1984).

Ao resgatar sua própria história como adolescente negra no final dos anos 1960, em uma cidade do Sul dos EUA, bell hooks (2019, p. 128) recorda a existência de barreiras que impediam o vínculo, a amizade e a ação política entre mulheres negras e brancas. A autora destaca que a segregação restringia as possibilidades de encontros, limitando o contato à relação “serva-senhora”, uma dinâmica hierárquica de poder estabelecida na esfera doméstica.

No interior de normas sociais sexistas, a “proximidade” entre mulheres negras e brancas (ancorada na crença de que o trabalho doméstico era obrigação de mulheres) era cuidadosamente produzida de modo a manter a diferença racial. bell hooks (2019) relata estratégias ditas e não ditas, “pequenos gestos ritualizados”, utilizados por mulheres brancas para reforçar essa diferença racial e afirmar sua posição de superioridade. De acordo com hooks (2019), as relações contemporâneas na sociedade estadunidense ainda sofrem o impacto desses encontros, e as experiências de mulheres negras (mesmo daquelas que não mantiveram relação de “serva-senhora”) continuam atravessadas por imaginários raciais que as alocam no lugar da “mucama”.

No Brasil essa dinâmica é ilustrada pela frase “cafezinho, dona Helena? Nayara Souza e Márcia dos Santos (2024, p. 4), fazem referência a essa fala repetida diversas vezes pela personagem Zilda (interpretação pela atriz Thalma de Freitas) na telenovela *Laços de Família*. De acordo com as autoras, a frase “ultrapassou o espaço da teledramaturgia nacional para as *trends* da rede social *TikTok*. Nesse novo espaço, a dinâmica da mulher negra como empregada doméstica, cuja disponibilidade para servir a patroa de classe média do Leblon era ininterrupta, passou a ser criticada por

meio do humor. Os usuários resgataram a repetição da fala para evidenciar como “o arco narrativo da personagem se limitava a essa servidão incansável” (Souza; Santos, 2024, p. 5).

A obra, escrita por Manuel Carlos, revela um padrão da teledramaturgia brasileira que relega as mulheres negras aos papéis da empregada doméstica (Araújo, 2008). Essa reiteração de uma imagem colada à expectativa de servidão é conceituada por Collins (2019) como a imagem de controle da *mammie*, a primeira a ser difundida após o fim da escravidão negra nos Estados Unidos. Ela emerge do contexto histórica em que mulheres negras escravizadas executavam as tarefas domésticas e de cuidado de forma ininterrupta.

A imagem da mulher negra como “serviçal fiel e obediente” (Collins, 2019, p. 171) foi fixada como um modo de vida das mulheres negras, servindo como justificativa para o seu confinamento delas ao trabalho doméstico e de cuidado mal-remunerado (Souza; Santos, 2024). Essa representação não se limita à função econômica do trabalho, mas atua no “aprisionamento das mulheres negras a esse lugar em qualquer espaço que ocupem” (Souza; Santos, 2024, p. 8).

Desse modo, se a dimensão estrutural do racismo impõe às mulheres negras a precarização laboral, concentrando-as no trabalho de cuidado, a dimensão discursiva atuou para naturalizar e fixar essa subalternidade como única representação possível desses sujeitos no imaginário social. A esse respeito, Grada Kilomba (2020, p. 93) também relata uma experiência da infância:

Quando eu tinha 12 ou 13 anos, fui ao médico por causa de uma gripe. Após a consulta, ao me dirigir à porta, ele, de repente, me chamou [...] disse que havia tido uma ideia. Ele, a esposa e dois filhos [...] estavam indo viajar de férias. Haviam alugado uma casa no sul de Portugal, em algum lugar no Algarve, e ele estava pensando que eu poderia ir com eles. O médico então propôs que eu cozinhasse as refeições diárias da família, limpasse a casa e eventualmente lavasse suas roupas. Não é muito, disse ele, alguns shorts, talvez uma camiseta e, claro, nossas roupas íntimas. Entre essas tarefas, ele explicou, eu teria tempo suficiente para mim. Eu poderia ir à praia, e fazer o que eu quisesse, insistiu [...].

A autora relata não recordar se foi capaz de alguma reação, mas se lembra de sair do consultório em um estado de vertigem, chegando a vomitar no trajeto para casa. “Estava diante de algo irracional” (Kilomba, 2020, p. 93). Naquela cena, ela não foi lida como uma criança, mas sim como uma serviçal. O médico transmutou a interação clínica em uma relação de “senhor-servente”: ela foi reduzida à

representação da mucama negra, enquanto ele assumiu a posição do senhor branco simbólico, uma construção relacional. Nessa dinâmica binária, explica Kilomba (2020), a assimetria de poder entre as posições é duplamente invertida. Não se trata apenas de “paciente negra e médico branco” ou paciente mulher e médico homem”. A interação consubstancia-se na figura de uma paciente mulher negra subjugada por um médico homem branco, evidenciando o duplo poder de um em relação à outra.

Esse episódio opera, ao mesmo tempo, nas esferas da diferença racial e de gênero, e revela o entrelaçamento entre ambas. A experiência envolve os dois marcadores porque as representações raciais - a exemplo da mucama ou da empregada doméstica - são baseadas em construções de sexo-gênero e vice-versa. A dimensão de sexo-gênero produz efeitos diretos na construção de raça e na vivência do racismo cotidiano (Kilomba, 2020). Assim, a realidade de mulheres negras configura-se como um fenômeno híbrido e interseccional, que atravessa as concepções de raça e de sexo-gênero; logo, essa realidade só pode ser compreendida quando essas estruturas de poder são analisadas de forma indissociável (Essed, 1991).

O racismo cotidiano materializa-se e reatualiza-se, portanto, em práticas, ações, enunciações, interações sociais e políticas raciais que dão contornos específicos a essa violência em diferentes contextos. Essa dimensão prática e interacional do racismo é evidenciada pela socióloga Philomena Essed (1991),

análogo à vida cotidiana, o racismo cotidiano é heterogêneo em suas manifestações, mas ao mesmo tempo é estruturado por forças em direção à uniformidade. O racismo cotidiano é um complexo de práticas que operam através de relações heterogêneas (de classe e de gênero), presentes e produtoras das relações raciais e étnicas. Tais relações são ativadas e reproduzidas como práticas (Essed, 1991, p. 6).

Na vida cotidiana, os aspectos cognitivos e comportamentais do racismo entrelaçam-se e operam sincronicamente como parte de um mesmo processo. Assim, preconceito e discriminação estão inerentemente relacionados e fundem-se na noção de práticas (Essed, 1991). Como escreve Grada Kilomba (2020), o racismo cotidiano não é um ato singular ou isolado na vida diária, mas representa o acúmulo de pequenas práticas, desigualdades, violações de direitos e violências que recolocam o

sujeito negro em uma cena colonial, na qual ele é aprisionado como o(a) Outro(a) subordinado(a) e exótico(a) (Kilomba, 2020).

Essed (1991) entende que as expressões de racismo em uma situação particular estão relacionadas a todas as outras práticas racistas e podem ser reduzidas a três vertentes do cotidiano, que se entrelaçam como

um triângulo de relações mutualmente dependentes: a marginalização daqueles identificados como racial ou etnicamente diferentes; a problematização de outras identidades e culturas; a repressão de (potencial) resistência por meio de humilhação, intimidação ou violência como tentativa de desencorajar a ação contra a discriminação” (Essed, 1991, p. 448, *tradução minha*).

O racismo cotidiano, materializado em práticas, ações e interações sociais, pode ser mais facilmente reconhecido em suas formas extremas como, por exemplo, na morte de sujeitos negros ocasionada pela violência de agentes de segurança pública ou privada; ou ainda, em suas formas mais explícitas, como nos casos de xingamentos e ofensas raciais, episódios recorrentes, por exemplo, nas experiências de atletas negros em diferentes contextos.

Porém, esse racismo pode ser mais bem codificado quando enraizado em práticas institucionais e informado, por exemplo, por políticas raciais espaciais que, no caso brasileiro, segregam e alocam os sujeitos negros nas periferias das cidades; ou quando enraizado em práticas tão inscritas na gramática do cotidiano que se tornam difíceis de serem nomeadas como racismo. Pode demarcar, por exemplo, o momento em que o significado de um evento de discriminação racial permanece contestável e, por vezes, exige a vivência de outras experiências ou aprendizados para o próprio reconhecimento da conotação racial (Essed, 1991). Isso porque a discriminação racial, muitas vezes, opera por meio de regras aparentemente neutras ou gerais, porém, aplicadas de forma mais estrita a pessoas negras.

Na cena 5, Dora Lucia faz menção a outro episódio de racismo que viveu na infância. Quando ela questiona uma das freiras de seu colégio sobre a ausência de freiras negras, a resposta obtida foi a de que não seria necessário ter freiras negras naquele espaço. Assim, como o professor da cena anterior, a freira também enunciou quais espaços deveriam ou não ser ocupados por pessoas negras e, portanto, quais espaços deveriam ser reservados a pessoas brancas. Ainda na infância, foi preciso mais de um episódio para que Dora percebesse a dimensão discursiva do racismo. O

incômodo era um sinal. Entretanto, quando adulta, não teve dúvidas do discurso do professor e do silêncio dos colegas, ambos de cunho racista. Quando os colegas brancos a questionam, eles operam uma transferência perversa de responsabilidade. A branquitude testemunha a violência, silencia quando ela ocorre, mas exige que a vítima assuma o ônus pedagógico e o desgaste emocional do confronto.

Lélia Gonzalez (1984), quando afirma que responde aos vendedores que batem à sua porta dizendo “a madame saiu”, nos adverte, de maneira irônica, acerca da importância de refletirmos sobre quais práticas de confronto ao imaginário sobre negritude e, de modo amplo, ao racismo e ao sexismo, provocam, de fato, deslocamentos ou fissuras.

Nas cenas narradas por Dora, essa dimensão da estratégia também ganha importância. Na primeira cena, Dora participa do movimento estudantil no período do AI-5 (Ato Institucional n. 05), decreto da ditadura militar brasileira, promulgado em 13 de dezembro de 1968, que suspendeu direitos constitucionais, cassou mandatos, suspendeu habeas corpus e permitiu prisões arbitrárias e censura. Como forma de proteção, em especial em um espaço institucional sem abertura para o debate étnico-racial, a estratégia foi sair da sala de aula, ou seja, recusar a permanecer naquele espaço. Mas não sem enfrentar o racismo, como entenderam seus colegas.

Ao sair em silêncio, ela rompe com a expectativa de performance que o olhar branco (que se voltou todo para ela) exigia. Ela se recusa a legitimar aquele espaço de violência com a sua presença ou a gastar sua energia tentando provar sua humanidade para quem já a havia negado. A saída é, em si, uma denúncia da insustentabilidade daquele ambiente. Além disso, a reação de Dora naquele momento foi a raiva. A raiva da representação que fixa os lugares sociais, do privilégio presente no discurso de seu professor e dos silêncios de seus colegas.

Audre Lorde (2019) afirma que sua raiva é uma reação ao racismo, bem como aos atos e pressupostos que dele surgem. Na mesma perspectiva, Rachel Griffin (2022, p. 224) pontua, “é uma mulher negra com raiva, sem arrependimento, racionalmente e com razão”. Para as duas pensadoras, a raiva é carregada de informação e energia. É inventiva, já que as mulheres negras contestam as injustiças na educação e em outros espaços há muito tempo. Assim, expressar a raiva é também um aprendizado e uma estratégia de enfrentamento ao racismo. Para a pensadora, a raiva foi útil nas salas de aula, onde as histórias de mulheres negras estavam

ausentes, do mesmo modo que diante do olhar de mulheres brancas que viam sua experiência apenas como novas razões para sentir medo ou culpa.

Para a autora, rejeitar a raiva de mulheres negras sob pretextos de intimidação é uma forma de preservar “a cegueira racial”, o poder de um privilégio incontestado e intacto. Ela questiona, desse modo, o fato de sujeitos subalternizados serem sempre solicitados a serem mais flexíveis, tolerantes e responsáveis pelo letramento racial alheio. Naquele momento, Dora não falou nada, só seguiu com raiva.

Na cena 6, o relato revela que a geografia social da raça é precocemente internalizada. Quando seu filho, de apenas sete anos, enuncia que não gosta da fotografia de Dora e a associa à figura da “empregada”, evidencia-se a força do imaginário colonial que confina a mulher negra ao espaço da servidão. Diante essa violência simbólica, a estratégia de Dora foi outra: operou por meio de uma disputa de sentido. Ela promove um deslocamento semântico e desloca a noção da “empregada doméstica” como lugar de subalternidade. Ela afirma “sou empregada da Universidade Federal do Mato Grosso”. Ao constatar que essa associação racista tinha sido forjada nas interações com a família, a estratégia de Dora passa a ser o enfrentamento ativo. A decisão de “tomar providência” e “começar o discurso”, ilustra a importância de uma pedagogia antirracista que rompa os pactos de silêncio também no âmbito das relações privadas e afetivas.

O racismo cotidiano pontua o caráter contextual do racismo, que se molda à cultura, às normas, aos valores e às práticas de uma sociedade quando as circunstâncias sociais e políticas mudam. Assim, como estrutura, o racismo resulta em processos de marginalização, conflitos e violências, mas as formas específicas que assume na vida cotidiana são determinadas localmente (Essed, 1991). No caso do Brasil, por exemplo, é importante entender o funcionamento do nosso modelo de relações raciais, marcado pelo que Lélia Gonzalez (1988) nomeou de racismo por denegação²⁸: uma forma ativa de evasão e de negação do racismo como constituinte de nossa formação social, cultural e política.

²⁸Denegação é uma categoria da psicanálise freudiana que demarca o “processo pelo qual o indivíduo, embora formulando um de seus desejos, pensamentos ou sentimentos, até aí recalcado, continua a defender-se dele, negando o que lhe pertença” (Gonzalez, 2020, p. 115). De acordo com Lélia Gonzalez (2020), como denegação de nossa latino-amefricanidade, o racismo à brasileira se volta contra aqueles que são testemunhos vivos da mesma, ou seja, a população negra, ao mesmo tempo que, por meio do mito de democracia racial, afirma não o fazer.

No racismo por denegação, característico em países de colonização luso-espanhola, prevalecem as teorias da miscigenação, da assimilação cultural e da democracia racial, que dificultam a consciência objetiva do racismo e o conhecimento de suas práticas cotidianas (Gonzalez, 2020). No Brasil, a representação da nação como uma democracia racial começou a se desenhar a partir da década de 1920, período em que o projeto político nacional – como projeto civilizatório – construiu-se como sinônimo de homogeneidade racial e de branquitude, fortalecendo-se a partir da década de 1930, quando as teorias racialistas ainda influenciavam os novos contornos políticos e normativos brasileiros e a “cultura mestiça”²⁹ começava a ganhar força no imaginário social (Catoia, 2018). Como entende Lélia Gonzalez (2020, p. 119), o racismo por denegação é suficientemente sofisticado para manter negros e indígenas em posições de subalternidade em razão da força discursiva da branquitude como sinônimo de humanidade, que tem como efeitos o “estilhaçamento, a fragmentação da identidade racial, o desejo de embranquecimento”, funcionando de forma simultânea ao racismo cotidiano.

2.2.3 Piadas e xingamentos: o racismo como prática

Essed (1991) entende que as expressões de racismo em uma situação particular estão relacionadas com todas as outras práticas racistas e podem ser reduzidas a três vertentes do cotidiano, que se entrelaçam como

um triângulo de relações mutualmente dependentes: a marginalização daqueles identificados como racial ou etnicamente diferentes; a problematização de outras identidades e culturas; a repressão de (potencial) resistência por meio de humilhação, intimidação ou violência como tentativa de desencorajar a ação contra a discriminação” (Essed, 1991, p. 448, *tradução minha*).

O racismo, materializado em práticas, ações e interações sociais, pode ser mais facilmente reconhecido em suas formas extremas, como na morte de sujeitos

²⁹Destaca-se a importância dos trabalhos de Gilberto Freyre para a exaltação da “cultura mestiça” brasileira. Na construção interpretativa de Freyre (2006), a nação brasileira era imaginada como uma nação mestiça, resultado do encontro efetivo de três grupos humanos – o português, o africano e o indígena – os quais se encontram em uma relação de complementaridade cultural entre si. Nesta perspectiva, o africano e o indígena, juntos ao português, são pensados como elementos constituintes na formação da civilização brasileira; as relações entre colonizador e colonizado são compreendidas a partir de relações afetivas íntimas, embora, por vezes, violentas; e nossa estrutura colonial é descrita de modo positivo, por ter possibilitado a democratização das relações raciais na sociedade brasileira (Catoia, 2018).

negros ocasionada pela violência de agentes de segurança pública ou privada; ou ainda, em suas formas mais explícitas, como nos casos de xingamentos e ofensas raciais, episódios recorrentes, a exemplo do que ocorre nas experiências de atletas negros em diferentes contextos.

Na narrativa de Dora, era comum que o racismo se expressasse por meio de piadas e xingamentos: “De vez em quando, você está andando na rua ou indo para o colégio ou brincando e vinha a história - de sabe? -: “Ô, seu negro. Ô, negro! Ô não sei o quê!”. “Macaco!”, então, era uma frase constante [...]” (Dora Lucia, entrevista, 10 de agosto de 2022).

No contexto brasileiro, as piadas, que retratam a negritude como um conjunto de características esteticamente negativas e como sinal de inferioridade psíquica ou moral ainda são recorrentes, bem como as que retratam pessoas negras como animais ou criminosos. As representações sobre negritude motivam práticas racistas, embora algumas pessoas ainda as defendam como simples “piada” ou “brincadeira”, ou seja, como um mero meio de descontração e interação social.

O cômico, como escreve Henri Bergson (1983, p. 7), “não existe fora do que é propriamente humano”. O riso expressa práticas, sentidos e atitudes humanas. Trata-se de uma expressão que decorre de práticas e discursos socioculturais de distintos grupos em contextos também específicos. Desse modo, o riso não é compartilhado por grupos ou povos que estão distantes e não possuem a mesma lógica ou conjuntura social e histórica (Fonseca, 1994). Ele é intrinsecamente social e exige um “eco”, ou um encontro social (Fonseca, 1994).

Não rimos isoladamente; o riso é sempre de um grupo, real ou imaginário e a presença de outras pessoas pode amplificar o cômico. A impossibilidade de tradução entre culturas de muitos dos efeitos cômicos presentes em brincadeiras e piadas, por exemplo, desvela o caráter social e a ligação do humor com costumes, representações, ideias e estereótipos de sociedades específicas. Ainda de acordo com Bergson (1983), mesmo quando parece genuíno, o riso pode esconder a intenção de concordância com os outros que também riem. Essa intenção mostra que o riso não expressa apenas alegria ou satisfação, mas envolve também aspectos relacionais vinculados à validação das condutas.

O segundo elemento que merece destaque é que o risível surge na ausência de identificação, ou na indiferença e no distanciamento (mesmo que momentâneo) de certas emoções, como a empatia ou a solidariedade. De acordo com o Bergson (1983), quando nos conectamos emocionalmente com algo, o cômico desaparece. O ato de rir do outro faz parecer que o sujeito do riso tem uma relativa superioridade em relação ao objeto risível e, desse modo,

demonstra um distanciamento identitário que existe entre o suposto sujeito e o virtual objeto do riso. Esse ato desvela uma relação de alteridade e desigualdade entre os diversos agentes sociais. Em suma, o riso demonstra a falta de identidade que existe entre os diversos sujeitos sociais, seja daqueles que são os circunstanciais sujeitos construtores do riso, seja daqueles que são os eventuais objetos do riso (Fonseca, 1994, p. 33).

É preciso reconhecer a função útil ou social do riso. A esse respeito, Dagoberto Fonseca (1994, p. 28) discute como, nas sociedades ocidentais, o cômico ou a concepção do “risível e do porquê se ri” foi se modificando ao longo do tempo.

Nas sociedades burguesas, inicialmente, ocorreu um aprofundamento da dicotomia entre o saber “popular” e o saber “erudito”. Nessa dicotomia, o riso foi concebido como algo negativo, um “divertimento ligeiro, fruto da incapacidade de grupos e classes sociais iletradas, ignorantes e, essencialmente, emotivas que buscavam em suas manifestações a fuga de coisas sérias e racionais” (Fonseca, 1994, p. 27). Porém, à medida que os valores e padrões culturais burgueses tornaram-se hegemônicos, sendo recriados nas dinâmicas e padrões também nos grupos populares, o riso ganhou novos sentidos.

Naquele contexto, resultante das sátiras, comédias e piadas, o riso foi sendo considerado uma expressão sutil e refinada que implicaria certo exercício intelectual para ser entendido (Fonseca, 1994). Ainda, foi sendo utilizado como uma forma de “castigo útil” que a sociedade usava para repreender e disciplinar aqueles que não se adequavam aos modelos e valores hegemônicos (Fonseca, 1994, p. 29). Dessa forma, o riso passou a ser um instrumento de dominação, dissimulação e de denúncia social.

A piada e outras expressões que provocam o riso aludem aos “desvios” ou “vícios” passíveis de ser ridicularizados. O riso decorrente da piada reforça aspectos e valores negativos atribuídos às práticas e aos sujeitos, que são reduzidos a “simples objeto risível”, considerados ridículos diante dos valores hegemônicos de dada

sociedade (Fonseca, 1994). O ato de rir passa, então, a ter um valor e uma situação específica, “ligado aos signos, códigos, representações construídos pelos grupos e valores hegemônicos” (Fonseca, 1994, p. 30).

Assim, o humor instaura uma nova forma de sociabilidade bastante produtiva. O grupo para quem se transmite a mesma natureza de piadas traduz, desse modo, uma conformidade psíquica e social que implica o compartilhamento de prazer fundado nos mesmos termos. Por isso, cada piada requer e constrói seu público-alvo. Como entende Sandra Dahia (2008, p. 711), isso representa um efeito perverso, pois se torna o meio de reforçar discursos que buscam consolidar estereótipos contra grupos étnico-raciais, representando-os, invariavelmente, como inferiores, criminosos, perigosos etc., “o avesso da própria imagem do grupo de referência”.

Na realidade do racismo no Brasil, o riso desempenha um papel de mediação:

Inscrito na fronteira entre realidades distintas – o psíquico e o social, o consciente e o inconsciente, o jocoso e o sério –, o riso é capaz de articulá-las de forma a contribuir para o encobrimento e a consolidação do racismo aqui vigente. Isso porque o riso derivado da piada racista é portador de uma ambiguidade que, dificultando uma definição precisa de sua natureza, permite a ele transitar entre distintas realidades (Dahia, 2008, p. 697).

Assim, inscrito em dimensões distintas, o riso é capaz de mediá-las e expressar, normalizar ou reproduzir o racismo latente aqui vigente. O discurso jocoso é uma das formas de o brasileiro resolver conflitos na vivência de suas relações raciais. Por meio do riso, o sujeito encontra uma via para extravasar seu racismo latente, contornar a censura e a reflexão crítica sobre seu conteúdo e não comprometer sua autorrepresentação de não racista³⁰ (Dahia, 2008).

A expressão da piada racista torna-se uma prática do racismo cotidiano, institucionalizada, mas nem sempre consciente, de transgressão: transmite mensagens ofensivas em tom de brincadeira dominante. Essa foi uma das estratégias historicamente adotadas nas relações raciais no Brasil. Como destaquei, o fim do período escravista marcou a emergência de discursos que reafirmaram a humanidade negra como doente, desviante e criminosa, bem como de mecanismos de defesa

³⁰ Sandra Dahia (2008) explica que a piada racista difusa e ambígua, tratada como algo que não precisa ser levado a sério, não é alvo fácil de uma ação legal ou imputação penal consequente. Sua inscrição, muitas vezes, não está clara nem mesmo para quem faz uso dela, o que produz a falsa impressão de que o objeto do riso não tem nenhuma relação com o prazer que ele produz, ou seja, o fato de rir de uma piada racista não define o sujeito como racista.

psíquica da branquitude para “contornar a ameaça” representada pelas lutas de libertação desses sujeitos. Sandra Dahia (2008) demarca esse período como o momento em que o discurso jocoso passa a ser empregado amplamente como recurso simbólico.

No regime escravista, vigoravam leis rígidas que diferenciavamos sujeitos com base no conceito de raça. Após a abolição, do ponto de vista jurídico, houve uma afirmação da igualdade formal de direitos, o que implicou a elaboração de novas estratégias e práticas para a reafirmação do sistema anterior fortemente hierarquizado. Movido por essa necessidade de “reconduzir cada um ao seu lugar”, o discurso jocoso passou a ser mobilizado como recurso simbólico (Dahia, 2008, p. 703). Como a figura do mestiço, o riso torna-se, então, uma “solução” para as relações raciais e explicita “o modo ambíguo de banir da agenda política do país um tema fundamental dentro de um conflitante processo de apropriação dos valores de igualdade” (Dahia, 2008, p. 703). Na mesma direção, Dagoberto Fonseca (1994) sugere que é nesse contexto que tenha se iniciado a enunciação de piadas racistas.

O riso decorrente da piada racista não é apenas expressão de descontração ou instrumento de aproximação social, mas uma forma de exercício de poder, pois reforça hierarquias raciais, valida a posição de suposta superioridade da branquitude e contribui para a desumanização dos sujeitos negros, tornando-os alvos das discriminações e violências. Assim, deve ser entendido como disposição política e cultural. Como efeito, esse humor banaliza e normatiza estruturas de poder. Nesse contexto, o racismo e seus enfrentamentos não são levados a sério. Conforme Sandra Dahia (2008, p. 709):

O riso racista se tornou o substituto simbólico da renúncia da agressão e da violência aberta, utilizado para destituir os negros de importância social. Portanto, a satisfação que ele proporciona reside na inscrição do tema na ordem da brincadeira, distante das questões sérias, considerando-se que o vigor do cômico reside exatamente nesse contraste entre sério e não sério.

A piada também opera como um mecanismo de silenciamento. Ao transformar a dor ou as violências em algo risível, a piada racista deslegitima a experiência de quem é alvo dela e dificulta a denúncia do racismo (Dahia, 2008). Além disso, o riso racista fortalece, por um lado, os vínculos sociais ao pacto de silêncio sobre o racismo, mantendo-o preservado no inconsciente; por outro lado, afirma uma conduta de respeito às normas sociais, contrárias ao racismo, de forma que sustenta, “no

contentamento brasileiro e na reverência externa, uma imagem de democracia racial” (Dahia, 2008, p. 713);

Ao discutir as transformações históricas e culturais do riso, Dagoberto Fonseca (1994) assinala que a piada ou o humor expressa fins distintos: se por um lado, como discutimos, reforça estruturas de poder e dominação, por outro, pode expressar estratégias de resistência e de denúncias sociais. Dora conta que, quando criança, uma das estratégias de enfrentamento ao racismo cotidiano era o humor. Ela e os irmãos rebatiam a piada racista dos colegas com as piadas e brincadeiras sobre a brancura de sua pele. Assim, a piada como discurso ou prática não deve ser vista apenas como mecanismo de exclusão, sendo também veículo de resistência. Além disso, ressaltam-se mudanças socioculturais e institucionais significativas que ocorreram na sociedade brasileira, sobretudo em decorrência da agência do movimento negro e dos feminismos negros, que implicaram o questionamento das piadas racistas.

Ao contrário das piadas, os xingamentos racistas e o tratamento hostil podem aparecer em contextos de conflitos ou confrontos, ou mesmo em contextos em que sujeitos negros escapam do “lugar de subalternidade”. Dora Lúcia relata diferentes momentos, ao longo de sua vida, em que episódios de conflitos políticos foram a justificativa para desencadear xingamentos e agressões. Um desses momentos foi quando seu pai foi candidato a vereador:

Teve uma época em que o papai foi candidato a vereador. Daí o comitê se reunia lá em casa. As mulheres faziam aqueles baldes de cola para colar os cartazes. Os homens saíam para colar e elas se juntavam [...] Eu lembro que no período da eleição, começaram as agressões muito mais sérias com relação à gente mesmo: tanto meus irmãos, quanto eu, a gente começou a ser agredido até mesmo com frases estranhas na escola e mesmo na rua, por conta de o papai ser candidato. Daí, começou aquela coisa de uma conversa a respeito de ele ser comunista e, com isso, as pessoas começaram a ficar um pouco mais agressivas com a gente. E sempre com a história de ser negro, né? “Um negro comunista! Um negro não sei o quê! Um negro isso, um negro aquilo!”

Outro momento foi no curso de Direito, quando Dora participou do movimento estudantil.

Isso foi muito difícil [...] a reação de alguns colegas foi bem desagradável: começaram a me xingar. Teve um dia em que eu lembro que eu saí da sala e fui ao banheiro. Quando voltei, a minha bolsa estava jogada no chão [...] Eles jogaram a minha pasta e tudo que tinha dentro [...]. Quando eu entro na minha sala, assim, já tinha todo mundo saído e estava. Daí, eu levei aquele

susto, né? Fui catando as coisas já meio choramingando: “O que está acontecendo?” e tal. Daí, quando eu saí, duas garotas estavam na porta e disseram: “Isso é só para você começar a saber com quem que você está lidando.” Duas colegas da turma”. Mas eu não briguei com elas. Fiquei quieta. Guardei as coisas. Daí, em um outro dia, a Glória, essa minha amiga, disse: “Ai, Dora, eu estou escutando muita coisa ruim a respeito de você, por causa do centro acadêmico. Agora eles estão dizendo que lá é uma promiscuidade e que você dá para todo mundo sabe?” Daí, eles passam para a história da moral, de desconstruir você moralmente [...].

Lynn Hunt (2009) afirma que os direitos como construção histórica só puderam ser inventados a partir da emergência de uma percepção relacional entre os sujeitos como seres humanos, ou seja, como possuidores de um elemento comum: a humanidade. Essa ficção foi inventada na tradição político-filosófica da modernidade ocidental e teve como fundamento valores universais como igualdade, autonomia moral, razão e liberdade. Nessa tradição, esses valores ficaram restritos a uma pequena parcela de sujeitos e fundamentaram-se na exclusão de mulheres e na dominação colonial e escravidão de povos não europeus (Buck-Morss, 2011).

O discurso da igualdade instituiu a divisão entre o público e o privado como uma forma de reservar o público à política e aos homens e restringir as mulheres ao espaço privado. Formou-se um grupo de sujeitos pré-políticos. Somente os homens possuíam a capacidade para a igualdade e, portanto, para a liberdade política. Consolidava-se uma hierarquia supostamente legítima entre homens e mulheres. O universalismo dos direitos tinha por fundamento os sistemas de poder de sexo-gênero e raça.

O indivíduo universal que exercia os direitos políticos do “homem” era ao mesmo tempo abstrato e concreto; sua diferença em relação à mulher (em termos de desejo e função reprodutiva) assegurava que sua condição genérica de homem constituísse os limites mínimos de sua individualidade. A individualidade não era somente uma prerrogativa masculina; era definida também em termos de raça (Scott, 2002, p. 37).

O indivíduo abstrato era a essência da humanidade; dela, por sua vez, era retirada qualquer noção de diferença. A noção de indivíduo só foi estabelecida por uma relação de contraste. O sistema de inclusão universal excluiu o que não se enquadrava na norma: a branquitude. Além disso, a tradição político-filosófica da modernidade ocidental era fundamentada em outra contradição: os discursos de igualdade, liberdade e autonomia política, e a expansão do projeto colonial.

No século XVIII, a escravidão se tornou a “metáfora de transformação” da filosofia iluminista, e representava toda a crítica das relações de poder da sociedade europeia do Antigo Regime. A liberdade, torna-se sua antítese conceitual e valor político universal. Essa metáfora política ganhou força, ao mesmo tempo em que o regime escravista das colônias europeias se expandia e sustentava a modernidade colonial.

O discurso da liberdade e a escravidão marcaram a formação dos Estados nacionais no interior da economia capitalista. Os ideais que sustentavam a emergência de uma sociedade, baseada em ideais de liberdade e igualdade, também legitimaram a política colonial e a escravidão (Hofbauer, 1995). O aparente paradoxo dos discursos iluministas justifica-se pela dissociação entre a noção simbólica de escravidão e sua existência como instituição colonial. A metáfora de transformação não dialogava com as lutas de libertação dos povos colonizados. Ao contrário, os pensadores liberais acionavam a metáfora da escravidão como toda forma de tirania política contrária à natureza humana e, ao mesmo tempo, legitimavam a escravidão de povos negros e indígenas (Catoia, 2018).

O direito à liberdade, tido como natural, significava o direito à autodeterminação política, que se realizaria por meio do exercício da liberdade civil e da soberania dos povos na construção de uma comunidade ou um corpo ético-político. Dessa forma, renunciar à liberdade equivalia a renunciar à própria humanidade. No entanto, ao afirmarem a existência de diferenças entre povos brancos e não brancos, em decorrência de fatores naturais e climáticos, os filósofos iluministas justificariam a existência da escravidão. Essa diferença, tida como natural, legitimaria, portanto, a manutenção da instituição da escravidão nas sociedades coloniais (Cf. Catoia, 2018).

A dimensão discursiva do racismo não criou homens e mulheres negros apenas de forma fixa e homogênea (anulando possíveis diferenças), mas também em oposição a um ideal, a uma norma: o homem branco. Associado ao degenerado e tido como incapaz de autocontrole (e, portanto, de controle do outro), atributo da branquitude e condição para o reconhecimento da cidadania, ao homem negro era negado o acesso à área pública (Catoia, 2018). Entretanto, quando as identidades emergem publicamente, trazem algo de perturbador e perigoso, pois evidenciam a fragilidade da norma em sua instabilidade e fluidez (Louro, 2015). O senhor José Adil de Lima escapa desse lugar de subalternidade, e torna-se protagonista da cena

política, sobretudo no movimento comunista e acessa os espaços da política institucional. Do mesmo modo, Dora acessa a Universidade, em um curso tradicional como o Direito. Como nos conta Dora, é quando ocupam esses lugares de poder que a hostilidade e as violências se acirram.

2.3 Enunciação do racismo como estratégia

Cena 7: E ele tinha isto: nada que acontecesse conosco ou com qualquer pessoa que não fosse justo, ele não permitia. Ele interferia [...] Nos relacionamentos em casa, a gente sempre conversava sobre isso. Meu pai sempre conversou conosco a respeito da nossa negritude. [...] Acho que é um ensinamento que faz com que você seja mais forte, enfrentando isso. Isso com todos nós. Juntava os filhos ou falava com um ou com outro. E a mamãe também sempre disse. Então, a gente tinha até umas brincadeiras: “Se te chamarem de negro, diga que ‘a minha sola do meu pé é igual a sua cara.’” Essa era uma frase que a gente tinha, entendeu? Quando diziam “Ah, negrinha, não sei das quantas” E a gente já respondia e, pelo menos, não ficava naquilo de só receber - como se diz? - o xingamento. Porque isso a gente recebia sempre [...] então, era uma constante! Eu imagino que os guris deviam sofrer muito mais porque como eu saí muito pouco e eu vivia em lugares restritos, eu tinha menos exposição, né? (Dora Lucia, entrevista 10 de agosto de 2022).

Cena 8: Mas era interessante porque essas coisas a gente recebia, mas era uma coisa que a gente recebia com muita altivez. Ou seja, não lembro de me sentir mal, em casa, por conta de xingamentos. Primeiro, porque eu reagia, sempre reagia. E, segundo, porque o papai deixava a gente sabendo que: “racismo [...] ou qualquer tipo de xingamento que venha por conta de vocês serem negros o problema não é de vocês! O problema é de quem está xingando. [...] São eles que têm problemas com vocês! Nós não temos problema com ninguém. Nem vocês têm problemas com vocês. Então, tudo que acontecer, com relação a vocês serem negros, vocês olhem bem de frente e não tenham nenhum problema. Não se sintam humilhados [...]. E, se os outros não gostam de vocês, eles que saiam de perto. Vocês não vão sair de lugar algum. Se tiverem alguma coisa mais séria, me chamem!” [...].

A análise das dinâmicas e efeitos do racismo cotidiano no Brasil, permeado pela denegação, pelo riso e pelas práticas violentas, revela que a manutenção da

ordem racial depende, sobretudo, do silenciamento dos sujeitos negros e de sua fixação em lugares sociais e discursivos subalternizados. No entanto, as memórias de Dora revelam seu enfrentamento ao racismo, bem como os enfrentamentos de seu pai, José Adil Lima. Ela lembra que, por meio de suas práticas políticas, ambos subverteram as regras do discurso hegemônico sobre o lugar social dos sujeitos.

Nas cenas 7 e 8, Dora relata que, desde a infância, sua casa funcionava como um lugar de resistência política e subjetiva. Diante de um mundo estruturado para silenciar vozes negras, a estratégia definida por sua família foi o oposto do silenciamento: a enunciação do racismo. Ela recorda que seu pai falava abertamente sobre o racismo, uma estratégia que ela adota na educação dos filhos e netos. Falar sobre o racismo ajudou Dora e os irmãos a entenderem que as piadas, os xingamentos e as violências que enfrentavam não eram consequência de algo que tivessem feito, nem diziam respeito a eles. Ao mesmo tempo, contribuiu para que “reagissem ao racismo”. E Dora sempre reagia.

Para compreender a potência dessa estratégia, cabe acionar o conceito de enunciação de Michel Foucault. Para o filósofo, a enunciação não se restringe ao ato fisiológico de falar ou à mera reprodução de sentenças. Foucault (2012) entende que a enunciação como uma função que dá existência aos signos, e que define quem pode falar, de que lugar se fala e quem é legitimado por esse discurso.

O discurso é entendido aqui como uma prática social constituída por um jogo de regras ou relações sociais de caráter discursivo e não discursivo. Todo enunciado, como elemento do discurso, está inserido em um campo de relações com vários outros enunciados. O enunciado é um acontecimento único, mas passível de repetição, transformação e dispersão. Assim, é efeito de outros que o precedem e o seguem, por meio de descontinuidades. Para Michel Foucault (2012), o processo de enunciação do discurso tem como consequência uma série de relações que dão sentido a certas formas de conhecimento ou a certas formas de experiências situadas dentro do discurso (Cf. Moraes, 2017).

Assim, Foucault está interessado no enunciado como acontecimento discursivo: “índice paradoxal de novidade e de repetição, na história” (Voss; Navarro, 2013, p. 97). O acontecimento discursivo relaciona-se ao estatuto dado à regularidade do enunciado em sua relação com o arquivo. Assim, o enunciado é sempre um acontecimento que nem a língua nem o sentido podem esgotar inteiramente. É único

como todo acontecimento, mas está aberto à repetição, à transformação e à reinvenção, pois “não está ligado apenas a situações que o provocam, e às consequências por ele ocasionadas, mas, ao mesmo tempo, e segundo uma modalidade inteiramente diferente, a enunciados que o precedem e o seguem” (Foucault, 2008, p. 31).

Sueli Carneiro (2005), apropriando-se da formulação foucaultiana, define o racismo como um dispositivo, ou seja, uma rede heterogênea que engloba discursos, instituições, normativas e enunciados morais. A função histórica desse dispositivo de racialidade é produzir e fixar o sujeito negro no lugar ontológico do "não-ser", a fim de garantir a hegemonia da branquitude. A tese central da autora defende que a construção do negro como o "Outro" destituído de humanidade plena é a condição estruturante e necessária para a afirmação do sujeito branco como o "Ser" universal e normativo. Essa dicotomia ontológica é o resultado de uma articulação contínua e violenta de poder e saber.

Para operar essa destituição, o dispositivo de racialidade atua por meio de mecanismos indissociáveis, com destaque para o biopoder e o epistemicídio. Enquanto o biopoder exerce o controle sobre os corpos negros, determinando a precarização de suas vidas e a restrição de seus espaços sociais, o epistemicídio atua como o mecanismo cognitivo desse dispositivo. Ele consiste na invalidação sistemática, na subalternização e no apagamento dos saberes, das formas de conhecimento e da racionalidade produzidas pelos sujeitos negro (Carneiro, 2005).

Dessa forma, o dispositivo de racialidade garante que as hierarquias raciais sejam constantemente reatualizadas nas práticas cotidianas e na linguagem. Ele opera para que a subalternidade negra seja percebida socialmente como uma condição natural e inerente, ocultando o fato de que se trata de uma construção política deliberada.

A Cena 6, sobre os questionamentos de André sobre a fotografia de Dora, evidencia como o enunciado está vinculado a uma cadeia enunciativa ou a um domínio de coexistência, em que mantém relação dispersa com outros enunciados relacionados à mulher negra. O dispositivo da racialidade regula o que pode ser dito sobre o corpo negro. Ao vincular a imagem da mãe ao trabalho doméstico, André aciona uma regularidade discursiva histórica, um saber consolidado que naturaliza o lugar social dos sujeitos negros.

Por sua vez, a intervenção de Dora atua diretamente sobre as regras de funcionamento desse dispositivo e evidencia que a matriz de dominação na qual as dimensões discursivas e práticas do racismo cotidiano se assentam é bem menos coesa ou uniforme do que se imagina (Severino; Catoia; Kawakami, 2023). Ao disputar o termo “empregada”, inserindo-o na lógica do trabalho formal e acadêmico, Dora introduz uma ruptura nessa engrenagem. Sua atitude demonstra que o sujeito subalternizado possui agência para tensionar os sentidos hegemônicos, utilizando a própria linguagem como ferramenta de resistência para desestabilizar o racismo cotidiano.

Essa capacidade de intervir na ordem do discurso reflete uma trajetória contínua de disputas. A enunciação define a posição do sujeito dentro das relações de poder. Como discutido ao longo do capítulo, o discurso da modernidade ocidental criou a branquitude como posição legítima e universal da enunciação política, e relegou os sujeitos negros ao lugar de objeto. Contudo, a narrativa de Dora representa uma ruptura nessa ordem do discurso.

Quando ela relata, por exemplo, que na infância rebatia as piadas racistas com brincadeiras sobre a brancura da pele dos colegas, ela opera um deslocamento radical na posição do sujeito. Ao deixar de ser o objeto da piada para se tornar quem produz o humor, Dora se apropria da enunciação. Mais do que isso, ao transformar o corpo branco como alvo, ela nomeia a branquitude, retirando-a de seu confortável status de norma. A brincadeira de criança, alicerçada nos ensinamentos familiares, torna-se uma prática de enfrentamento ao racismo cotidiano e mostra como o núcleo familiar negro atua como um espaço de produção de contranarrativas e de fortalecimento subjetivo.

A orientação do pai de Dora - “o problema não é de vocês, o problema é de quem está xingando” – atua como um mecanismo psíquico e epistemológico contra a violência estrutural. Em diálogo com as formulações de Kilomba (2020), essa fala familiar desarticula o mecanismo de projeção da branquitude. Se o racismo opera transferindo a “parte má” e reprimida do ego branco para o sujeito negro, o ensinamento paterno orienta Dora e seus irmãos a recusarem essa carga. O núcleo familiar consolida-se, assim, como um espaço de reconhecimento ontológico, no qual a condição de “Outridade” é rejeitada.

Além disso, a altivez com que Dora relata (cena 8) ao receber as ofensas confronta diretamente a dinâmica do racismo cotidiano descrito por Essed (1991). Como discutido, uma das estratégias do racismo é a repressão da resistência por meio da humilhação e da intimidação. Ao ser orientada a “olhar bem de frente” e a não se sentir humilhada, Dora quebra a expectativa esperada da subordinação. A altivez, nesse contexto, transcende um mero traço de personalidade; ela se configura com uma postura política de insubmissão que neutraliza os efeitos do racismo.

Essa transição do silêncio imposto para a enunciação articula-se ao que bell hooks (2019) define como o movimento da margem para o centro por meio da tomada da “voz”. Falar, responder e nomear o racismo deixam de ser apenas reações e passam a ser atos de afirmação da subjetividade. Ao se recusar a assumir a posição de passividade diante das violências da branquitude, o sujeito negro reivindica sua agência política.

A estratégia de enunciação adotada por Dora e sua família alinha-se também à subversão discursiva de Lélia Gonzalez (1984) ao responder que “a madame saiu”. Em ambos os casos, a linguagem é utilizada para desestabilizar as certezas e a posição de conforto da branquitude. A enunciação do racismo evidencia que o sujeito negro atua como um agente capaz de tensionar a matriz de dominação a partir de suas interações cotidianas.

3. MEMÓRIA, ANCESTRALIDADE E AFETO: (RE)EXISTÊNCIAS NEGRAS

“É preciso aprender a voltar para a casa” (Nego Bispo)

Alessandro Portelli (1997) argumenta que a história oral revela menos sobre eventos do que sobre significados, demonstrando como a subjetividade é intrínseca e a essa ferramenta teórico-metodológica. A partir dessa premissa, este capítulo propõe analisar as intersecções entre subjetividade, narrativa e memória. A memória inventiva é compreendida, neste trabalho, como uma ação ou um exercício que permite a elaboração de novas narrativas sobre o passado dos sujeitos negros, historicamente, esquecido pelo arquivo oficial. Dessa discussão, em um segundo momento, analiso como a memória, atrelada à noção de ancestralidade e às redes de afetos presentes na trajetória de Dora Lucia, consolida-se como uma importante estratégia de fortalecimento da subjetividade negra e, portanto, de enfrentamento ao racismo cotidiano.

3.1 Memória como ação: ou o processo de fabricação de [outra] memória coletiva

[...] como a memória esquece, surge a necessidade da invenção. (Conceição Evaristo. Becos da memória, 2017, n.p.)

3.1.1 Memória como Subjetividade e Narrativa

Cena 9 [...] a história da minha avó Justa é que meu bisavô André não quis ter filho escravo [...] ele só ia ter filho quando viesse a abolição. [...] Ao mesmo tempo, tem outra coisa que a minha vó contava e que me incomodava profundamente, mas que, afinal de contas, era a vida dele, né? De que ele gostava muito do patrão, que era o dono dele, porque o dono dele sempre dava o resto de café que ele tomava para ele. Isso me incomoda até hoje. Eu falo e me emociono de raiva, entendeu? Porque, para ele, era uma grande coisa. Daí, a minha vó conta que ele se sentava, na beira da porta

da cozinha, quando eles almoçavam, e, daí, esse homem tomava café e sempre deixava um restinho e dava para ele. E ele se sentia contemplado com aquele restinho de café que ele recebia. E um homem desse não queria ser escravo, entendeu? Não é uma contradição? [...] É um sentimento de raiva [...] São as duas histórias que eu conheço do meu bisavô.

“Vamos começar com uma história”, é assim que Alessandro Portelli inicia o ensaio sobre narração, interpretação e significado nas memórias e nas fontes orais, ao nos contar sobre Frederick Douglass, ex-escravizado, nascido em Maryland em 1817, que fugiu com vinte anos e se envolveu com o movimento abolicionista. De acordo com o autor, Frederick narrava de forma eloquente suas experiências como escravizado, por isso, os dirigentes brancos do movimento viram “um testemunho vivo contra a escravidão” e, para torná-lo mais convincente, insistiam na necessidade de que sua exposição se limitasse à dimensão objetiva, concreta, factual: “dá-nos os fatos, lhe diziam, “e deixe que nós filosofemos” (Portelli, 1996, p. 59).

Portelli (1996) traz esse relato como exemplo de uma má compreensão que tem fundamentado a recuperação das memórias e das fontes orais, e que distingue “fatos”, dos quais supostamente era “depositário” Douglass, e a filosofia (ou conhecimento), reservada aos abolicionistas brancos. De um lado, a ilusão do *testemunho* como tomada de consciência imediata, autêntica ou fiel à experiência histórica; de outro, a divisão do trabalho entre o materialismo das fontes e a intelectualidade do filósofo, historiador ou sociólogo. A questão é a ambígua utopia da objetividade: por um lado, a objetividade da fonte e, por outro, a objetividade do cientista (Portelli, 1996, p. 60). No espaço intermediário, coloca-se o terreno da subjetividade.

O principal paradoxo da história oral e das memórias é que as fontes são pessoas, e nenhuma pessoa que decida escrever ou contar a própria história reduz sua vida a um conjunto de “fatos que possam estar à disposição da filosofia de outros, nem seria capaz de fazê-lo, mesmo que o quisesse” (Portelli, 1996, p. 60). Narrar já é interpretar. Os sujeitos constroem e atribuem significado à própria experiência e à própria identidade. Como explica Alessandro Portelli (1996), Frederick Douglass resiste ao procedimento dos dirigentes do movimento abolicionista e fala por si nos discursos e na escrita de sua autobiografia. Interpreta e julga a si mesmo e aos demais, como podemos observar nesse trecho, trazido por Portelli (1996, p. 61).

contando os primeiros anos de sua vida transcorridos na plantação, Douglass descreve [...] os vigilantes brancos garantidores da disciplina e da organização do trabalho dos escravos. Estes vigilantes constituíam o inimigo mais direto e cruel dos escravos, mas Douglass frisa que não eram todos iguais: por exemplo, escreve que “o senhor James Hopkins era um homem diferente e melhor, um bom homem na medida em que um vigilante de escravos podia sê-lo; embora, por vezes, agitasse o chicote, era evidente que não o fazia por gosto, mas sim com muito asco”.

Na narrativa de Douglass, o fato importante é menos os atos violentos de Hopkins e mais seu estado de ânimo, seu desejo, sua subjetividade. Douglass não desconsidera a violência do ato em si, mas pretende explicar que o castigo corporal estabelece também uma relação política: graças a ele, a subjetividade do vigilante “deixa o sinal na subjetividade do escravo, e vice-versa” (Portelli, 1996, p. 62). Desse modo, na análise de Douglass, o desprazer de Hopkins se converte em sinal da contradição entre a escravidão e a natureza humana: mesmo o vigilante reconhece a humanidade dos que açoita, do mesmo modo que a sua própria:

O sistema escravista desumaniza, pois, tanto os escravizados como os senhores, mas algo continua resistindo-lhe e escapando-lhe; por isso, nos resíduos da humanidade, na irredutível subjetividade de ambos, estão as raízes da resistência dos escravos e das contradições dos senhores. A subjetividade do senhor Hopkins, e a interpretação que dela nos dá Douglass, se transforma agora em um fato histórico de grande importância, pois contribui para fundamentar a subjetividade antagonista de Douglass, sua filosofia de resistência e crítica à escravidão” (Portelli, 1996, p. 62).

Dora Lucia, ao narrar os fatos, também realizava esse exercício de análise da subjetividade dos sujeitos envolvidos na cena. Em diferentes momentos de nossas conversas, parava por um instante e dizia, como que para si mesma, “interessante”, momento que revelava o entrelaçamento que fazia entre os fatos e a subjetividade dos sujeitos.

Um desses momentos foi quando narrou sobre seu bisavô materno André. Ela contou que o senhor André era pai de sua avó dona Justa, e o pouco que sabia dele era o que sua avó lhe contava. Dizia que ele era ex-escravizado e que tinha 60 anos no período da abolição. Dora dizia que “ficava fazendo as contas: se ele tinha 60 anos, pode até ser que fosse africano”. Isso sua avó Justa nunca confirmou. Mas contou que ele se casou com sua bisavó Dona Teodora, filha do patrão com uma escravizada, que também realizava trabalhos domésticos. Segundo Dona Justa, o senhor André não quis ter filhos enquanto perdurou o regime escravista: “ele não pensou em ter filho

porque não queria ter filho escravo”, dizia sua avó. Então, quando aconteceu a abolição, “ele se sentiu autorizado”.

Ao mesmo tempo, Dona Justa narrava algo que Dora Lúcia dizia “incomodá-la profundamente”. A cena que apresentei no início desta seção, mostra como a prática e a subjetividade de seu bisavô, “que se sentava na beira da porta da cozinha e se sentia contemplado com o resto do café” e que gostava muito do senhor”, deixa marcas na própria subjetividade de Dora.

Essa narrativa sobre as duas histórias de seu bisavô também desvela - como a análise feita pela própria Dora - as contradições da escravidão. O incômodo da cena, talvez, seja porque remonte a um dos mitos da escravidão no projeto colonial português: o mito da escravidão branda; ou o mito do senhor benevolente (Nascimento, 2017). Como escreve Abdias Nascimento (2017, p. 59),

Durantes séculos, por mais incrível que pareça, esse duro e desprezível sistema escravocrata desfrutou a fama, sobretudo no estrangeiro, de ser uma instituição benigna, de caráter humano. Isso graças ao colonialismo português adotou formas de comportamento muito específicas para disfarçar sua fundamental violência e crueldade [...] que pretendia imprimir o selo da legalidade, benevolência e generosidade civilizadora [...].

O mito do senhor benevolente apregoa um alto grau de bondade e humanidade na escravidão praticada nas Américas: nas colônias espanholas e portuguesas. Nestas, o caráter do regime escravista seria o oposto daquele existente nas colônias inglesas, especialmente nos Estados Unidos (Nascimento, 2017). Essa constante da historiografia tradicional brasileira sedimentou-se no decorrer do tempo. Essa caracterização envolve uma série de pressupostos, como o de relações amigáveis entre senhores e escravos, o da benevolência e generosidade do grupo escravocrata (Nascimento, 2017) e o da fidelidade, submissão e inferioridade do escravizado negro (Queiroz, 1975).

O efeito é a ideia da ausência de tensões na nossa história que, em última análise, aponta para uma suposta “tradição de não-violência” da sociedade brasileira” (Queiroz, 1975, p. 444). Esses pressupostos podem ser encontrados, por exemplo, na obra de Oliveira Vianna, que, ao comparar o processo de independência das colônias espanholas com a brasileira, considerou que nosso processo ocorreu de maneira aparentemente pacífica, explicada pelas condições geográficas e históricas, que isolariam a colônia dos conflitos entre as nações e da “índole” da raça que formou

o povo brasileiro: “feita de bondade, equanimidade e doçura”. Uma índole que repugnaria a violência, sendo, portanto, possível ao país consumir “sem alardes violentos, sem lutas prolongadas, a edificação de sua independência” (Vianna, 1952, p. 392).

Como explica Suely de Queiroz (1975), na historiografia oficial, a ideia de que ocorreram mudanças fundamentais na história sócio-política do Brasil de maneira pacífica envolve a falsa percepção de brandura em relação à escravidão. Outro trecho da obra de Oliveira Viana evidencia isso:

A cordialidade que reinava geralmente – o que não quer dizer absolutamente – entre senhores e escravos prova que a humanidade era a regra comum entre os primeiros, os quais vivendo em contato diário com os segundos e fiscalizando em pessoa seus feitores, tinham toda a vantagem em tratá-los se dureza e sobretudo sem crueldade” (Vianna, 1952, p. 432).

De acordo com Queiroz (1975), a conclusão semelhante também chegaria Roger Bastide, ao analisar nossas influências linguísticas, o qual afirma que as relações entre os grupos raciais no período colonial, assentavam-se mais sob o signo da bondade do que da rigidez, “por força de uma doçura toda portuguesa auxiliada pela bondade dos negros” (Bastide, 1944, p. 93).

Nessa esteira, seguiram outros estudos, com destaque para a obra *Casa-Grande e Senzala*, escrita por Gilberto Freyre. O autor discutiu a importância da história e da cultura africana na cultura brasileira. No entanto, reforçou a percepção de escravizados submissos “e dispostos a toda sorte de sacrifícios pelos sinhozinhos” (Queiroz, 1975, p. 447). Ele também defendia que as relações coloniais eram mais harmônicas que conflituosas e que a população negra viveria melhor sob a escravidão do que em regime de liberdade de trabalho (Freyre, 1963). O autor reforçou, apesar de muitos exemplos contrários que apresentou em sua obra, o mito da brandura do regime escravista e, de modo amplo, o do caráter pacífico do processo histórico brasileiro (Cf. Queiroz, 1975).

Esse discurso também esquece a resistência. Desde o início da escravidão, homens e mulheres escravizados confrontaram a instituição, negando uma suposta docilidade ou submissão ao regime, assim como “sua hipotética aptidão natural para o trabalho forçado” (Nascimento, 2017, p. 70). A resistência manifestou-se por meio de várias formas de protesto e recusa daquela condição que lhes era imposta: o

suicídio, a fuga, a quilombagem, a insurreição, presentes em todo o regime escravista (Nascimento, 2017).

A cena 9, do incômodo manifesto por Dora, revela a raiva diante do fato de que, no regime escravista, o racismo cotidiano não se resumia aos castigos físicos, mas se articula também na “cordialidade” e na sutileza do paternalismo da relação senhor-escravo. Ao oferecer as sobras do café, o senhor não reconhece a humanidade do outro; pelo contrário, reitera sua posição de superioridade e benevolência. Além disso, ainda que o tratamento dispensado ao bisavô André fosse menos violento, isso não rasura a violência intrínseca ao projeto colonial, que reduz sujeitos a objetos. Tampouco significa que seu bisavô desconhecesse a perversidade de sua condição, a qual ele não desejaria aos seus filhos.

Mas como saber se as duas histórias contadas pela avó Justa ou lembrada por Dora Lúcia ocorreram dessa forma? Como saber se o “real” motivo de seu bisavô não querer filhos era a visão crítica de que tinha do sistema escravista? ou como ter certeza de que o sentimento que ele tinha, ao receber o resto do café, era de contentamento?

Em realidade, não há como saber. Assim, como não há como saber se o senhor Hopkins castigava os escravizados com desprazer. No entanto, se não temos a “verdade” do fato, temos a certeza do texto: o que Dora Lúcia nos conta pode não ter acontecido exatamente dessa forma, mas foi contado de modo verdadeiro. O texto, a seu modo, são também fatos, ou dados de algum modo objetivos, que podem ser elaborados na narrativa e na análise da pesquisa (Portelli, 1996).

A subjetividade é característica da história oral (Portelli, 1997), por isso, essa fonte histórica oferece uma posição privilegiada para a produção da análise histórica, sobretudo para compreendermos os mecanismos que se articulam para produção de certa versão do passado: a narrativa oral é resultado de dois processos ativos realizados pelo narrador: a construção do passado e a significação que lhe atribui. Como destaca o autor:

O realmente importante é não ser a memória apenas um depósito passivo de fatos, mas também um processo ativo de criação de significações. Assim, a utilidade específica das fontes orais para o historiador repousa não tanto em suas habilidades de preservar o passado quanto nas muitas mudanças forçadas pela memória. Estas modificações revelam o esforço dos narradores em buscar sentido no passado e dar forma às suas vidas, e colocar a entrevista e a narração em seu contexto histórico (Portelli, 1997, p. 33).

Letícia Nedel (2013, p. 136) nos chama a atenção para o fato de que, no campo da história, com a trajetória da história oral e dos arquivos pessoais, novos sentidos foram sendo agregados à noção de verdade – nomeadamente o sentido de “sinceridade”, associado às ideias de intimidade e experiência de vida. A noção passou a comportar, a partir daí, a subjetividade e a dimensão “fragmentada da vida” e da memória de cada sujeito. A verdade passa a ser entendida em sentido plural, como são plurais as vidas dos sujeitos, “como é plural e diferenciada a memória que registra os acontecimentos da vida” (Gomes, 2004, p. 14).

As narrações de Dora Lúcia e de Frederick Douglass contam da construção da subjetividade pessoal por meio da interpretação da subjetividade de outros sujeitos e da dimensão subjetiva de realidades históricas. As narrativas ultrapassam, assim, a intenção de oferecer uma perspectiva das experiências vividas e compartilhadas e contribuem com a abertura de um campo de possibilidades explicativas do passado e das experiências que compartilharam (Rios; Pereira, 2021). Desse modo,

[...] a palavra-chave aqui é *possibilidade*. No plano textual, a representatividade das fontes orais e das memórias se mede pela capacidade de abrir e delinear o campo das possibilidades expressivas. No plano dos conteúdos, mede-se não tanto pela reconstrução da experiência concreta, mas pelo delinear da esfera subjetiva da experiência imaginável: não tanto o que acontece materialmente com as pessoas, mas o que as pessoas sabem ou imaginam que *possa* suceder. E é o complexo horizonte das possibilidades o que constrói o âmbito de uma subjetividade socialmente compartilhada (Portelli, 1996, p. 65-66).

Assim, a subjetividade existe e constitui uma característica das memórias e das fontes históricas. Como nos assevera Alessandro Portelli (1996), nossa tarefa como pesquisadoras(es) não é a de tentar excluí-la, mas a de distinguir as regras e os procedimentos que nos permitam em alguma medida compreendê-la. Se isso for possível, “a subjetividade se revelará a maior contribuição cognitiva que chega a nós por meio das memórias” (Portelli, 1996). Além disso, o importante é entender que a memória não é um “depósito passivo de fatos”, e sim um processo ativo de criação de significados (Portelli, 1997, p. 33).

Nesse sentido, a narrativa sobre o bisavô André exige uma leitura que ultrapasse a aparente submissão. O ato de receber e consumir o resto do café do senhor não deve ser interpretado como passividade. No século XIX, o café representava a base da economia agroexportadora e o símbolo material do poder e da riqueza da classe senhorial. Ao consumir esse produto, André apropria-se, ainda

que nas margens do sistema, de um elemento restrito à elite, operando uma negociação complexa de sua própria sobrevivência e subjetividade no interior da casa-grande.

A recusa de gerar filhos durante a vigência do regime escravista configura-se como um ato radical de agência política. Ao negar a reprodução, André enfrenta a lógica de acumulação de capital do sistema colonial, que dependia da procriação da força de trabalho escravizada para se perpetuar. Ele exerce o controle absoluto sobre sua descendência, garantindo que seus descendentes não fossem submetidos à mesma desumanização.

As memórias transmitidas por Dona Justa e reelaboradas por Dora Lucia, portanto, além de expor as contradições da escravidão, restituem a dimensão política das ações cotidianas. Elas mostram que, mesmo sob as condições mais extremas de dominação, os sujeitos negros forjaram estratégias de resistência, e afirmaram sua humanidade e sua capacidade de intervir no próprio destino e na estrutura do sistema escravista.

Como discutirei na próxima seção, a memória não “preserva” o passado; ao contrário, muitas mudanças são forjadas nela. Por isso, a partir da fabulação crítica (Hartman, 2021), podemos criar outras memórias sobre as experiências dos sujeitos negros.

3.1.2 Memória como ação ou exercício

“A memória tem suas astúcias, seu jogo de cintura, escapa por meio das mancadas do discurso da consciência” (Lélia Gonzalez, 1984, p. 227).

As abordagens biográficas caracterizam-se por um compromisso com a história como processo de rememorar, no qual “a vida vai sendo revisitada pelo sujeito” (Silva *et. al.*, 2007, p. 27). Verena Alberti (1996) observa que, quando se fala de memória no campo da história oral, muitas vezes, lança-se mão de indefinições imprecisas, que a tratam como algo fluido e enigmático. Essa imprecisão justifica-se pela própria dificuldade de se saber o que é a memória, como ela se constitui e se processa no conjunto de nossas atividades cognitivas. A proposta da autora é sublinhar não o processo cognitivo de rememoração e esquecimento, e sim a transformação da “ação

de constituição de memórias” em objeto de estudo (Alberti, 1996, p. 4). Desse modo, chama a atenção para o caráter factual da memória, ou seja, para as possibilidades oferecidas pela história oral no sentido de se investigar a memória tanto como significado (multiplicidade de memórias) quanto como acontecimento, como uma ação.

Em diálogo com o sociólogo Michael Pollak, Vera Alberti (1996), recorre ao conceito de “memórias em batalha” para discutir como, na constituição da memória pessoal, há um trabalho de *enquadramento e de manutenção* da memória³¹. São “ficções de memória”, como nos lembra Conceição Evaristo (2017, n.p); a memória é inventiva, é um processo que privilegia certos acontecimentos, datas, personagens - de um modo e não de outro - dentro de uma determinada perspectiva, na qual o fundamento é o refazer da vivência pessoal, que se mistura à reflexão sobre vivências sempre sociais e culturais.

A noção de trabalho de enquadramento da memória alinha-se à ideia de uma ação da memória ou de um “exercício de memória” (Lima, 2023). O confronto entre sujeito e mundo gera uma construção elaborada a partir de um certo lugar e ponto de vista. Pela ação do sujeito cognoscente, o real é objetivado segundo uma racionalidade particular, o que permite estabelecer certa compreensão de mundo como verdade.

Desse modo, escapamos da “armadilha da verificação objetiva” que supostamente confere valor de verdade a uma narrativa, e colocamos em discussão algumas condições que, a cada narrativa, tornam possível que as construções feitas por diferentes sujeitos, a partir de suas posições, surjam como versões melhores ou piores do que outras. Como assinalam Diogo Rios e Marcos Villela Pereira (2021, p. 9), a memória, nessa perspectiva, é uma “construção que o sujeito faz de algo acontecido a partir do lugar que efetivamente ocupa no momento da narrativa”.

A verdade não constitui condição *a priori* do enunciado, mas o efeito de uma negociação que o narrador estabelece sua memória, repertório, contexto e demais elementos presentes na produção da narrativa (Rios; Pereira, 2021). Contudo, é uma

³¹Michael Pollak (1992, p. 206), em artigo intitulado “Memória e identidade social”, entende que há dois trabalhos da memória, tanto pessoal quanto coletiva, o primeiro diz respeito ao enquadramento da memória e o segundo, ao “trabalho da memória em si”, que consiste em manter a coerência, a unidade e a continuidade da memória enquadrada.

verdade dinâmica, instável e provisória, pois, “produzida e sustentada por narrativas singulares, ela mesma emerge de uma posição igualmente circunscrita e limitada pela contingência do sujeito que a coloca em funcionamento” (Rios; Pereira, 2021, p. 6).

Desse modo:

A narrativa de um sujeito sobre uma experiência vivida não é a outra face de uma moeda tangível e factível do passado que apenas ainda não foi contemplada pelas versões bem consolidadas. Sua narrativa é, igualmente, uma construção, uma interpretação que leva em conta uma série de elementos relacionados ao presente (Rios; Pereira, 2021, p. 9)

Lembrar não é reviver algo, mas refazer, com ideias e imagens no presente, as experiências do passado (Bosi, 1998). Por isso, é natural a existência de variações na recordação de um fato, pois essas recordações não são a expressão idêntica dos fatos como aconteceram, e sim uma construção deles, que se atualiza sempre que os sujeitos são expostos à convivência social. Não é possível esperar que os registros escritos ou orais sejam um registro objetivo dos fatos. Em lugar disso, como escreve Letícia Nedel (2013), espera-se que a história construa, com base nos arquivos, fontes que documentam a repercussão subjetiva e retrospectiva de acontecimentos singulares, gestados e experienciados, individual e coletivamente, pelos sujeitos. De acordo com a autora, os acervos pessoais tiveram participação essencial para essa mudança de paradigma.

As memórias dos sujeitos sociais esquecidos pela memória oficial podem ser caracterizadas como memórias subterrâneas, pois são subversivas, capazes de fazer aparecer experiências e acionar narrativas que confrontam e deslocam os discursos oficiais, interpelando seu status de verdade. Além disso, os dizeres daqueles(as) que pouco foram ouvidos têm a capacidade de transgredir os acordos sociais sobre aquilo que pode e deve ser lembrado por todos (Pollak, 1992).

A história de Dora Lúcia conta sobre diferentes períodos da história do sul do Brasil. Destaca a influência da colonização alemã no estado de Santa Catarina e a presença negra significativa no litoral do estado. As cenas se misturam à história do movimento sindical e comunista, do qual o senhor José Adil foi protagonista, e com a luta contra a ditadura militar. Quando narrou a trajetória de sua família, contou sobre as dificuldades enfrentadas no período em que seu pai se tornou um preso político. Lembrou dos dias 31 de março e 1º de abril de 1964, quando ocorreu o golpe militar, e, com tristeza e emoção, do episódio em que seu pai foi levado. Nesse segundo dia,

parte da narrativa centrou-se em suas experiências marcada por esse episódio pessoal e político.

A narrativa de Dora sobre as vivências de trabalhadores e de famílias negras em Itajaí desloca, por exemplo, o imaginário sobre a inexistência de negros em Santa Catarina, que, por muito tempo, vangloriava-se de “ser uma Europa incrustada no Brasil e da ausência de racismo na sociedade brasileira (Domingues, 2011, p. 121). No entanto, mais recentemente, a historiografia tem mostrado a presença negra desde o período colonial, sendo alvo constante do racismo. Depois de uma lacuna de décadas, de acordo com Petrônio Domingues, a presença da população negra no pós-abolição reapareceu na historiografia catarinense. Pesquisas percorreram os caminhos da população negra no estado, sobretudo no período de 1930 e 1940, e apresentaram aspectos de sua pluralidade de experiências sociais, culturais, identitárias e religiosas (Domingues, 2011).

A esse respeito, o autor também entende que uma das questões que vêm sendo negligenciadas pela historiografia diz respeito à presença negra na história social do trabalho em Santa Catarina. A formação da classe operária foi um processo complexo, plural e multifacetado, no caso específico do Brasil, no qual não se deve ignorar a participação da população negra. O autor afirma que a Sociedade Beneficente XV de Novembro (fundada em 15 de novembro de 1906) foi a primeira entidade organizada a defender os interesses dos trabalhadores na orla portuária de Itajaí. Ex-escravizados fizeram parte da fundação, sujeitos que foram protagonistas do movimento operário da região. Petrônio Domingues (2011) cita Sebastião Lucas Pereira, que chegou a presidir a Sociedade XV de Novembro, sendo o primeiro sujeito negro a ocupar um cargo de dirigente dos trabalhadores portuários em Itajaí na primeira década do século XX. Seu exemplo sugere que uma parcela dos afro-catarinenses não só foi protagonista da história social do trabalho, como ainda cumpriu um papel de relevância na construção do movimento operário. (Domingues, 2011).

Esse protagonismo não se restringiu a Florianópolis e esteve presente em cidades do interior. O Vale do Itajaí, como Dora destaca em sua narrativa, é outra região do estado de Santa Catarina cuja presença negra tem sido documentada. O trabalho de José Bento da Silva (2001) analisou a história e a memória dos estivadores de Itajaí. Desde o início do século XX, a cidade de Itajaí sofreu o impacto da

modernidade que chegava por meio de seu porto. Local de desembarque dos imigrantes europeus que foram colonizar o Vale do Itajaí desde o final do século XIX, o “porto natural” da cidade tornou-se, a partir das reformas executadas em 1904, o símbolo da modernidade no litoral norte catarinense.

Esta modernidade produziu tensões e contradições. Uma delas foi o nascimento de uma cultura dos trabalhadores portuários, particularmente dos estivadores, na cidade de Itajaí. Categoria profissional com substantiva participação dos afro-catarinenses, assim como Dora relata sobre a experiência do pai, os trabalhadores se notabilizaram pela capacidade de forjar novas formas de luta e organização coletiva, dialogando com a sociedade civil e com o poder público e mudando as formas tradicionais de relacionamento entre patrões e empregados. Da “idade do ouro”, nas primeiras décadas do século XX, até o golpe militar de 1964, que instaurou a ditadura no Brasil, a trajetória dos estivadores em Itajaí teria constituído um capítulo do protagonismo operário e negro em Santa Catarina (Domingues, 2011).

Do mesmo modo, a experiência narrada por Dora sobre a participação de seu pai e de seu irmão Gil na luta política contra a Ditadura Militar, desloca nosso imaginário sobre as “vítimas” ou os “heróis” desse período político da história do país.

A esse respeito, Ana Flauzina e Felipe Freitas (2017) discutem a noção de vítima, sublinhando a articulação desse conceito com a trajetória das pessoas negras no Brasil. A partir da reflexão sobre a vida negra e sobre os limites ao reconhecimento de trajetórias de resistência e luta política, os autores discutem como a violência tem sido prerrogativa do racismo, ao passo que a “vitimização”, sobretudo perpetuada pelas instituições, tem se caracterizado como um privilégio da branquitude”.

A politização do sofrimento negro constitui uma das principais interdições impostas pelo racismo na sociedade brasileira. As estruturas que estão nas matrizes do projeto colonial fizeram da dor negra uma condição das práticas sociais e da organização política no país. Nesse contexto,

o descarte da humanidade de pessoas negras, que viabilizou a exploração de corpos, teve como consequência direta a construção de um imaginário em que opera de forma coordenada a imagem de negros e negras como seres fundamentalmente associados à reprodução da violência, mas aliados do direito de reclamar o sofrimento dela derivado. No espectro político contemporâneo, essa dinâmica tem implicado no desencadeamento de processo institucionais que inviabilizam a condição de vítima como instância a ser ocupada por esse segmento social (Flauzina; Freitas, 2017, p. 50).

No caso do reconhecimento da violência empreendida pela ditadura militar, os autores mostram a leitura racialmente excludente da Comissão Nacional da Verdade, que reconhece a resistência política nos esforços empreendidos pelas elites brancas no enfrentamento à ditadura, e apaga a experiência de violência a que pessoas negras estavam submetidas naquele contexto histórico. Naquele momento, o discurso racial aparece, por exemplo, na publicização do regime como alternativa legítima às ameaças do comunismo, assegurando seu compromisso com o desenvolvimento econômico do país. Para isso, era importante garantir uma imagem pacificada em relação à integração racial de sua população. Assim, propagava-se a ideia de que a violência de Estado estava reservada apenas a quem atentava contra a estrutura formal do regime, sendo, por exemplo, as violências sistemáticas da justiça criminal empreendidas contra a população negra em geral naturalizadas como tarefas da segurança pública.

Essa leitura do período estava comprometida tanto com a negação de que o “terror ditatorial derivava de um aprofundamento do terror antinegro em suas práticas essenciais [...] quanto com a condição de preso político como privilégio” das elites brancas (Flauzina; Freitas, 2017, p. 56). Como entendem Ana Flauzina e Felipe Freitas (2017), a resposta institucional a esse momento histórico tende a reforçar o imaginário de que apenas pessoas brancas da camada média e intelectual da sociedade brasileira lutaram contra a ditadura, e exclui o sofrimento negro de qualquer tipo de responsabilidade moral ou legal. Esse imaginário se fortalece a despeito do esforço de pesquisas mostrarem a participação de pessoas negras na luta contra a ditadura militar e a perseguição sistemática às organizações políticas do movimento negro no período (Flauzina; Freitas, 2017).

Essas memórias individuais, contudo, não se forjam no isolamento. A obra do sociólogo francês Maurice Halbwachs, “Memória Coletiva”, publicada ainda em 1950, já sublinhava a perspectiva de que a memória é um fenômeno, a priori, singular (próprio da pessoa), mas deve ser entendida, sobretudo, como um fenômeno coletivo e submetido a mudanças constantes. Ou seja, a memória pessoal existe, mas está enraizada dentro de quadros sociais diversos em que a simultaneidade ou a contingência reaproximam-se momentaneamente (Duvignaud, 1968). Ao contar sua vida, o sujeito fala de seu contexto, dos processos experienciados, que estão intimamente ligados à conjuntura social em que está inserido (Silva *et. al.*, 2007).

Conforme Jean Duvignaud (1968, p. 14),

A rememoração pessoal situa-se na encruzilhada das malhas de solidariedades múltiplas dentro das quais estamos engajados. Nada escapa à trama sincrônica da existência social atual, e é da combinação destes diversos elementos que pode emergir esta forma que chamados de lembrança, porque a traduzimos em uma linguagem. Assim, a consciência não está jamais fechada em si mesma [...]. Somos arrastados em múltiplas direções, como se a lembrança fosse um ponto de referência que nos permitisse situar em meio à variação contínua dos quadros sociais e da experiência histórica.

Embora a memória pessoal e a coletiva estejam submetidas a constantes mudanças, nestas também subsistem marcos ou acontecimentos relativamente imutáveis. Em uma história de vida pessoal ou nas memórias construídas coletivamente, há elementos irredutíveis, em que o trabalho de memória foi tão significativo que quase impossibilita a ocorrência de alterações. Esses elementos tornam-se realidade, passam a constituir a subjetividade dos sujeitos independentemente dos interlocutores ou dos movimentos da fala. Ainda de acordo com Pollak (1992), esses elementos podem ser acontecimentos vividos pessoalmente por quem narra sua história ou mesmo acontecimentos vividos indiretamente por meio da coletividade, que se situam dentro do espaço-tempo da pessoa ou do grupo social: uma “memória quase que herdada”, transmitida ao longo do tempo com alto grau de identificação (Pollak, 1992, p. 201).

Como sinalizei no primeiro capítulo, a história de vida permite não apenas compreender como o passado é (re)criado pelas memórias, mas como a memória – pessoal e histórica - também é fabricada como lugar de esquecimento. Daniel Omar Perez (2017, p. 126), em diálogo entre filosofia, literatura e psicanálise, assinala que é preciso esquecer para se “viver uma vida rememorativa e ao mesmo tempo projetiva”. Assinala que o esquecimento faz parte da própria constituição do sentido possível, elaborado a partir dos elementos que foram “deixados para trás”: esquecimento e lembrança articulam-se ao ponto de um depender do outro (Perez, 2017).

No Brasil, a relação com o passado escravista se dá pela minimização das violências. Lélia Gonzalez (1984) destacou isso como uma patologia da sociedade brasileira, uma espécie de recalque ou esquecimento necessário para a condição de vida social no presente. Assim, Antônio Edmilson Paschoal (2021) nos adverte sobre o perigo do uso de conceitos como esquecimento, quando tomados como

instrumentos de uma ação política voltada para negar ou suavizar os acontecimentos passados, como vimos que ocorreu no caso do regime escravista nas Américas em geral e, no Brasil, em particular, como se estes não tivessem relevância e fosse possível viver o presente sem considerá-los.

Porém, Perez (2017) ainda se indaga sobre o que está em jogo nessa articulação entre a memória e o esquecimento. Ou sobre como é que algo é esquecido ou lembrado, considerando que esse ato não é uma mera escolha consciente. A princípio, o autor destaca as diferenças entre os *eventos* - como *registro* de percepção sensível - e seus *valores* para o sujeito do registro de memória. A diferença de valor entre os eventos que são lembrados ou esquecidos é decisiva na vida do sujeito em momento posterior ao evento em si. A lembrança está articulada, na sua importância, no seu valor, “com aquilo que o sujeito vivencia no momento que lembra” (Perez, 2017, p. 127). Desse modo,

[...] lembrança e esquecimento operam no sujeito individual ou no sujeito coletivo como uma impressão da percepção e como um valor imaginário ou simbólico. Em ambos os casos aquilo que se recorda ou se esquece não resulta de um modo aleatório como mero resto de uma situação de falta de atenção. [...] existem diferentes maneiras, todas elas muito precisas, de deixar para trás ou de esquecer elementos que nos permitam produzir um sentido (Perez, 2017, p. 127).

Por fim, tratar a memória como uma ação - um acontecimento - implica refletir sobre os usos do arquivo como registro da nossa história. Sue Mckemmish (2013, p.24) entende a produção e a manutenção de registros, sob qualquer forma, como um tipo de construção testemunhal, “um modo particular de memorizar nossas vidas individuais e coletivas”, nossas existências, nossa subjetividade e nosso lugar no mundo. Nos escritos pós-estruturalistas e pós-coloniais, a noção tradicional de história oficial tem sido questionada e, com ela, as ideias sobre a natureza do arquivo, por meio de reflexões como as propostas por Jacques Derrida (2001) acerca dos processos de fabricação - individuais e coletivos - das lembranças e dos esquecimentos e das relações de poder aí implicadas.

Ainda, há a necessidade de se abordar o arquivo como um todo, evidenciando as ligações entre os diferentes documentos, bem como explicitar o seu processo de elaboração pela pessoa produtora do arquivo: como esses registros são produzidos, organizados e consumidos no âmbito pessoal e familiar (Lacerda, 2013). Isso porque

o arquivo pessoal adquire seu significado a partir do modo como as pessoas com ele envolvidas o compreendem, o usam e, dessa forma, atribuem-lhe significado (Lacerda, 2013). Assim, na entrevista de história oral, deve-se buscar compreender o conteúdo e o processo de produção do arquivo pessoal utilizado.

Esquecimento e lembrança não dizem respeito somente ao passado, mas, sobretudo, às condições atuais do presente. A articulação entre esquecimento e memória permite evidenciar os diferentes modos de relação com o passado e expressa a capacidade ou incapacidade de uma comunidade política assimilar esse passado (Paschoal, 2021). Embora a história não possa ser compreendida sem a memória, pois é por meio dela que os sujeitos e os grupos se relacionam com o passado, a memória não se confunde com a história. A memória é sempre seletiva, subjetiva e, por vezes, manipulada. Os estudos da memória assinalam que os diferentes grupos sociais a produzem com fins diversos. Os subalternos a têm como forma de resgatar costumes, crenças e tradições. Os dominantes utilizam-na também como meio de “eternizar seu poder por meio dos monumentos e da escrita” (Fonseca, 2000, p. 18).

A esse respeito, Stephen Best (2008), ao tecer críticas aos *blacks studies*, que acabam por reforçar a identidade negra fundamentada unicamente em um passado colonial e escravista, encoraja uma reavaliação dos pressupostos críticos que sustentam tal visão, ancorados em uma suposta relação entre pertencimento e sujeição ou no “enraizamento da negritude nos horrores da escravidão”. Best (2008) argumenta contra a ideia de que “o passado escravocrata fornece um prisma pronto e acabado para a compreensão e apreensão do presente político negro” (Best, 2008, p. 05, *tradução minha*). Portanto, sem desconsiderar a importância da história da escravização e do colonialismo, Best (2008) chama a atenção para a importância da produção de outras memórias sobre esse passado, que permitam a abertura dos sentidos das experiências e, de modo amplo, do próprio presente político.

Para compreender essa relação complexa entre arquivo, memória e poder, é necessário primeiro desconstruir a própria noção de arquivo. Jacques Derrida (2001), em sua obra “Mal de arquivo: uma impressão freudiana”, nos oferece uma importante análise. Ela investiga as questões que envolvem a noção de “arquivo”³² e sua relação

³² No início da obra, Derrida (2001, p. 10) explica a origem da noção de arquivo. *Arkê*, do grego *Arkheion* ou do latim *archivum*, designa ao mesmo tempo começo e comando. Este nome coordena dois

com a memória, história e o esquecimento. A obra debruça-se sobre a ideia de arquivo e propõe uma reflexão filosófica que busca compreender não apenas sua função prática de armazenamento de documentos, mas principalmente, suas implicações psíquicas, culturais e políticas.

O filósofo, em diálogo com a obra de Sigmund Freud e, a partir da noção psicanalítica de *trauma*³³, sugere que o arquivo não é um simples local de armazenamento de documentos, lugar neutro e funcional, mas carrega em si elementos que determinam o que deve ser ou não lembrado. O arquivo é um dispositivo psíquico e político marcado por uma "febre", um desejo de controle e uma violência inerente ao ato de selecionar, classificar e preservar. O "mal de arquivo" é, ao mesmo tempo, um desejo de arquivo, uma compulsão de arquivar que nunca se satisfaz, pois o arquivo é sempre incompleto, sempre faltante. Derrida, em diálogo com a psicanálise freudiana, explora o arquivo como um dispositivo psíquico: assim como o inconsciente, o arquivo também lida com o trauma e a repressão, pois guarda a memória do passado, mas com marcas do que "deixou de fora", ou seja, do que foi excluído, reprimido ou esquecido.

O trauma, para Freud, refere-se a uma experiência intensa e perturbadora que não pode ser totalmente elaborada ou integrada pela psique quando ocorre. Ela fica, assim, "fixada", registrada no inconsciente, muitas vezes, ligada ao que Freud denominou como "repressão" (defesa psíquica contra impulsos ou desejos que não podem ser aceitos pela consciência). O trauma não é o evento em si, mas a impossibilidade de simbolizá-lo ou representá-lo adequadamente. Assim, é entendido por Freud como um tipo específico de material psíquico que é reprimido porque sua carga emocional é excessiva para o eu. Quando esse material tenta emergir na consciência, aparece na forma distorcida, como sintoma, sonho ou fantasia (Fulgencio, 2004).

princípios em um: o princípio da natureza ou da história (princípio físico, histórico ou ontológico), e o princípio da lei, no qual os homens e os deuses comandam, onde se exerce a autoridade. O Arkheion refere-se à residência dos magistrados superiores, os arcontes, aos quais era conferido o poder de guardar e interpretar os documentos.

³³A partir dessa base etimológica e política, Derrida articula o conceito de arquivo à psicanálise, mobilizando noções de sexualidade, inconsciente e pulsão para explicar a dinâmica da psique humana e sua relação com a memória. Como explica Leopoldo Fulgencio (2004, p. 256), Freud criou a noção de trauma a partir do tratamento de seus pacientes neuróticos, em especial, daqueles que sofriam de histeria, entendida como uma psicopatologia que tinha, em sua origem, um acontecimento traumático de natureza emocional.

Na tentativa de se criar uma memória do passado, o arquivo, opera uma destruição silenciosa, excluindo aquilo que não é arquivado. Assim, no processo de arquivamento sempre haverá algo que “escapa”, que é deixado de fora. O “mal de arquivo” (Derrida, 2001) reflete essa “falha” ou incapacidade de o arquivo ser uma representação completa do real, pois, por sua própria natureza, sempre lida com as lacunas do passado. A escolha de manter ou descartar certos documentos carrega em si uma escolha de governança. O arquivo, portanto, tem efeitos na memória coletiva, moldando a narrativa histórica e social de uma maneira que privilegia determinadas percepções do passo, ao mesmo tempo em que silencia outras. Ele não se confunde com a memória no sentido de um registro que torna presente um fato do passado. Tampouco é uma instituição de conservação daquilo que merece ou não ser conservado para gerações futuras.

Michel Foucault (2010) oferece outra perspectiva fundamental sobre o arquivo. Para o autor, o arquivo não é um conjunto de documentos, mas uma rede complexa de relações de poder que determina o que pode ser dito e o que deve ser silenciado. Nos termos do filósofo, o arquivo “é um sistema geral da formação e da transformação dos enunciados em acontecimentos e coisas” Foucault (2008, p. 171). Nesse sentido, ele atua como um dispositivo de poder que regula a produção de discursos, estabelecendo as condições de possibilidade para que certos enunciados sejam considerados verdadeiros e outros, falsos.

Rafael Simioni (2016) discute essa dinâmica ao definir o arquivo como um sistema de discursividade que estabelece conexão a certos discursos e a exclusão dos demais. Desse modo, é um sistema que seleciona aquilo que se conectará à história. Ao conectar enunciados históricos de acordo com suas próprias regras discursivas, o arquivo transforma o sentido das palavras em tradição, delimitando as suas possibilidades de enunciação. Assim, regula o que será considerado tradição ou “história” e o que deve ser esquecido (Simioni, 2016). O arquivo colonial e pós-colonial, portanto, tem sido um dispositivo de vigilância e gestão da negritude, um lugar onde a vida negra é registrada principalmente por meio da violência, da criminalidade e da patologia.

Na tradição da modernidade ocidental, o saber legítimo tem sido somente aquele gravado por meio da escrita. Nesse contexto, os espaços de resguardo da

memória da história oficial - presente nos livros, nas bibliotecas, nos monumentos, nos museus - também têm sido os espaços de esquecimento. Este esquecimento se inscreve em toda grafia, em “todo traço que, como significativo, traz em si mesmo as lacunas e rasuras do próprio saber” (Martins, 2003, p. 64). Assim, a memória relaciona-se menos com a descrição desse passado escravista e mais com a questão da maneira como os arquivos (Derrida, 2001) e a memória histórica têm produzido uma representação única sobre experiências e subjetividade negras. É nesse contexto que Saidiya Hartman nos convida a uma prática de “fabulação crítica”, uma forma de ler o arquivo, de escutar os seus silêncios e de imaginar as vidas que foram apagadas.

Saidiya Hartman (1997) discute de que modo a literatura sobre a escravização nos EUA apresenta a violência como fundamento da formação do sujeito escravizado. A autora chama a atenção para o fato de que o espetáculo da violência “dramatiza a origem do sujeito e demonstra que ser escravizado é estar sob o poder e a autoridade brutal de outro” (Hartman, 1997, p. 13, *tradução minha*).

Ao discutir os modos com que as cenas de corpos escravizados devastados são, geralmente, repetidas, a causalidade com que circulam e as consequências de sua reiteração, Hartman assevera que o principal problema é que, em vez de incitar a indignação, muitas vezes, essas cenas repetidas e restauradas “aprimoram os sujeitos negros à dor em virtude de sua familiaridade, ao mesmo tempo em que reforçam o caráter espetacular do sofrimento negro” (Hartman, 1997, p. 14, *tradução minha*). Em seu ensaio *Venus in Two Acts*, Hartman (2018) discute a impossibilidade de contar a história de uma jovem escravizada a partir dos registros de um navio negreiro, e expõe a violência do próprio ato de arquivar. O arquivo, portanto, não apenas falha em preservar a memória de vidas negras; ele ativamente a destrói.

Hartman (1997) assinala os desafios de se utilizar os arquivos sobre a história da escravidão transatlântica. Segundo a autora, nos Estados Unidos, embora existam muitos relatos sobre a escravização ou autobiografias, há uma imensa quantidade de material produzida apenas sob o ponto de vista senhores de escravos. Em entrevista, Hartman afirma que as principais questões que se colocaram para si, em seus escritos, eram como usar arquivos tão violentos para contar uma história radicalmente diferente, ou “como usá-los para desafiar a hierarquia intelectual entre ‘os sujeitos do conhecimento’ e os que foram constituídos como ‘objetos do conhecimento’ naqueles documentos” (Hartman, 2021, n.p.).

A questão que se coloca, então, é: o que fazer com um arquivo que não restaura os sujeitos? (Singh, 2018). O que fazer com um arquivo que é, em sua essência, um instrumento de desumanização?

Diante da falência do arquivo oficial em reconhecer a humanidade negra, a resposta metodológica e epistemológica exige um deslocamento. Se o documento escrito colonial opera como tecnologia de apagamento, torna-se essencial buscar os registros históricos em outras materialidades. É nesse ponto de inflexão que o corpo emerge como a principal fonte documental e testemunhal.

3.1.3 Corpo como arquivo

É no corpo que a memória da diáspora se inscreve, transmite-se e é performada. No entanto, para compreender o corpo negro como arquivo, é preciso primeiro desconstruir a própria noção de "corpo". Hortense Spillers (1987) oferece uma distinção crucial entre "body" (corpo) e "*flesh*" (carne). Para Spillers, a passagem do meio, a travessia do Atlântico, foi um processo de transformação do "corpo" africano em "carne" americana. O corpo, com sua identidade, sua genealogia, sua cultura, foi despojado de sua humanidade e reduzido à condição de carne: uma massa anônima, fungível, desgnerificada e marcada pela violência.

A carne é a condição pré-ontológica da pessoa escravizada, o lugar onde a violência se inscreve de forma indelével. É a carne que é marcada, que é açoitada, que é estuprada, que é vendida. A carne é o que resta quando o corpo é despojado de sua humanidade, quando a pessoa é reduzida a uma coisa, a uma mercadoria. Spillers argumenta que homens e mulheres africanos foram despojados de suas identidades de gênero e reduzidos a uma condição de carne indiferenciada (Spillers, 1987).

A pessoa escravizada, nesse sentido, não é nem homem nem mulher, mas um objeto de propriedade sem status ontológico. Essa desgnerificação tem consequências profundas para a compreensão da família negra, da maternidade negra, da sexualidade negra. Como Spillers observa, a mulher escravizada não pode ser "mãe" no sentido legal e social, pois seus filhos pertencem ao senhor.

A distinção entre corpo e carne é fundamental para compreendermos a violência do arquivo colonial. Esse arquivo é o registro da carne, a contabilidade dos

corpos mercantilizados, as marcas da punição. A carne é a matéria bruta sobre a qual o poder colonial se exerce, destituída de subjetividade. O corpo, por outro lado, é o sujeito encarnado, dotado de agência, de história, de relações sociais. Em contraposição a essa redução à carne, o conceito "corpo-território" de Beatriz Nascimento (1989) se torna fundamental. Para a autora, o corpo negro carrega as marcas da diáspora, mas também as tecnologias de sobrevivência e as epistemologias ancestrais. É no corpo que a história se inscreve e se transmite.

O conceito de corpo-território de Nascimento (1989) articula-se com o pensamento de Abdias Nascimento sobre quilombismo. Para Abdias, o quilombismo é uma práxis afro-brasileira, uma forma de organização social e política que tem suas raízes nos quilombos históricos, mas que se estende para o presente como uma filosofia de vida e de luta. O quilombismo é a recusa da assimilação, a afirmação da diferença, a construção de uma sociedade baseada em valores afro-brasileiros. O corpo-território, nesse sentido, é a materialização do quilombismo, é o corpo negro como um espaço de liberdade e de resistência. A afirmação dessa condição territorial do corpo atua como uma oposição direta à violência imposta à carne.

Essa transformação da carne em corpo-território se dá por meio da performance, da oralitura, da escrevivência. Como escreve Leda Maria Martins (2021), a memória afro-brasileira é uma memória performática, inscrita no corpo e transmitida por meio da oralidade, da dança, do canto, do rito³⁴. A oralitura, para a pensadora, é a textualidade afro-brasileira que se inscreve no corpo-tela, um corpo que é, ao mesmo tempo, suporte e produtor de conhecimento. É um conhecimento que não se organiza de forma linear, mas em um tempo espiralar, onde passado, presente e futuro se encontram e se retroalimentam.

O tempo espiralar é uma temporalidade não-linear, circular, que reconhece a simultaneidade do passado, do presente e do futuro. É uma temporalidade que se

³⁴ O Reinado do Rosário no Jatobá, estudado por Leda Maria Martins, é um exemplo vivo dessa memória performática, onde a história da diáspora é recontada e ressignificada a cada ano. O Reinado é uma festa religiosa afro-católica que celebra Nossa Senhora do Rosário e os santos negros, como São Benedito e Santa Efigênia. Durante a festa, a comunidade negra encena a coroação de reis e rainhas negros, relembrando os reinos africanos e afirmando a dignidade e a realeza da população negra. A festa é uma performance da memória, onde o corpo-tela se torna o lugar de inscrição e de transmissão da história. Os cantos, as danças, as roupas, os gestos: tudo é memória viva, performada, atualizada. A oralitura, nesse sentido, é a escrita do corpo, a textualidade que se inscreve na performance, no gesto, no movimento. É uma forma de conhecimento que não depende da escrita alfabética, mas que se transmite de corpo a corpo, de geração em geração.

opõe à linearidade do tempo ocidental, que se baseia na ideia de progresso e de superação do passado. O tempo espiralar, ao contrário, reconhece que o passado está sempre presente, que os ancestrais estão sempre conosco, que a história não é algo que ficou para trás, mas algo que se atualiza constantemente no presente (Martins, 2020).

A escrevivência de Conceição Evaristo (2017), por sua vez, nos mostra como a experiência vivida, inscrita no corpo, se transforma em escrita. A escrevivência é a escrita que nasce da vivência, que tem o corpo como fonte e a memória como matéria-prima. É a escrita que busca dar conta da experiência de mulheres negras, de suas dores, de suas alegrias, de suas lutas. Como Evaristo afirma, "a nossa escrevivência não pode ser lida como histórias para 'ninar os da casa grande' e sim para incomodá-los em seus sonos injustos" (Evaristo, 2007, p. 21).

A proposta de Evaristo (2017) é uma escrita política, uma escrita que se recusa a ser domesticada, que se recusa a servir aos interesses da branquitude. É uma escrita que nasce do corpo negro, da experiência negra, e que busca transformar a realidade. Oralitura e escrevivência são, portanto, dimensões complementares na produção de conhecimento a partir do corpo, na transformação do corpo em arquivo vivo. É por meio dessas práticas que a memória negra se mantém viva, se reinventa e se projeta para o futuro (Evaristo, 2017).

3.1.4 Fungibilidade e Fugitividade: A prática criativa

Cena 10: Isso é uma coisa que eu aprendi com o papai. O papai sempre disse o seguinte [...] ele falou com muita propriedade: "Primeiro, você não se preocupa com o impossível porque o impossível é impossível. Você faz o possível. Se, mais tarde, der para mexer com o impossível, tudo bem [...] Então, sempre que você tiver que decidir sobre o que fazer, você vai decidir sobre as coisas que você tem controle [...]. E o resto está ali. Você não vai poder fazer nada. Se você for concentrar sua atenção naquilo sobre o que você não tem controle, você não faz aquilo sobre o que tem controle [...] Isso, desde pequena, ele sempre disse para a gente. Não sei se para os guri, isso pegou, ou não, mas, para mim, foi muito importante (Dora Lucia, entrevista 10 de agosto de 2022).

As reflexões de Best (2008) e Hartman (1997) demarcam a tensão presente na emergência da chamada virada arquivista, entre a necessidade de “recuperação” do passado, imperativo fundamental para a história, e a sua impossibilidade, quando se analisa arquivos cujo próprio processo de construção impede a enunciação de certas memórias e, portanto, a reelaboração de certas subjetividades e identidades sociais. Frank Wilderson (2021), argumenta que o arquivo é o lugar da morte social, o espaço no qual a fungibilidade e a gratuidade da violência contra corpos negros são registrados e perpetuados. Essa discussão tem relevância no contexto brasileiro, no qual a memória oficial coletiva não foi elaborada de modo suficientemente profundo a ponto de abrir espaços para reflexão sobre os traumas da escravidão e do racismo na constituição da sociedade brasileira.

A memória é um exercício ou um campo de disputa e de poder. Os sujeitos, grupos e povos lutam pelo direito de contar suas próprias histórias e de ter suas memórias reconhecidas, influenciando a construção de identidades coletivas e projetos de sociedade (Goff, 1990). Desse modo, a memória coletiva não está relacionada a lembranças individuais de experiências e eventos pessoais, posto que:

ela é a maneira como o passado de um grupo é vivido novamente no presente e a forma com um grupo associa suas lembranças comuns a eventos históricos ou a um conjunto de eventos históricos. Embora a memória coletiva se caracterize pela continuidade, não é homogênea, mas conflitual, assemelhando-se a um mosaico composto por várias zonas correspondentes às formas como o passado é lembrado por indivíduos e grupos (Araújo de Sá, 2010, p. 8).

A memória coletiva de um grupo torna-se pública quando se transforma num instrumento político de construção e afirmação de identidades desse grupo. Porém, Ana Lucia Araújo (2007) entende que em sociedades marcadas por traumas como o colonialismo, a transmissão de experiências passadas foi interdita, em muitos casos, como no Brasil, a memória coletiva dá lugar à memória histórica. Ainda, permite refletir sobre as identidades e as representações que essa memória - como ação - tem por função estruturar: não se consiste em uma presença que se transmite verdadeiramente, mas de “uma presença que se apresenta na fabricação desse processo” (Said, 2007, p. 29).

É nesse contexto que o conceito de “*wake work*” (trabalho no rastro) de Christina Sharpe (2016) se torna fundamental. A pensadora nos convida a pensar a

vida negra como uma vida vivida no rastro da escravidão. O "*wake*" tem múltiplos significados em inglês: é o rastro que um navio deixa na água, é o velório de um morto, é o ato de despertar. Sharpe (2016) utiliza essa polissemia para pensar a condição negra contemporânea. Viver no rastro da escravidão significa viver em um mundo no qual o racismo é estrutural. É viver em um mundo onde a violência contra corpos negros é cotidiana, normalizada, banalizada.

Como Sharpe (2016, p. 106) afirma "se o ar que respiramos é antinegitude, temos que buscar algo além daquilo que nos mata". O *wake work*, portanto, é o trabalho de memória, o trabalho de luto, o trabalho de resistência necessário para sobreviver e para existir no rastro da escravidão. É o trabalho de cuidar dos mortos, de honrar suas memórias, de contar suas histórias. E, desse modo, de recusar a morte social e criar formas de vida, de imaginar futuros possíveis³⁵.

Essa recusa da morte social passa necessariamente pelo reconhecimento e pela elaboração do trauma. Um dos exemplos mais brutais da violência contra corpos negros femininos é a história de James Marion Sims, considerado o "pai da ginecologia moderna". Sims realizou experimentos cirúrgicos em mulheres escravizadas, sem anestesia, para desenvolver técnicas de tratamento de fístulas vesico-vaginais. As mulheres que foram submetidas a esses experimentos - Anarcha, Betsey, Lucy, entre outras - tiveram seus nomes registrados, mas suas histórias foram apagadas. Elas foram reduzidas à condição de objetos experimentais, suas dores foram ignoradas e suas vozes foram silenciadas. Após os experimentos, quando Sims aperfeiçoou suas técnicas, essas mulheres desapareceram do arquivo. Elas foram fungíveis, intercambiáveis, não importava o indivíduo, mas o corpo que poderia ser usado para a experimentação.

³⁵Christina Sharpe (2016) propõe que prestemos atenção aos detalhes ordinários, aos fragmentos, às pistas que escapam do arquivo oficial. É uma prática de leitura atenta, de escuta cuidadosa, de imaginação criativa. É uma forma de honrar as vidas que foram apagadas, de reconhecer sua humanidade, mesmo na ausência de registros oficiais. Tina Campt (2017), nos convida a "escutar" imagens, a prestar atenção às frequências inaudíveis, aos silêncios eloquentes. Como "ler" imagens de pessoas negras que foram produzidas sob o olhar colonial, que foram criadas para desumanizar? A autora assinala a necessidade de escutar as vozes que ressoam nessas imagens, a perceber as formas de resistência e de afirmação de humanidade que se manifestam mesmo nas condições mais adversas. Snorton (2017), por sua vez, nos mostra como os arquivos de pessoas trans negras são ainda mais escassos, ainda mais violentos. É preciso encontrar as histórias trans negras nos lugares mais improváveis, a reconhecer a *transness* como uma condição fundamental da negritude.

Essa história exemplifica o conceito de fungibilidade de Spillers e Wilderson: os corpos negros são intercambiáveis, quantidades a serem armazenadas, usadas e descartadas. Não importa o indivíduo, mas o corpo que precisa ser enfiado no navio, que precisa ser usado no experimento. A memória dessas mulheres, no entanto, não pode ser apagada. O wake work é também o trabalho de recuperar essas memórias, de nomear essas mulheres, de reconhecer sua humanidade e seu sofrimento.

A fungibilidade, conceito central no pensamento de Frank Wilderson III (2021) e Saidiya Hartman (1997), refere-se à intercambialidade de corpos negros, à condição de redução do sujeito a mero objeto. Em oposição a essa objetificação, emerge a fugitividade como prática de resistência. Muito do que Dora aprendeu foi por meio do pensamento e dos ensinamentos de seu pai, José Adil de Lima, que operavam nessa lógica fugitiva de focar no possível para desestabilizar o impossível.

Para Wilderson (2021), a pessoa negra ocupa uma posição de antagonismo estrutural em relação à sociedade civil, uma posição de "morte social" (social death), conceito que ele toma emprestado de Orlando Patterson. A morte social significa que a pessoa negra é excluída da comunidade política, não tem direitos que possam ser reconhecidos, é reduzida à condição de não-ser. A fungibilidade é a manifestação dessa morte social: se a pessoa negra não é um indivíduo, mas uma quantidade, então qualquer corpo negro pode substituir qualquer outro corpo negro (Wilderson, 2021).

Hartman (1997) demonstra como a fungibilidade opera através da análise de cenas de violência contra pessoas escravizadas. Ela mostra como os corpos escravizados eram intercambiáveis, como as mulheres escravizadas eram estupradas sem que suas individualidades fossem reconhecidas, como os homens escravizados eram açoitados sem que suas dores fossem consideradas. A fungibilidade, para a autora, é também uma forma de violência epistêmica, pois nega à pessoa negra a possibilidade de ser conhecida, de ser reconhecida como um indivíduo único (Hartman, 1997). Snorton (2017) estende a análise da fungibilidade para o contexto de pessoas trans negras, mostrando como a fungibilidade opera também no nível do sexo-gênero, como os corpos trans negros são tratados como intercambiáveis, como objetos de curiosidade, de violência, de experimentação. A desgenerificação para é a pré-condição para a fungibilidade de gênero. Se a pessoa escravizada foi despojada

de seu gênero, então seu corpo pode ser moldado, transformado, usado de qualquer maneira (Snorton, 2017).

No entanto, se a fungibilidade é a condição imposta, a fugitividade é a resposta criativa. A fugitividade, conceito desenvolvido por Fred Moten e Stefano Harney (2013), e elaborado por Hartman e Snorton, refere-se não apenas ao ato de fugir da escravidão, mas a uma condição permanente de fuga, de recusa, de criação de novas formas de vida. A fugitividade é a prática constante de escapar, de se reinventar, de criar brechas no sistema de dominação. A fungibilidade se torna uma ferramenta para a fugitividade. A capacidade de ser intercambiável, de não ser fixado em uma identidade, pode ser usada como uma estratégia de fuga. Se o racismo cotidiano não pode te fixar, como discuti no segundo capítulo, então o sujeito pode escapar, pode se reinventar, pode criar outras possibilidades de vida.

Saidiya Hartman (2019) nos mostra exemplos concretos de fugitividade. Ela conta as histórias de mulheres negras que, no início do século XX, migraram do Sul para o Norte dos Estados Unidos, buscando liberdade e novas possibilidades de vida. Essas mulheres eram desviantes, errantes, recusavam os lugares sociais que lhes eram impostos, criavam formas de família, de sexualidade, de trabalho. Elas eram fugitivas, não apenas da escravidão (que havia sido abolida), mas das estruturas de dominação que persistiam.

A fugitividade, para Hartman (2019), não é apenas uma fuga física, mas uma fuga epistêmica. Moten, por sua vez, nos fala da fugitividade como uma prática de improvisação, especialmente no contexto do jazz e de outras formas de performance negra. A improvisação é a capacidade de criar algo novo a partir do nada, de responder criativamente às limitações, de transformar a dor em beleza. É a capacidade de lidar com as restrições, afirmar a presença e, no entanto, nunca se contentar com o que acaba de ser produzido. É sempre estar em movimento, sempre em transição, sempre em fuga.

Snorton (2017) nos mostra como a fugitividade opera no contexto de pessoas trans negras. Ele argumenta que a transness (transitividade) é um elemento fundamental da negritude, que a capacidade de transitar, de se transformar, de se reinventar é uma característica central da experiência negra. A fugitividade, nesse sentido, não é apenas uma resposta à opressão, mas uma forma de vida, uma estética, uma ética. É a recusa em ser fixado, em ser conhecido, em ser controlado.

É a afirmação da própria capacidade de se transformar, de criar novas possibilidades de ser. Há um elemento utópico da transitividade negra, que requer que "imaginemos o inimaginável", que "imaginemos um lá e um eles que ainda não é falável".

Essa capacidade de improvisar, de se reinventar, de criar formas de ser e de se relacionar em meio à desumanização, é o que Snorton (2017) chama de "*transness*". Para Snorton, a *transness* não é apenas uma questão de identidade de gênero, mas uma condição fundamental da negritude. A experiência da diáspora, com sua violência, sua fungibilidade e sua desgnerificação, forçou as pessoas negras a uma constante transitividade, a uma permanente improvisação. A *transness* opera como improvisação, reafirmação, questionamento constante e revisão do que a negritude significa e não significa. Ser, para Snorton, é sempre já *trans*. É a capacidade de se transformar, de se adaptar, de criar formas de vida a partir do nada. É a fugitividade como prática, a improvisação como estética, a transição como condição.

Snorton argumenta que a negritude e a *transness* não são coisas separadas, mas entrelaçadas. A desgnerificação da pessoa escravizada, de que fala Spillers, é a pré-condição para a *transness*. Se a pessoa escravizada foi despojada de seu gênero, então ela está em uma posição de transitividade permanente, de constante questionamento e reconstrução do gênero. Essa transitividade não é uma escolha, mas uma condição imposta pela violência. No entanto, é exatamente nessa condição imposta que a possibilidade de liberdade emerge. A *transness*, em conjunto com a negritude, cria a possibilidade de imaginar e de criar formas de vida que não são reconhecidas ou sancionadas pela sociedade dominante.

A improvisação, nesse contexto, não é apenas uma técnica musical, mas uma prática de vida. Snorton nos convida a "olhar para a improvisação no jazz e outras formas de performance". A improvisação é a capacidade de criar algo a partir do nada, de responder criativamente às limitações, de transformar a dor em beleza. O desafio consiste em lidar com restrições, afirmar a presença e, no entanto, nunca se contentar com o que acaba de ser produzido. É sempre estar em movimento, sempre em transição, sempre em fuga. É a recusa em ser fixado, em ser conhecido, em ser controlado. É a afirmação da própria capacidade de se transformar, de criar novas possibilidades de ser. A improvisação, portanto, é uma prática ancestral, uma forma

de conhecimento que foi transmitida por meio de gerações, que foi preservada na música, na dança, na performance e na vida cotidiana.

3.2 Ancestralidade, afeto e cuidado

Cena 11: Ela fumava cigarro de palha e, na casa dela, não tinha luz. A gente adorava. Eu gostava. O Rolando também ia, às vezes, o Gil, para dormia com ela por causa da lamparina de querosene, né? Eu sinto o cheiro da lamparina, queimando o ar, né? Porque, na verdade, tem um cheiro de querosene. Acho que é por isso eu gosto do cheiro de gasolina, eu gosto do cheiro de tinta. Se eu fosse um pouco mais acabada, eu ia ser uma cheiradora de cola porque eu adoro o cheiro. (risos). Mas não tinha luz na casa dela, né? Daí, era interessante, porque, de noite, ela ficava contando história. E ela era contadora de histórias. E a vó - por isso é que eu digo que tinha uma história assim, meio da maldadezinha dela, porque ela só contava história de terror para a gente. Eram histórias de fantasma, de mula sem cabeça, de lobisomem, de morto que aparecia vivo, sabe? Ela contava essas histórias e a gente dormia [...] ela era muito perspicaz era adivinhação, né? Ela se sentava com a gente, e ficava: “O que é o que é? É coisa da beirada do mar. Se você pegar o ribeirinho do mar, pelo menos, em Santa Catarina, naquela região ali, do Vale do Itajaí, até Florianópolis [...] Eu não sei tem um pouco de costume africano, mas também tem muito açoriano, são quem tem essas histórias de adivinhação [...] “O que é que é? E a gente nunca adivinhava. (risos) E ela dizia: “Eu não sei o que vocês estudam porque não sabem nada!” (risos) Essa era a Dona. Justa, a minha avó [...] (Dora Lucia, entrevista 11 de agosto de 2022).

Cena 12: Ela [Dona Justa] benzia de várias coisas, várias doenças. Ela benzia de dor da cabeça, ela benzia de insolação, ela benzia de nervo rasgado, que era como ela dizia quando você tinha distensão e ela benzia de arca caída. Acho que essas quatro coisas eu lembro que ela benzia de mais coisa que eu não lembro agora. E a gente ia com ela, porque, daí, as pessoas iam chamá-lo para benzer alguém que estava longe quando a pessoa não podia vir. Daí, eu lembro de, muitas vezes, ter ido, com ela, na casa das pessoas para ela benzer. Ficava, de longe, olhando e achava uma graça. Na época, eu achava uma graça (Dora Lucia, entrevista 11 de agosto de 2022).

Paulo de Lima (2023, p. 31) destaca que, tal como muitas mulheres negras de sua geração, sua avó paterna Dona Stela passou a vida toda trabalhando na casa dos outros, repetindo a experiência do trabalho doméstico análogo ao regime de escravidão. Dona Stela casou-se cedo, aos vinte anos já era mãe de três dos seis filhos que teve com o primeiro marido e ficou viúva cedo. Dora conta que sua avó paterna teve uma vida dura. Para sustentar os filhos sem a ajuda dos companheiros, trabalhou nos canaviais da região da Barra do Rio e da Pedra de Amolar, “do outro lado do rio”.

Lima (2023, p. 21) relata que, “nestas idas e vindas, ela carregava um pequeno aparelho de rádio e uma máquina de costura portátil, os únicos bens que possuía, além de roupas “acumulados” em longos anos de trabalho”. Nos últimos anos de vida, morou em Curitiba com uma das filhas, “cultivando os mesmos hábitos de sempre”. Ele lembra da imagem dela “tomando chimarrão, ao lado do fogão, sentada no banco que servia para guardar lenha, fumando seu cigarrinho”.

A experiência da avó materna, Dona Justa, também foi marcada pela precariedade. A vida de lavadeira acabou deixando a saúde debilitada. Dona Theodora explicava que tinha a história da roupa fervida, “era o quente e o frio: a água fria com a fervida”. Era uma profissão dura que teve como efeito a insuficiência asmática, responsável pela morte de Dona Justa.

Dora lembra da avó materna, Dona Justa da Silva, como uma mulher inteligente, “fantástica”, era analfabeta, mas capaz de fazer, por exemplo, cálculos matemáticos que o cotidiano exigia. Ela nunca teve oportunidade de estudo. “Os números ela sempre reconheceu, mas as letras ela não conhecia”. Dora ri ao contar sobre como ela e seus irmãos gostavam de se sentar com Dona Justa e perguntar “vó, eu nasci no dia 7 de setembro de 1960, e ela dizia, nasceste em uma quarta-feira. Pode ir buscar. Ela nunca errou”. Quando questionavam Dona Justa sobre como era fazia para saber. Ela respondia: “vocês que estudaram e, daí, vem perguntar, para mim, que não estudei”. Ela nunca explicou.

Na cena 11, Dora Lucia também relata que Dona Justa era benzedeira e resgata memórias de acompanhá-la algumas vezes: ela benzia com alho ou folha de arruda e outras plantas para “nervos rasgados”. Uma das práticas de benzer era feita apenas com um copo d’água para “tirar o sol da cabeça”, quando a pessoa estava com dor de cabeça. Dora afirma que não sabia exatamente o que ela fazia, mas

recorda que ela “colocava água em um copo e virava na cabeça da pessoa. Não caia uma gota”. Em seguida, ela rezava, benzia e a dor de cabeça passava”. Dora menciona que quando criança, ela e os irmãos achavam graça e, sem entender as palavras que Dona Justa dizia durante as suas rezas, riam. Dona Justa também levava os netos para outras benzedadeiras.

Das memórias com a avó Justa, Dora também recorda que quando estava no colégio, Dona Justa quis aprender a ler. Era seu sonho. Dora Lucia a levou às aulas do Mobral, projeto de alfabetização de jovens e adultos que ocorria no Colégio de Freiras; Dora lembra o encantamento da avó ao descobrir que seu nome começava com “J”: “o meu nome começa com um guarda-chuva”, ela dizia. E ela aprendeu a escrever o próprio nome (Dora Lucia, entrevista 12 de agosto de 2022). Segundo Dora, era o que faltava a Dona Justa: a escrita, o conhecimento formal, porque o resto todo ela já tinha.

Dona Justa atuava uma verdadeira ialodê, uma guardiã do conhecimento, uma líder comunitária e uma cuidadora. Ela transmite a Dora Lúcia os valores, os saberes e a força necessária para enfrentar o mundo. É ela quem ensina sobre a importância da educação, sobre a dignidade da população negra, sobre a necessidade de lutar por liberdade. Dona Justa é também uma *captivé maternal*, uma mulher que, em condições adversas, insiste em amar, em cuidar, em transmitir um legado. Ela é a avó que ajudou Dona Theodora a cuidar e educar os netos. Assim, como os pais de Dora, ela representava a rede de afeto e cuidado em sua vida e na de seus irmãos

Mantinha uma relação de “cumplicidade” com os netos, quando eles não faziam o que a mãe esperava. Isso porque Dona Justa achava a filha, por vezes, muito rígida.

Ela chamava a mamãe de “jararaca” (risos). E era uma graça porque ela cuidava da gente sempre que a mamãe precisava fazer alguma compra na cidade, né? E eu lembro também que ela ficava na janela porque ela gostava de movimento. Essa é uma coisa que eu lembro sempre: gente ficava brincando, fazendo isso e aquilo e ela ficava, na casa, cuidando da gente, fazia o café, fazia bolinho, aqueles bolinhos frito, aquelas coisa toda, numa boa. A gente comia e tal. E, daí, lá pelas quatro da tarde, ela ia para a janela. Ela falava assim: “Vou ficar vendo quando a jararaca aparece!” (risos) Daí, de repente, ela dizia assim: “Rapazes e rapazes se cuidem! Vão para dentro. A jararaca chegou na esquina!” (risos) E isso eles escutavam, entendeu? E a gente corria todo mundo, para dentro de casa, para fingir que estava todo mundo no lugar que a mamãe deixou. Era a mamãe que vinha (Dora Lucia. Entrevista 11 de agosto de 2022).

A transmissão que Dona Justa realizava não era apenas uma transmissão de conhecimentos formais, mas uma transmissão de saberes ancestrais, de práticas culturais, de valores afro-brasileiros. É a transmissão das adivinhas, das histórias, das práticas religiosas. É a transmissão de uma forma de ser no mundo, de uma forma de resistir, de uma forma de (re)existir. Dona Justa ensina Dora Lúcia a improvisar, a se adaptar, a criar novas formas de vida em meio à adversidade. Ela ensina a transness como prática de vida, a capacidade de se transformar, de se reinventar, de nunca se contentar com o que é, mas sempre buscar o que pode ser.

Dora lembra que a possibilidade de acessar a educação também foi resultado das práticas de cuidado de sua mãe. Sobre o início das aulas no colégio particular, Dora recorda o “vestido especial” que sua mãe costurou para seu primeiro dia de aula. Também lembra que, quando começou a chorar, por não querer entrar no colégio, a resposta de sua mãe foi firme: “você entra e pare de chorar”. Ao me contar sobre essa experiência, Dora destaca que sua mãe não era “assim, muito doce”, mas ela era “prática”.

Dora não desconsidera a centralidade do afeto e o cuidado dispensado por Dona Theodora ao longo de sua trajetória. Ela era “prática”. Os cuidados que sua mãe tinha com ela e seus irmãos são lembrados por Dora. O vestido especial, que Dona Theodora faz para seu primeiro dia de aula é um exemplo. Ela lembra de outros momentos, durante o período da escola, em que Dona Theodora a “enfeitava com roupas bonitas”. Estar sempre bem-vestida era uma característica de sua mãe, lembrada por Dora. Ela era vaidosa e esperava que Dora também fosse. A beleza era uma forma de cuidado.

O cuidado de Dona Theodora com a família foi um dos aspectos mais narrados por Dora em nossas conversas. Era o cuidado dela que permitia ao seu pai se dedicar à política enquanto ela era a responsável pela casa. Também foi esse cuidado que possibilitou a dedicação de Dora e de seus irmãos ao estudo:

eu nunca cozinhei lá em casa. A mamãe nunca deixou para a gente! Era ela! O que eram as nossas obrigações era: escola e, no sábado, limpeza da casa. A gente limpava a casa. Desde que tinha idade para poder limpar ou lavar louça, - sabe? -, limpar a cozinha, varrer a cozinha, passar pano na cozinha, lavar a cozinha se precisasse - entendeu? - e enxugar a louça. Os outros serviços como: lavar roupa passar roupa e cozinhar eram os serviços que ela não deixava porque era nos horários em que, segundo ela, a gente tinha que estar atento para o serviço da gente. A manhã inteira era fazendo lição e estudando. De tarde, ia para a escola. Quando chegava, estava a comida

pronta para os filhos também. Não é? E o almoço também! Então, eu nunca cozinhei em casa [...] (Dora Lucia, entrevista, 10 de agosto de 2022).

Em outros momentos, a prática de dona Theodora foi central na história de Dora. No segundo capítulo, a cena 4 revelou não apenas a dimensão estrutural do racismo, mas a importância de dona Theodora para a procura do primeiro trabalho de Dora. É sua mãe que mobiliza a rede de colegas do senhor José Adil; assim como, foi ela também quem acompanha Dora aos lugares que ofertavam vagas de emprego e que “volta furiosa” quando descobria o motivo de todas as “vagas já ocupadas”, afirmando: “Lucia, não se preocupe. Não é nada contigo”. Ela era também quem brigava sempre que era preciso para defender Dora e seus irmãos do racismo durante a infância.

A importância de sua mãe em sua trajetória é relatada por Dora, sobretudo, durante o regime militar, quando seu pai ficou “exilado” da família. Dona Theodora, sozinha, assumiu a responsabilidade pelo sustento de sua família. Naquele momento, seu trabalho como costureira e a rede de apoio do seu José Adil, mobilizada por ela, permitiram a sobrevivência da família.

Nesse sentido, bell hooks afirma que a memória pode ser uma forma de elaborar o trauma e de construir novas possibilidades de vida. Audre Lorde (1984) nos ensina que “eu sinto, logo posso ser livre”. O sentimento, a emoção, o afeto: são formas de conhecimento e de resistência. Por meio do sentimento reconhecemos nossa humanidade, nos conectamos uns com os outros e construímos comunidade. A memória afetiva, a memória do cuidado e a memória do amor são tão importantes quanto a memória do trauma. É essa memória afetiva que vemos na história de Dora Lúcia, na relação com seu pai, com sua avó, Dona Justa, no cuidado ou afeto prático de sua mãe.

Para bell hooks (2000), o amor não é um sentimento romântico e idealizado, mas uma prática de liberdade, um ato político e de resistência³⁶. “O amor”, escreve

³⁶ Essa politização do afeto não é uma invenção contemporânea. Ela tem uma longa genealogia no pensamento feminista negro. Anna Julia Cooper, já em 1892, em sua obra “A Voice from the South”, falava de uma *love-politics*, uma política do amor, como fundamento da luta por justiça e por liberdade. Para Cooper, o amor não era um sentimento privado, mas uma força social capaz de transformar o mundo. Cooper argumentava que a educação e o amor eram as chaves para a libertação da população negra, especialmente das mulheres negras. Ela acreditava que, através da educação, as mulheres negras poderiam desenvolver seu potencial intelectual e espiritual, e que, através do amor, poderiam construir comunidades fortes e solidárias. A *love-politics* de Cooper é uma política que se baseia no

ela, "é uma combinação de cuidado, compromisso, conhecimento, responsabilidade, respeito e confiança" (hooks, 2000, p. 5, *tradução minha*). Essa perspectiva exige recusar as definições eurocêntricas de amor, que são baseadas na família nuclear, no casamento heterossexual e na propriedade privada. É afirmar formas de amor ancestrais, que são baseadas na comunidade e na solidariedade.

No entanto, como nos alerta Frank Wilderson III (2021), a antinegritude estrutura as possibilidades afetivas. Wilderson argumenta que, em um mundo fundado na antinegritude, o amor negro é sempre já impossível, sempre já marcado pela violência. A morte social, a fungibilidade, a gratuidade da violência tornam o amor negro uma impossibilidade ontológica. No entanto, nos ensina bell hooks que, mesmo diante dessa impossibilidade, o amor insiste. O amor negro é impossível e necessário. É impossível porque a antinegritude estrutura o mundo de tal forma que nega a humanidade negra. É necessário porque, sem amor, não há vida, não há resistir e existir, não há futuro. O amor, portanto, é a aposta na vida, a recusa da morte social, a afirmação da humanidade mesmo diante da desumanização. É prática de liberdade, como nos ensina hooks, que permite (re)existir e imaginar futuros possíveis (hooks, 2021).

É preciso situar a discussão sobre o amor no contexto da diáspora africana nas Américas, reconhecendo as especificidades da nossa história e da nossa cultura. Laysi Zacarias (2021, p. 20) propõe, assim, dialogar com o pensamento de Lélia Gonzalez, com sua noção de amefricanidade, para construir uma teoria do amor que seja situado, "que fale a nossa língua". Amefricanizar o amor é reconhecer que, em nosso contexto, nas experiências de mulheres negras, o amor é uma prática de quilombagem (Zacarias, 2021). Se bell hooks propõe uma teoria do amor como prática de liberdade, Lélia Gonzalez o entende sob a ótica da amefricanidade. Como argumenta Laysi Zacarias (2021), o diálogo entre bell hooks e Lélia Gonzalez permite construir uma compreensão do afeto que é, ao mesmo tempo, universal e situada. Universal porque reconhece a necessidade humana fundamental do afeto. Situada porque a experiência dos afetos é marcada pela história, pela cultura, pela posição social. O amor amefricano, é aquele que se recusa a ser definido apenas pela dor. É

cuidado, no respeito, na dignidade. É uma política que reconhece a humanidade de todas as pessoas e que busca criar um mundo onde todas as pessoas possam florescer (hooks, 2000).

um amor que nasce da resistência, mas que se recusa a ser apenas resistência. É um amor que é, ao mesmo tempo, trauma e potência, dor e cura (Zacarias, 2021).

Amefricanizar o amor é uma prática de descolonização afetiva. É recusar as definições eurocêtricas de amor, que são baseadas na família nuclear, no casamento heterossexual, na propriedade privada. É afirmar formas de amor ancestrais, que são baseadas na comunidade e na solidariedade. É reconhecer que os afetos e as redes de solidariedade constituem uma forma de (re)existir e de criar futuros possíveis (Zacarias, 2021).

A dororidade, conceito cunhado por Vilma Piedade (2017), é a prática de solidariedade que nos permite sobreviver à dor. A autora explica que dororidade é a dor compartilhada entre mulheres negras, uma dor que vai além do sistema sexo-gênero e inclui o racismo. A sororidade, nesse sentido, não dá conta da nossa experiência. O termo, de certo modo, faz referência e crítica a noção de sororidade. Esse conceito emergiu do feminismo hegemônico, e pressupõe uma irmandade universal entre mulheres. Porém, essa suposta irmandade ignora as diferenças de raça, de classe, de sexualidade. Ignora que mulheres brancas se beneficiam do racismo, e, muitas vezes, foram e são cúmplices da subalternização de mulheres negras. A sororidade, portanto, não dá conta da experiência de mulheres negras. Conforme explica Piedade (2017), foi preciso um novo conceito, uma nova palavra, para nomear a dor e a solidariedade.

A dororidade é a empatia que nasce da experiência compartilhada da opressão. É o reconhecimento mútuo, o cuidado, o apoio. É a rede de afeto que, como vemos na história de Dora Lúcia, a sustenta e a impulsiona. A dororidade conecta os três eixos memória, ancestralidade e afeto. É nessa mesma tradição que bell hooks radicaliza ao propor o amor como uma prática de liberdade. O que une essas pensadoras, em diferentes tempos e contextos, é a recusa em separar o pessoal do político, o afeto da luta. É a compreensão de que o enfrentamento ao racismo cotidiano passa necessariamente pela elaboração dos traumas afetivos, pela construção de novas formas de relações e de cuidados.

4. EDUCAÇÃO, CULTURA E DIREITO: A IMAGINAÇÃO POLÍTICA DE DORA LÚCIA

Este capítulo foi construído a partir da indagação feita pela historiadora Mariléa de Almeida sobre quais condições históricas teriam possibilitado a escrita desta tese. Tal questionamento, realizado durante meu exame de qualificação em 2024, destacou a necessidade de discutir a relação entre a produção de conhecimento de mulheres negras o acesso ao ensino superior a própria agência do movimento negro.

Para responder a essa provocação, discuto a educação como ‘possibilidade’ ou ‘horizonte de enfrentamento ao racismo cotidiano na trajetória de Dora Lucia, e destaco como a educação articula-se à dimensão da cultura e subjetividade na própria luta do movimento negro. Em seguida, discuto a trajetória de Dora Lucia no Direito para destacar a importância de sua reflexão teórica e de sua escrita, fundamentais

para a emergência do campo de estudos sobre Direito e Relações Raciais no Brasil. Parte-se da compreensão de que essa trajetória também constituiu a condição de possibilidade para minha própria escrita.

4.1 “Educação como possibilidade”³⁷: a importância da educação na trajetória de Dora Lucia

4.1.1 “Você tem que ser melhor para se igualar”: a experiência de Dora Lucia na educação básica

Cena 13: [...] Esses são os dois pontos: “Você não permite, mas não me dê mancada. Porque, quando você der mancada, a sua raça vai ser maior do que a sua mancada. E, daí, é você que está permitindo.” Ele sempre dizia isto: “Você está permitindo. Eles vão utilizar a sua negritude em cima do seu erro. Então, procure não errar. Faça o melhor possível da sua vida.” Isso é uma coisa que ele sempre nos ensinou desde pequenos. Desde que eu me compreendo por gente eu escuto isso e a gente acaba fazendo isso. Acho que todos os negros deste país, quando saem do patamar da violência absoluta, é porque eles se excederam. Se você não se exceder, você não sai, né? É ruim? pode ser. É pesado? É pesadíssimo! É uma carga que a gente tem de suportar. Enquanto a gente estiver trabalhando, com racismo, dentro de um espaço absolutamente racista, essa é a nossa carga. Ignorá-la, eu acho que não é inteligente, [...] porque você vai sofrer. É um sistema dentro do qual você tem de brigar para sair, mas você não pode ignorar que ele existe. [...] Eu acho evitar os erros, estar sempre muito atento para todas as coisas que você fizer é uma coisa que é pesada porque não é exigível para os outros, mas, se você quiser brigar contra o racismo, você briga contra o racismo, mas não adianta achar que você vai conseguir brigar contra o racismo, não atendendo àquelas regras (Dora Lucia, entrevista, 10 de agosto de 2022).

³⁷ O título da seção faz referência a fala recorrente do pai de Dora para ela e seus irmãos.

Cena 14: [...] Mas aí era interessante porque, quando chega no final do ano do primeiro ano, eu tirei todas as medalhas. Qual era o sistema do colégio? As melhores alunas participavam da apresentação de um teatrinho que tinha na escola. E daí? Como é que faz? [...] minha lembrança não consegue chegar muito próxima, não é? [...] Mas eu lembro bem de que eu tinha de participar do teatro. Eu tinha de ser a atriz principal porque eu tinha tirado o primeiro lugar, mas não havia nenhuma história em que houvesse crianças negras e eu lembro tão bem de que, uma das vezes, a irmã chamou o grupo que ia fazer e disse: “A gente ia fazer a história - eu acho que era a da Bela Adormecida ou uma coisa assim -, mas nós não vamos fazer! Eu vou escrever um texto e a gente vai fazer um teatro diferente [...] Eu lembro de uma em que eles fizeram assim como se fosse uma festa de confraternização. Era uma coisa bem diferente de qualquer história infantil que a gente pudesse ter. Então, era uma festa de confraternização em que as garotas se reuniam para esperar alguém que ia ser homenageada, né? Daí era eu que ia ser a pessoa que entrava para ser homenageada [...] Elas faziam uma história [...]. (Dora Lucia, entrevista 11 de agosto de 2022).

Mariléa de Almeida (2022, p. 225) assinala a dificuldade que, por vezes, pessoas negras têm para falar dos espaços institucionais de educação, como a escola e a universidade. Falar pode significar “o acesso a dores silenciadas”. Isso ocorre, como entende a historiadora, porque os dispositivos racistas funcionam pela desqualificação intelectual de corpos racializados, e propiciam uma sensação constante de inadequação nos espaços acadêmicos e escolares. A historiadora relata que, ao conversar com mulheres quilombolas, quando da realização de sua pesquisa de doutorado, as falas doloridas sobre os espaços institucionais de educação eram uma constante, surgiam em situações variadas: durante as entrevistas, em conversas informais ou por ocasião de sua participação em algum evento social das comunidade (Almeida, 2022).

Nas narrativas, para aquelas que não conseguiram terminar os estudos, o trauma se manifestava pela rememoração da impossibilidade de estudar, em razão da necessidade de trabalhar muito cedo para sobreviver (Almeida, 2022). Para as mulheres mais jovens, que frequentaram os espaços escolares e acadêmicos, o trauma relaciona-se à percepção de que a escola não significou o espaço de incentivo

ao conhecimento, pois o racismo institucionalizado e expresso no cotidiano, colocava em constante suspeita a capacidade intelectual de estudantes negros.

Almeida (2022) nos lembra ainda que a relação traumática dos sujeitos negros com os espaços institucionais de educação foi explicitada, em 2017, na rede social Facebook por meio de depoimentos acompanhados das *hashtag* “meuprofessorracista e minhaprofessoraracista”, cujas narrativas mostraram a experiência coletiva do racismo sofrido em escolas e universidades. Nesses espaços, o racismo cotidiano se expressa de modo singular, pois mesmo sem “o suporte intencional racista” (Almeida, 2022, p. 226) produzem efeitos concretos no acesso à educação de pessoas brancas e negras.

Na obra “Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade”, bell hooks relata duas experiências distintas com a educação: antes e depois da integração racial. Antes, nas escolas de ensino fundamental frequentadas apenas por crianças negras, onde ela teve “a experiência do aprendizado como revolução” (hooks, 2013, p. 10). Ela conta que quase todos os professores eram mulheres negras. O compromisso da educação era tornar as crianças negras pensadoras e intelectualmente emancipadoras. Nesse contexto, a autora aprendeu desde cedo que a educação poderia ser um ato contra hegemônico ou uma forma fundamental de resistência contras as estratégias de dominação racial (hooks, 2013).

Ainda de acordo com bell hooks (2013), nas escolas segregadas, existia uma proximidade entre a escola e as famílias das crianças, as professoras conheciam seus pais, sua condição econômica e como as famílias negras viviam. Segundo a pensadora, em sua experiência, a escola

era o lugar do êxtase – do prazer e do perigo. Ser transformada por novas ideias era puro prazer. Mas aprender ideias que contrariavam os valores e crenças aprendidos em casa era correr um risco, entrar na zona de perigo (...). a escola era o lugar onde se você podia se reinventar através das ideias (hooks, 2013, p. 11).

Essa experiência da educação, segundo bell hooks (2013), mudou com a integração racial. Nas escolas brancas, a dedicação dos professores e suas práticas pedagógicas não tinham mais relação com o modo de viver da população negra, nem ligação com a luta antirracista. O conhecimento passou a significar apenas informação e o desejo de aprender, até então incentivado, passou a ser entendido

como uma ameaça à branquitude. Como conta bell hooks (2013), a maior parte dos professores brancos não acreditavam na educação como um compromisso político de luta contra o racismo e para as crianças negras, a educação já não significava uma prática de liberdade. Quando ela percebeu isso, “perdeu o gosto pela escola” (hooks, 2013, p. 12).

A escola, porém, ainda era um ambiente político, crianças negras enfrentavam práticas cotidianas de racismo, desde um ensino que reforçava estereótipos raciais até discriminação dos professores que consideravam as crianças negras inaptas para aprender. A educação perderia seu caráter contra hegemônico. bell hooks (2013) relata que, apesar das experiências negativas, terminou seus estudos ainda acreditando que a educação é um espaço potente de liberdade e de luta contra o racismo.

Na primeira cena desta seção, Dora destaca a importância que a educação sempre teve para seus pais, embora não tenham tido a oportunidade de concluir a educação formal: “É aqui que você vai aprender!” “Mas eu não sei nada!” “É exatamente por isso que você está aqui [...]”. Dora conta sobre a consciência que seus pais tinham da importância da educação, não só de aprendizado, mas, sobretudo, como horizonte de possibilidades em uma vida marcada pela precariedade econômica e pela desigualdade racial.

Dora lembra que, ao longo da juventude, o incentivo à leitura e ao conhecimento estava presente em sua casa:

[...] outro lado da minha vida de infância ou de juventude, pelo menos, de adolescência, foram as leituras. O papai nos incentivava a fazer muita leitura. Então, eu lembro de que um dos primeiros livros que eu li, que foi O Dilúvio, Cientivics, um livro de novecentas páginas, alguma coisa assim. Nossa! Foi o meu encantamento aquele livro. E ele fazia o seguinte: ele dava o livro para você ler e, de noite, quando chegava do trabalho, ele perguntava: “O que você achou? O que você já leu?” Sabe? E aí fazia alguns comentários porque eu acho que ele lia antes pois ele comentava o livro.

Conta sobre outros livros que leu por incentivo de seu pai e a importância desse incentivo para uma menina em meio a um mundo masculino. Na sua leitura, o conhecimento era uma forma de enfrentamento aos efeitos do racismo, mas também aos efeitos do sistema de poder sexo-gênero. Era a tentativa de seu pai lhe proteger contra esses efeitos. E para seu pai, a educação era “sua herança”, o que ele deixaria

para os filhos. Era assim uma “possibilidade” de liberdade e autonomia em sua família que não tinha recursos econômicos.

O acesso de Dora ao colégio particular resultou do projeto político e rede de solidariedade, articulado por seu pai. Naquele momento, em que o acesso a uma educação de qualidade era negado às crianças negras e pobre, a atuação política do seu José Adil Lima, no sindicato dos Trabalhadores da Indústria de Construção Civil, significou também a luta para que as crianças negras tivessem bolsa de estudos nos colégios particulares de Itajaí. Do mesmo modo, no partido comunista, o pai de Dora e outros integrantes, buscavam incentivar a educação. Dora lembra que foi essa articulação política que permitiu que ela fosse uma das crianças contempladas com a bolsa de estudo.

Sobre o que o racismo cotidianos nos ensina, Dora destaca a experiência de muitas outras mulheres que acessam determinados espaços, a de ser a “exceção”. Era a única menina negra no colégio particular (e uma das três únicas pessoas negras no curso de Direito); as ausências da história e cultura negra nos conteúdos aprendidos; bem como a necessidade de sempre se destacar na educação. O que Dora fez desde muito cedo, ganhando todas as medalhas de bom desempenho, “que eram guardadas numa caixinha por sua mãe”.

Por meio da performance da perfeição, Dora se tornava “uma representante da raça” (Kilomba, 2020, p. 173). Esse status de ter de representar a negritude anuncia o racismo. Ela tem que representar aquelas e aqueles que não estão lá. É essa posição de destaque, de estar presente em um espaço de ausência negra, que torna Dora um “exemplar de sua raça” (Kilomba, 2020, p. 173).

Como escreve Grada Kilomba (2020), por vezes, a pessoa negra reconhece em si mesma a responsabilidade de performar a negritude. Esse processo de identificação absoluta ou essencialismo, no qual a pessoa é fixada em uma identidade social, somente é possível porque o racismo cotidiano nega para sujeitos negros a subjetividade. Dora é um corpo, uma raça, uma história. Ela existe nessa triplicidade e precisa ser “melhor para se igualar” (Dora Lucia, entrevista 10 de agosto de 2022). Em qualquer sala de aula que entre, ela nunca é ela mesma, mas sim o grupo todo sujeito a verificação severa” (Kilomba, 2020, p. 175).

Essa exigência de excelência ininterrupta opera como uma armadilha discursiva e ontológica. Ao demandar que o sujeito negro não cometa erros e atinja um patamar de perfeição inalcançável para seus pares brancos, o racismo o empurra para a categoria de sobre-humano. Essa sobre-humanidade, longe de ser um privilégio, configura-se como uma face insidiosa da desumanização. Negar o direito ao erro, à falha e à vulnerabilidade é, em última instância, negar a própria condição humanal. O sujeito negro passa a ser lido não como um indivíduo complexo, mas como uma máquina de superação que deve justificar constantemente sua presença em espaços hegemônicos.

Dora reconhece essa necessidade de “se exceder”, de estar sempre atenta para evitar quaisquer erros, é um dos efeitos perversos do racismo na subjetividade de sujeitos negros. Ela diz “[...] eu não sei se eu fazia isso porque eu gostava ou se eu fazia isso para me proteger, mas, enfim, eu fazia, né? Queria ser sempre excelente”. Porém, entende que é também uma forma de proteção enquanto “briga” contra o racismo: “é um sistema dentro do qual você tem de brigar para sair, mas você não pode ignorar que ele existe”.

Edith Piza (ano, p. 77) nomeia de “lugar de raça” a dinâmica em que há excessiva visibilidade do sujeito negro e a intensa individualização do branco. O “lugar é o espaço de visibilidade, enquanto sujeito em uma relação, na qual a raça define os termos desta relação. Assim, o lugar do negro é o do grupo como um todo. Já o lugar do branco é o da unidade representativa apenas de si. Desse modo, não se trata de uma “invisibilidade” da identidade social do branco, mas de uma neutralidade racial.

O ingresso de Dora no colégio religioso só para meninas, insere sua subjetividade em um ambiente hegemônico e branco da cidade de Itajaí. A experiência de ser a única menina negra é contada por ela no nosso primeiro dia de conversa. Dessas experiências, a cena 14 destaca os momentos em que tinha que participar do teatro da escola como atriz principal, mas nas histórias infantis não existiam pessoas negras. O desempenho escolar de Dora evidenciou, naquele momento, que o repertório curricular disponível na escola, não contemplava sua corporeidade, ao mesmo tempo em que forçou uma nova escrita, uma nova história que reconhecesse sua existência;

Essa cena revela a instituição escolar básica como um lugar de formação de subjetividade dos sujeitos. No Brasil, uma das principais lutas do movimento negro foi para a presença da história e cultura africana e afro-brasileira no sistema educacional. Nosso modelo carrega uma herança colonial, e reflete um modelo eurocêntrico tanto em suas estruturas quanto em seu conteúdo. Essa colonialidade do saber (Maldonado-Torres, 2019) se manifesta desde os primeiros anos de escolaridade. As crianças são expostas a referenciais que apagam a tradição africana e afro-brasileira mesmo na literatura infantil.

Como discutirei na próxima seção, os debates e estratégias da agência negra materializaram-se em documentos e legislações antirracistas, como a Lei n. 10.639/2003, que trouxe para o âmbito escolar a obrigatoriedade de discussão sobre história e cultura dos povos africanos e afro-brasileiros, os Parâmetros Curriculares Nacionais (PCN) Pluralidade Cultural e as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana. Essas normativas buscaram integrar a história e cultura negra no currículo escolar, e reconheceram, por meio da agência negra, o ambiente escolar e a dimensão educacional como estratégicos para o enfrentamento ao racismo cotidiano.

A Lei n. 10.639/2003 destacou a literatura com ferramenta essencial tanto para abordar a história e cultura africana e afro-brasileira dentro da sala de aula, sobretudo na educação básica. Nesse sentido, a literatura infantil emergiu como aliada, dada sua capacidade, de modo lúdico, de ampliar a consciência do mundo e a sociabilidade desde a infância (Lima; Lima, 2025).

Para Nelly Coelho (2000, p. 11), a literatura é “território de possibilidades na formação de leitores críticos e plurais”, pois auxilia na compreensão do mundo, da cultura e da sociedade. A literatura infantil, sobretudo, é instrumento de formação da subjetividade de crianças. Porém, os estudos realizados sobre a representação dos sujeitos e grupos negros na literatura infantil mostram que, historicamente, os livros infantis estiveram empenhados na construção depreciativa da representação negra. Era uma literatura de autoria branca, com personagens também brancos. As significações do “ser negro” foram instituídas por meio de significações da branquitude. Por meio das narrativas e personagens “valores positivos como beleza,

caráter, inteligência se constrói, por oposição, a identidade negra como polo oposto – feiura, covardia, ignorância etc.” (Brookshaw, 1983, p. 13).

Essa oposição não é afirmada apenas na narrativa verbal ou imagética (Brookshaw, 1983), mas também na “impossibilidade” de crianças negras representarem personagens “brancos”, como narrado por Dora em sua experiência. As freiras tiveram que criar uma história nova para Dora ser a personagem principal. Não podia ser a Bela Adormecida ou Cinderela. A história criada, como lembra Dora, “era uma coisa bem diferente de qualquer história infantil”.

O modo como a branquitude vê o sujeito negro é marcado desde a infância por histórias infantis, e atravessa, portanto, a subjetividade de crianças negras. Adichie (2019), ao discutir a importância da representação e identificação, lembra como se sentia quando criança, quando lia contos de fadas em que as personagens eram brancas, de olhos azuis e vivam no frio, sendo ela uma criança negra, moradora de uma região quente. Afirma que sua percepção da literatura mudou apenas quando descobriu os livros infantis em que as personagens eram como ela, negras e de cabelos crespos, e percebeu que também poderia existir na literatura.

Chimamanda Adichie (2019) assevera sobre como as histórias nos afetam, sobretudo quando somos crianças. Daí a importância de garantir que todos e todas se sintam representados(as) (Lima; Lima, 2025). Dora conta que, mesmo com as estratégias que fortaleceram sua subjetividade desde a infância, ela “não se via como Cinderela, nem uma Rapunzel”. Lia essas histórias e não se identificava. Suas histórias preferidas não eram os contos de fadas, mas os quadrinho, com personagens negros [masculinos] e que narravam sobre lugares e países africanos. Por isso, em nossas conversas, identificou a questão da representação e identificação como temas centrais, sobretudo para as meninas negras. Isso porque, como assinala Audre Lorde (2019, p. 185), “é mais difícil lidar com as manifestações externas do racismo e sexismo, do que com as consequências dessas distorções” na autorrepresentação que os sujeitos têm de si e do outro.

4.1.2 Agência negra: entrelaçamento entre educação, cultura e política

Cena 15: eu acho que já tinha uns dez ou onze anos, foi quando o grupo do papai criou a Sociedade Sebastião Lucas, que era um clube de pessoas negras. [...] E

começamos a ter atividades sociais para a população negra, o que foi uma coisa bem interessante porque se juntavam as pessoas e as famílias. A gente tinha umas atividades, no domingo à tarde, que se chamavam meio de “soirée”, em que se levavam as crianças e as famílias [...] Daí tinha os bailes. Eu lembro que as festas de Carnaval do clube eram muito boas. O Carnaval de Itajaí era um carnaval com desfile de carro alegórico. [...] Eu não lembro de escola de samba. A gente ia nos desfiles e em festas também ao clube. E o papai, com o jeito dele [...] começou a perceber que precisava de um pouco mais de conhecimento. Daí, ele começou a incentivar, por exemplo, quermesses, - né? - em que se conversava e que havia um bingo, em que as mulheres conversavam, faziam um tipo de roda, as crianças brincavam. Tinha os bingos. Era para poder, na verdade, agregar, né? Daí ele começou a fazer uma série de apresentações de cinema. Como ele era bem conhecido na cidade [...] conseguiu, com um dos donos de cinema de Itajaí, fazer sessões de cinema. O primeiro filme que ele passou deixou todo mundo muito louco: foi *Porgy and Bess*³⁸. Ele conseguiu fazer uma sessão particular, no caso, só para os sócios do clube - ninguém pagava. Eu acho que foi uma das coisas mais incríveis que eu vi, de as pessoas quase chorarem por verem um filme só com negros. Então, todo mundo encheu o cine. O filme enche com o pessoal negro, que foi todo arrumadinho, todo bonitinho porque estavam no cinema, né? E daí, quando passa o filme e todos os atores são negros - né? -, depois, as pessoas comentavam: “Puxa vida, nunca tinha visto negro trabalhando no cinema [...]”. Eles, primeiro, apresentavam o filme. Era interessante porque eles chegavam e apresentavam: “Nós vamos passar um filme assim, assim...sobre isso, sobre isso, sobre isso...” Daí passavam um determinado filme. Eles iam lá e comentavam um pouco do filme - entendeu? Acho que isso deve ter sido muito útil - né? - para todas as famílias. Ele sempre fez esse trabalho [...]. E a história de estar num colégio diferente, com um outro tipo de público e de leitura. Ao mesmo tempo estar no clube me fazia bem, né? - estar dentro da comunidade negra (Dora Lucia, entrevista 10 de agosto de 2022).

O acesso aos espaços educacionais e a construção de uma educação antirracista sempre estiveram no horizonte de luta do movimento negro brasileiro, “um

³⁸musical norte-americano dirigido por Rouben Mamoulian e Otto Preminger (1959).

movimento educador”, nos dizeres de Nilma gomes (2017), que demarca a importância desse movimento para os questionamentos da nossa formação educacional e dos currículos a que fomos submetidos e que a Educação continua, em muitas instituições de ensino, a submeter os sujeitos, independentemente do nível de formação sendo fundamental para a construção de uma outra educação no país (Cf. Gomes, 2017).

Desde o século XX, o Movimento Negro discutia a importância da educação, em especial para a inserção no mercado de trabalho, e criava organizações em diferentes estados do país para incentivar o acesso à educação da população negra. Essas organizações desempenharam distintos papéis no interior da população negra. Foram espaços de agregação que funcionaram como clubes recreativos e associações culturais.

Nos jornais da imprensa negra paulista do início do século XX, em especial no período entre as décadas de 1920 e 1930, encontramos artigos que incentivam a educação, destacavam a importância de a população negra instrumentalizar-se para o trabalho e divulgavam escolas ligadas a entidades negras, com destaque àquelas mantidas por docentes negros. Luiz Alberto Gonçalves e Petronilha Gonçalves e Silva (2000) destacam a existência de mensagens contendo orientações aos pais para encaminhassem seus filhos à escola e aos adultos para completassem ou iniciassem cursos, sobretudo de alfabetização. O saber ler e escrever, além de ser condição para a ascensão social, era visto como necessário para luta por direitos.

O tom da imprensa negra era combativo e, por vezes, a linguagem era contundente, de modo que funcionava como uma crítica aos comportamentos considerados negativos à luta negra. Naquele momento, a crítica visava aumentar o índice de escolarização da população negra e a estratégia era “incutir nos sujeitos a ideia de que a educação era um capital cultural de que os negros precisavam para enfrentar a competição com os brancos” (Gonçalves; Silva, 2000, p.139).

Por intermédio dos jornais negros da época, a população negra tinha conhecimento da existência de escolas mantidas exclusivamente pelas entidades negras, sem qualquer subvenção do Estado. Gonçalves e Silva (2000) destacam, nesse sentido, o jornal O Progresso, que na década de 1920, divulgava atividades educacionais ofertadas pelas entidade negras de São Paulo. Os autores citam como exemplo, que, em 1930, o jornal registrava a existência de uma escola, na cidade de

São Paulo, mantida pelo clube 13 de Maio dos Homens Pretos. Esta escola oferecia cursos para os filhos dos associados bem como cuidava da alfabetização daqueles que trabalhavam durante o dia.

A alfabetização dos adultos era uma preocupação constante. Na década de 1930, o jornal O Alvorada apresentava matéria quanto à necessidade de crianças e adultos saberem ler, escrever, contar e ensinava como proceder para se matricular em cursos. Também eram publicados artigos que “combatiam o suposto lugar de inferioridade das mulheres negras no mundo do trabalho”. Era uma tentativa de romper com a sequência: escrava, empregada doméstica. Menções à educação para mulheres ocorriam nos anos 1930, destacadamente em propagandas de cursos para aprender a costurar e datilografar (Gonçalves; Silva, 2000, p. 144)

Assim, a imprensa negra refletia, de certa forma, uma importante dimensão da educação dos negros: educação e cultura apareciam quase como sinônimos na maioria dos artigos publicados pelos jornais militantes da época. Não só divulgavam cursos como também apresentavam a agenda cultural das entidades. Nesta agenda, incluíam-se atividades do tipo: biblioteca, conferências, representações teatrais, concertos musicais e outros (Gonçalves; Silva, 2000).

Do mesmo modo, ocorria nas entidades negras do período. A cena 15 mostra a importância do clube fundado por iniciativa de seu pai, que se tornou ponto de encontro, sociabilidade e confraternização da população negra de Itajaí. Mas também exprimiu um lugar de conhecimento de questões que envolviam a cultura negra. Na cena, Dora conta sobre as sessões de cinema e lembra, em especial, do primeiro filme escolhido, que emocionou a todos por apresentar um elenco inteiramente negro. Esta cena marca a importância da representação, sobretudo, aquela que desloca as fantasias brancas sobre a negritude. “Eu não posso ir ao cinema, eu espero por mim”, quando Frantz Fanon (1967, p. 140) escreve essas palavras chama atenção para as representações sobre os sujeitos negros: selvagem, serviçal, criminosos etc. presentes na cultura Ocidental e refletidas nas artes e no cinema.

O primeiro filme que ele passou deixou todo mundo muito louco: foi *Porgy and Bess*. Ele o filme e conseguiu fazer uma sessão particular, no caso, só para os sócios do clube - ninguém pagava. Eu acho que foi uma das coisas mais incríveis que eu vi, de as pessoas quase chorarem por verem um filme só com negros. Então, todo mundo encheu o cine. O filme enche com o pessoal negro, que foi todo arrumadinho, todo

bonitinho porque estavam no cinema, né? E daí, quando passa o filme e todos os atores são negros - né? -, depois, as pessoas comentavam: “Puxa vida, nunca tinha visto negro trabalhando no cinema [...]”. Eles, primeiro, apresentavam o filme. Era interessante porque eles chegavam e apresentavam:

A União dos Homens de Cor, fundada por João Cabral Alves, em Porto Alegre, em janeiro de 1943 foi uma das principais organizações do movimento negro. Já no primeiro artigo do estatuto, a entidade declarava que sua finalidade central era possibilitar maior “nível econômico e intelectual” da população negra em todo o território nacional, para torná-las aptas a ingressarem no mercado de trabalho e na vida política do país (Domingues, 2007, p. 108).

Na cidade do Rio de Janeiro, foi criado, em 1949, o Teatro Folclórico Brasileiro. O grupo era formado por estudantes, operários, empregadas domésticas e outros profissionais. No mesmo período, surgiu o Teatro Popular Brasileiro (TPB), criado em 1950, pelo poeta, teatrólogo e pintor Solano Trindade, com sua esposa, a coreógrafa Margarida Trindade e o etnólogo Edson Carneiro. Também composto por domésticas, operários, estudantes e comerciários, o grupo se apresentou em diversas partes do país e no exterior.

O teatro, a poesia e os vários ritmos afrobrasileiros (batusques, lundus, caboclinhos, maracatus, capoeiras, congadas, caxambus eram os elementos aglutinadores em torno do qual as questões organizativas eram realizadas. O Teatro Experimental do Negro (TEN), liderado por Abdias do Nascimento e Guerreiro Ramos, configurou um importante momento de reorganização e discussão política do movimento negro naquele momento. O grupo se articulava em torno do psicodrama, da valorização da tradição afrobrasileira e de propostas específicas para os debates políticos (Catoia, 2018).

Abdias do Nascimento (2004) pontua que a militância do TEN se centrava em duas frentes principais: na denúncia dos equívocos e da alienação dos chamados estudos afrobrasileiros e na conscientização da população negra acerca da situação objetiva em que estava inserida. O TEM alfabetizava seus primeiros participantes, operários, empregados domésticos, pessoas sem profissão definida e funcionários públicos, com a finalidade de oferecer-lhes uma nova atitude, um critério próprio que os possibilitasse ver o lugar subalterno que ocupava a população negra no contexto

nacional. Além disso, Abdias Nascimento já chamava atenção para o caráter cotidiano do racismo na sociedade brasileira (Catoia, 2018).

No projeto, a educação e cultura se entrelaçavam. Seus organizadores entendiam que apenas a escolarização não seria suficiente para garantir o direito à educação. Para isso, seria preciso produzir uma radical revisão dos mapas culturais, que as elites e, por consequência, os currículos escolares, elaboraram sobre o povo brasileiro (Gonçalves; Silva, 2000). Nesse cenário, O TEN lutou pelo direito à educação, negado historicamente à população negra, e trouxe para a cena pública o debate sobre os limites de políticas educacionais de caráter universal e a importância de criação de políticas de ação afirmativa, bem como a necessidade de uma educação antirracista, que deslocasse discursos e saberes que afirmavam a inferioridade étnico-racial população e, ao mesmo tempo, que resgatasse a contribuição da história e cultura africana e afrobrasileira na nossa formação social (Catoia, 2018).

Esse debate intensificou-se nos anos 1970 e 1980, período em que novas entidades surgiram como o Grupo Palmares (1971), no Rio Grande do Sul; o Centro de Cultura e Arte Negra e o grupo de Teatro Evolução (1972), em São Paulo; o bloco afro Ilê Aiyê (1974) e o Núcleo Afrobrasileiro (1976), em Salvador; o Instituto de Pesquisas das culturas Negras (1975), no Rio de Janeiro, entre outras. Joel Rufino (1985) aponta que as organizações negras surgidas naquele momento utilizavam as palavras como “cultura” como estratégia ao impedimento legal de se registrar uma entidade negra (Catoia, 2018).

Entre as estratégias de ação política desse período, houve o renascimento da imprensa negra. A partir dos anos de 1970, sobretudo, a partir da abertura política, surgiram novos periódicos, inicialmente, esta produção tinha referência geográfica restrita - São Paulo, Rio de Janeiro, Salvador e Porto Alegre. No entanto, com o fim da ditadura militar, houve um expressivo aumento da imprensa negra (Rios, 2014; Pereira, 2010). Assim, no contexto da redemocratização, o aumento do número de periódicos negros autônomos revela a descentralização, expansão e o enraizamento da luta antirracista (Rios, 2014, p. 141), além de um diálogo com a luta política de outros movimentos sociais.

Além disso, como Lélia Gonzalez (1982) destaca, naquele momento, a pluralidade de movimentos que pretendiam se afirmar, ou mesmo interferir em debates da época, parece ter garantido um clima geral propício para o

questionamento, de alguns "lugares" comumente atribuídos ao "negro". Assim, é possível observar características importantes presentes no movimento negro contemporâneo como a reivindicação pela —reavaliação do papel do negro na história do Brasil, que demarcou uma ampla discussão sobre a valorização da cultura, política e identidade negras, significando uma revisão sobre o papel da população negra na formação da história e cultura da sociedade brasileira. Essa ressignificação do lugar da população negra também forneceu a possibilidade de uma contranarrativa (Hall 2003) não apenas sobre própria ideia de nação, mas também sobre as identidades dos sujeitos negros.

No interior do movimento negro, as mulheres negras não tiveram suas especificidades atendidas, o que justificou a autonomia política das mulheres negras, a partir dos anos setenta e oitenta, também, em relação ao movimento negro. Este período foi marcado pelo avanço da luta das mulheres negras, momento em que as organizações de mulheres negras passaram a ter uma intervenção no cenário político nacional. Como destaquei no primeiro capítulo, nesse contexto, pensadoras como Lélia Gonzalez (1988) trouxeram importantes críticas à invisibilidade de raça nos estudos feministas latino-americanos, com destaque para o Brasil, bem como na luta política do movimento feminista.

A organização das mulheres negras teve dois importantes resultados, como a criação do Coletivo de Mulheres Negras de São Paulo e a nomeação de duas mulheres negras, Thereza Santos e Vera Saraiva, para compor o Conselho Estadual da Condição Feminina (CECF), primeiro conselho governamental dos direitos das mulheres, criado em São Paulo, e composto, na época, apenas por mulheres brancas (Roland, 2000).

O Coletivo de Mulheres Negras de São Paulo organizou em 1984 o 1º Encontro Estadual de Mulheres Negras, ao qual compareceram em torno de 450 pessoas. Além de mulheres negras, mulheres brancas e homens negros participaram desse encontro. Entre os temas destaca-se a discussão sobre as relações de gênero, saúde, violência, participação política, mercado de trabalho, educação, entre outros. Foram apresentados, ainda, dados com base em pesquisa do IBGE acerca do diferencial de renda e educação de homens brancos, homens negros, mulheres brancas e mulheres negras, a fim de evidenciar os efeitos da intersecção das desigualdades de gênero e

raça sobre as mulheres negras brasileiras, afirmando naquele momento, portanto, a importância da articulação política das mulheres negras (Roland, 2000).

No ano de 1986 duas representantes da questão racial com assento no Conselho Nacional dos Direitos da Mulher – Benedita da Silva e Lélia Gonzalez – participam do Encontro Nacional “Mulher e Constituinte”. No encontro, as comissões, organizadas por temas, sistematizaram, discutiram e deliberaram sobre as propostas a serem encaminhadas à Assembleia Constituinte. Na Comissão Discriminação Racial, Benedita da Silva e Lélia Gonzalez inscreveram importantes demandas das mulheres negras relacionadas à educação, trabalho e saúde, com ênfase na igualdade de gênero e raça e no combate à discriminação racial.

A partir do encontro, foi elaborado o documento intitulado “Mulher Negra: dossiê sobre discriminação racial” (Silva, 2012), com o objetivo de demonstrar os efeitos do racismo cotidianos da sociedade brasileira, sobretudo na vida as mulheres negras. Lélia chamou atenção para o processo de alienação da sociedade brasileira que contribuiu para o fortalecimento de uma ideologia que privilegiou a história, cultura e identidade ocidental, por meio da comunicação, da escola, das teorias e das práticas pedagógicas.

Lélia Gonzalez asseverava que

É interessante percebermos que no nosso país, cultura, por exemplo, segundo essa perspectiva da classe e da raça dominante e do sexo, é importante dizer, a cultura é tudo aquilo que diz respeito à produção cultural ocidental. Já a produção cultural indígena, ou africana ou afro-brasileira é vista segundo a perspectiva do folclore, seja como produção menor, ou produção artesanal, mais ou menos nesta produção entre arte e artesanato (Anais da Constituinte, 1987/88; Subcomissão dos Negros, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias; 28/04/1987).

Nesse sentido, na visão da pensadora, a elaboração de uma nova Constituição poderia ser a oportunidade de revisão da própria história do país. Entre as estratégias de ação política, Lélia observa que para desconstrução do mito da democracia racial, é preciso que se o atue em dois níveis: o da educação formal e o da educação informal. Por formal entende as práticas educacionais no contexto escolar; por informal, os meios de comunicação de massa (Neris, 2015).

Cabe destacar que de forma geral as propostas encaminhadas pela Subcomissão dos Negros, Populações indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias

ressaltaram a partir das intervenções de Lélia Gonzalez e Helena Theodoro, bem como dos constituintes, Hélio Costa e Carlos Alberto Caó, entre outros, a importância da formulação de dispositivos constitucionais que garantissem a isonomia entre os indivíduos e grupos sociais, bem como o estabelecimento de um sistema de cotas no mercado de trabalho e no sistema educacional (Neris, 2015).

O caminho da educação e cultura como estratégia de enfrentamento ao racismo cotidiano foi, sobretudo contribuição de intelectuais e movimento de mulheres negras desde a década de 1960 e 1970. Assim, as políticas de ação afirmativa e políticas universalistas no campo da educação e da cultural ganharam espaço, sobretudo após a Constituição Federal de 1988. Porém, apenas na década de 2000 foi retomada concretamente a discussão governamental sobre as ações afirmativas no contexto da realização da Conferência Regional das Américas em Santiago no Chile e da Conferência Nacional contra o Racismo, Xenofobia e Outras Formas de Discriminações no Rio de Janeiro (2001).

Essas duas Conferências, que foram preparatórias da III Conferência Mundial Contra Discriminações Raciais, Xenofobia, Racismo e Discriminações Correlatas em Durban na África do Sul (2001), atribuíram um novo significado às políticas públicas, oferecendo diretrizes para consecução de uma política nacional pensada a partir de critérios étnico-raciais, momento em que vários programas e ações governamentais foram adotados com objetivos de garantia da igualdade étnico-racial e de enfrentamento ao racismo.

A Lei n.º 12.711/2012, instituiu a reserva de vagas, em instituições federais de educação superior, vinculadas ao Ministério da Educação, em cada concurso seletivo para ingresso nos cursos de graduação, por curso e turno, no mínimo 50% (cinquenta por cento) de suas vagas para estudantes que tenham cursado integralmente o ensino médio em escolas públicas. Destes 50% de vagas, a referida lei instituiu, ainda, que devem ser preenchidas, por curso e turno, por autodeclarados pretos, pardos e indígenas, em proporção no mínimo igual à de pretos, pardos e indígenas na população da unidade da Federação onde está instalada a instituição, segundo o último censo do IBGE.

A educação constituiu-se para o movimento negro em um elemento central de mobilização, um valor que estruturou sua ação desde as primeiras organizações negras (Rodrigues, 2005, p. 46). Dessa forma, a partir dos anos setenta e oitenta, a

ênfase na questão educacional dada pelo movimento negro situou-se, principalmente, na denúncia do ideal de branqueamento implícito veiculado no espaço escolar, seja no projeto curricular seja no material didático utilizado (Rodrigues, 2005).

Houve uma crescente preocupação de intelectuais e militantes negros com conteúdo escolares e com as relações raciais no cotidiano escolar, com críticas e propostas para que a escola revisitasse os conteúdos que tratam da história da África e dos afrobrasileiros, como também para que se integre ao currículo conhecimentos sobre cultura africana e afrobrasileira. Além disso, na perspectiva do movimento negro contemporâneo, a educação não estaria relacionada apenas à mobilidade social da população negra, mas sim a todo um processo de formação dos sujeitos, por isso, a importância de se romper com um padrão educacional branco e eurocêntrico (Rodrigues, 2005).

Assim, a obrigatoriedade do ensino de história e cultura africana e afro-brasileira, inseria-se em um projeto amplo de resgate e valorização da história e cultura africana e afro-brasileira e de conhecimento dos processos históricos de resistência das populações escravizadas no Brasil. O principal debate em torno da educação foi o de que o currículo escolar deveria incluir os negros(as) como sujeitos na história do Brasil, atuando de forma crítica em relação “à ótica hegemônica da homogeneidade étnico-racial e cultural” (Rodrigues, 2005, p. 55).

Dáí a proposta da subcomissão de garantir, no texto constitucional, que a história e cultura africana e afro-brasileira, bem como da população indígena, fossem tratadas nos três níveis da educação brasileira. Nessa perspectiva, a Lei n.º 10639/03 e a Lei n.º 11.654/08 são significativas da inflexão que ocorreu nos sistemas de ensino e na educação brasileira, a partir da luta do movimento negro e da (re)interpretação das relações raciais no Brasil.

A aprovação destas normas, em conjunto com as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana, compõem um conjunto de mudanças que impacta positivamente a política pública educacional no país. A obrigatoriedade da educação das relações étnico-raciais e do ensino de história e cultura afrobrasileira e africana em toda a educação básica é resultado do reconhecimento da discriminação racial e do racismo como constitutivos de nossa formação social (e, subjetiva) e permitiu reconhecer as contribuições desses grupos na constituição de nossa sociedade

(Silvério, Trindade, 2012; Gomes, Jesus, 2013). O resgate da memória coletiva e da história e cultura africana e afro-brasileira são importantes não apenas aos alunos(as) negros(as), interessa também aos(as) alunos(as) não-negros (Munanga, 2005).

Essa legislação significou avanços na efetivação de direitos educacionais, pois reconheceu a necessidade de superação de representações, discursos e práticas racistas na educação escolar, ao propor redimensionar tanto as abordagens metodológicas do campo educacional, quanto a própria formação de educadores e educadoras para uma nova compreensão das relações étnico-raciais no contexto escolar. Implicou, ainda, uma postura do Estado de intervenção e de construção de uma política educacional que se contrapõe à presença do racismo e de seus efeitos na organização e funcionamento da educação, nos currículos, na formação de educadores(as), nas práticas pedagógicas e nas relações presentes no contexto escolar (Gomes; Jesus, 2013).

Para compreender a potência da dimensão educativo-pedagógica, cabe retomar as reflexões de Stuart Hall (1997), que, ao examinar o poder analítico explicativo que a cultura adquiriu na teoria sociológica contemporânea, apontou a cultura como uma condição constitutiva da vida social, e não apenas uma variável dependente de elementos políticos ou econômicos. Para o autor, a representação funciona como uma prática ativa de produção de sentido. Ou seja, as coisas, os eventos e as pessoas não possuem um significado intrínseco; o sentido é construído e fixado pelas formas como são representados nos discursos, nas imagens e nas instituições.

A linguagem ganha, portanto, uma posição privilegiada na construção e circulação do significado, a partir da compreensão de cultura como o conjunto dos diferentes sistemas de classificação e formações discursivas aos quais a linguagem recorre a fim de dar significado às coisas. Assim, muito além da existência material, os objetos, pessoas e os eventos só adquirem significados mediante uma representação ou produção do conceito em nossa mente por meio da linguagem, que lhes atribui um determinado sentido sociocultural.

Essa formulação teórica dialoga com as críticas de Chimamanda Adichie (2019) e Audre Lorde (2019), já mobilizadas neste trabalho. Quando o sistema educacional e a cultura hegemônica operam por meio de uma "história única", associando a negritude exclusivamente à subalternidade, essa representação atua para legitimar a

violência estrutural descrita por Grada Kilomba (2020). Esse é um processo que não ocorre somente no plano discursivo, mas, como discutido no segundo capítulo, atua sobre a regulação das relações e sobre a própria prática social.

A experiência de Dora no colégio mostra a urgência dessa disputa representacional. A ausência de referenciais positivos, como evidenciado na impossibilidade de Dora Lúcia protagonizar um conto de fadas tradicional, demonstra como o controle da representação é um mecanismo de poder que afeta a autorrepresentação e a subjetividade de crianças negras. Essa questão é precisamente o que as políticas educacionais contemporâneas, impulsionadas pelo movimento negro, buscam enfrentar por meio da obrigatoriedade do ensino da história e cultura afro-brasileira.

A disputa pela representação e pela construção de novos significados socioculturais se materializa nas memórias de Dora Lúcia. A agência de seu pai, ao fundar a Sociedade Sebastião Lucas e promover a exibição do filme *Porgy and Bess*, evidencia a compreensão de que a cultura e a sociabilidade são espaços educativos fundamentais. Ao garantir que a comunidade negra se visse representada positivamente nas telas do cinema, ele atuava diretamente na formulação de um novo referencial identitário, antecipando as demandas por representatividade que fundamentariam as legislações educacionais décadas depois.

4.2 A escrita e a imaginação política de Dora Lucia

4.2.1 Quem pode falar: descolonizar o conhecimento ocidental

Em seu provocador ensaio “Pode o subalterno falar?”, a feminista e literária pós-colonial Gayatri Spivak apresenta o sujeito subalterno como aquele destituído de voz política ou cuja fala não é ouvida pelas estruturas de poder. Ao longo do texto, a pensadora discorre sobre a violência epistêmica do projeto colonial, momento em que o subalterno é construído pelo intelectual ocidental como o Outro. O argumento remete a Edward Said: A invenção do Oriente como um fenômeno que faz emergir por oposição, um “nós ocidental e europeu” (Maciel, 2021, p. 4). Do mesmo modo, emergiu a oposição entre sujeito e não-sujeito.

A partir da experiência da imolação de viúvas hindu como um símbolo da subalterna, Spivak (2014) afirma que as mulheres não podem falar, mesmo que escrevam “com seu corpo e fale de forma afirmativa através de sua morte”, ainda assim não somos capazes de entender a mensagem em seus termos (Maciel, 2021, p. 5). Isso porque a Europa se consolidou como sujeito soberano da narrativa histórica. O projeto colonial não foi apenas uma estrutura política e econômica de dominação, mas o modo como o pensamento europeu transformou o colonialismo em sentido histórico necessário.

Tradicionalmente, a filosofia e a ciência ocidentais ocultam o sujeito enunciador. Nos termos de Ramón Grosfoguel (2008, p. 119), o pensamento ocidental privilegia o mito de um “ego não situado”. A desvinculação entre o lugar epistêmico (étnico, racial, de gênero, religioso) e o sujeito cria uma pretensa universalidade tanto do conhecedor quanto do conhecimento. Esse processo encobre o corpo-político das estruturas coloniais que fundamentam o discurso científico.

O pensamento moderno afirmou o Homem (ocidental) como base de um saber supostamente neutro e uma verdade atemporal. É a perspectiva do ponto zero, como descreve Santiago Castro-Gómez (2003), esse olhar que se apresenta como absoluto e nega sua perspectiva local e concreta sob a abstração da linguagem científica. Oculta-se, assim, a conexão intrínseca entre a experiência colonial e a universalização de um saber, igualmente, colonial. O que, por sua vez, hierarquizou saberes, vivências e experiências, e ultrapassou a própria existência colonial.

Nesse processo, o subalterno passa a significar a posição relativa em que está implicada a condição de silenciamento. Ele não existe senão na relação de subalternidade. A dificuldade, portanto, é falar dentro do regime do colonialismo e do racismo.

Vamos retomar aqui a questão do ritual hindu. O problema da pensadora se coloca na disputa entre duas narrativas em que não há espaço para a subjetividade das mulheres: entre a proibição britânica, que torna o sacrifício crime, e a tradição hindu, como ritual e pureza, recolocados pela historiografia colonial e pós-colonial. Como explica Spivak (2014, p. 152),

Por um lado, os britânicos viram o sacrifício das viúvas como um ato brutal, símbolo de violência e resultado da dominação de homens sobre mulheres. Proibir a autoimolação era, então, um tropo: uma “missão social” que, entre outras coisas, legitimava a empresa imperial como produtora de boas sociedades no além mar. “Homens brancos que salvam mulheres de pele

escura de homens de pele escura”, resume Spivak (2014: 152), é o fundamento civilizatório do discurso colonial. Por outro lado, o discurso do nacionalismo hindu representava as viúvas que se autoimolavam como heroínas da tradição, símbolos de pureza ritual e lealdade à cultura erudita tradicional: mulheres que desejavam morrer com seus maridos. “As mulheres realmente queriam morrer”,

O que as narrativas têm em comum é que estão vazias da voz-subjetividade das mulheres. São estruturalmente simétricas na produção de mulheres como um outro subalterno representado por uma enunciado hegemônico. Na narrativa colonial, a mulher é forçada a se sacrificar, enquanto na narrativa hindu, ela é autônoma, capaz de exercer livremente a escolha de morrer. Nos dois polos discursivos, o que desaparece é a subjetividade e agência de mulheres. Dessa crítica, Spivak argumenta que o papel do intelectual pós-colonial não é falar pelo outro, traduzindo suas mensagens em termos hegemônicos, mas “desconstruir a própria plasticidade que produz o texto hegemônico que silencia o subalterno” (Maciel, 2021, p. 18).

Grada Kilomba (2020, p. 49) entende que a crítica de Spivak é contra a romantização de sujeitos resistentes (consciência a qual se atribui uma posição metafísica – o subalterno é) e de que o intelectual possa “recuperar o ponto de vista da subalterna”.

Em seu lugar a pensadora propõe operar deslocamentos nas formas de conhecimento enquadradas pela epistemologia ocidental. Assim, quando insiste sobre a relevância estratégica da subalternidade, Spivak aponta para a importância de se desvelar os limites do conhecimento eurocêntrico para, então, “empurrá-lo para fora de si” (Maciel, 2021, p. 21).

O lugar da crítica pós-colonial de Spivak é, portanto, o da descolonização do conhecimento, levando a sério outros conhecimentos que exploram as limitações e as potencialidade de nosso entendimento. Nesses termos, a epistemologia deve ser a crítica das formas de conhecer e narrar o mundo e o intelectual (Maciel, 2021), como na proposta da interseccionalidade, deve se atentar para os detalhes epistemológicos do conhecimento que produz.

Essa reflexão permite compreender como os conceitos de conhecimento, ciência e academia estão intrinsicamente ligados ao de poder e autoridade racial. A universidade ainda é o lugar em que a fala do subalterno é interdita, não porque os sujeitos que acessaram esse espaço não produzam teoria ou não disputem o conhecimento, mas sim porque, essa produção ainda é lida como menos objetiva ou

menos científica. Esses discursos posicionam o conhecimento desses grupos para as margens, enquanto o conhecimento hegemônico se conserva no centro (Kilomba, 2020).

As posições marginais ocupadas por mulheres negras podem proporcionar um ponto de vista acerca da realidade social e das distintas perspectivas quanto aos discursos teóricos existentes (Collins, 2017). A margem – social ou simbólica – pode se configurar como “um espaço de abertura radical” (hooks, 1989, p. 149), de ruptura crítica dos sistemas de poder baseados em etnia/raça, sexo/gênero e classe. Do mesmo modo, como discuti no primeiro capítulo, a partir da noção de conhecimento situado, podemos compreender a “margem como um espaço complexo, que abarca tanto a subalternidade quanto a resistência, e com potencial de transformação das estruturas de conhecimento (hooks, 1990).

Assim, o entendimento e o estudo da própria margem criariam “a possibilidade de devir como um novo sujeito” (Kilomba, 2020, p. 46). Como numa dialética, o ato de falar implica o ato de ouvir, ou seja, a negociação entre quem fala e quem escuta. Ouvir é um ato de autorização”, alguém só fala (e participa da vida social) quando sua voz é ouvida (Kilomba, 2020, p. 42). Aqueles(as) que são ouvidos(as) necessariamente são também aqueles(as) que pertencem.

4.2.2 Direito e Relações Raciais: a resistência epistêmica

Cena 16: [...] Então, quando eu vi que tinha esta possibilidade, de quebrar a estrutura jurídica tradicional, trazer os fatos sociais para dentro dela, eu pensei: “Uai é aqui que eu tenho que mexer! Então, eu vou quebrar essa estrutura convencional, trazer os fatos do racismo, né?” Isso foi uma coisa de que eu gostei porque isso eu trabalhei também, na minha profissão, na própria Procuradoria, nos pareceres que eu faço. Nesse ponto, não sei se a palavra é “criativa” ou se é “prepotente”, na verdade. (risos) Ninguém falou, mas eu acho que pode. Por que não? Se alguém quiser contestar, fique super à vontade. Eu estou aberta à discussão, mas eu não sou obrigada a falar daquilo que está dito, porque alguém disse e que já foi, de alguma forma, convencido como sendo a verdade, né? [...] Sabe essa coisa de você não acreditar na verdade porque ela foi dita várias vezes, porque, de alguma forma, tem algum resquício que você pode trazer para dizer que ela é uma verdade, seja jurídica,

científica [...]. Mas aí me deu um clique, assim, quando eu estava escrevendo sobre isso, [no mestrado] eu disse: “Como é que eu vou chamar esse negócio? Direito e Racismo? Não, mas não é exatamente isso, né?” Daí, me veio esta coisa: “Acontece que a questão é relacional, né? (Dora Lucia, entrevista 12 de agosto de 2022).

Cena 17: Daí, assim que eu terminei o meu trabalho, eu fiquei muito feliz. Hoje, eu fico muito feliz porque os frutos foram muito, muito, muito maiores do que aquilo que eu pensava, à época. Quando eu fiz, eu achei que tinha feito alguma coisa que tinha não só me contemplado, mas contemplado de alguma forma, por mais que ninguém soubesse [...] para mim eu estava contemplando a população negra. E era esse o desejo! Porque esse eu sempre tive pois eu acho que este eu peguei do papai: de que você tem que ter um objetivo que não seja pessoal, que não seja só para você [...] Isso que faz com que você tenha prazer em fazer alguma coisa [...]Então, quando eu fiz esse trabalho, eu me senti contribuindo. Eu já tinha sido ativista do movimento negro, por muito tempo, como sou até hoje, né? Eu já tinha me comprometido, com as causas sociais, mas trazer uma discussão a respeito de como a sociedade brasileira constrói o racismo, a partir Direito, eu acho que era uma contribuição que acabou sendo interessante, porque hoje - nossa! - eu tenho uma garotada fazendo e trabalhando: professores e estudantes fazendo teses e dissertações que foram melhoramento, daquilo que você, na verdade, propôs no primeiro momento (Dora Lucia, entrevista 12 de agosto de 2022).

Nas conversas com Dora Lucia, ela lembra que na época em que fez contabilidade, nunca subiu a escadaria do Direito, pois achava “que aquilo não era a Contabilidade, era para o Direito”. Ela achava que apenas quando fizesse o curso de Direito, aí subiria por aquela escadaria. Lembra também que foi naquele espaço que sentiu o racismo de modo mais contundente, na ausência de pessoas negras, nos discursos e práticas de colegas e docentes e nas discussões com o diretor do curso, episódio que, nas lembranças de Dora, foi uma das mais violentas:

Cena 18 [...] Então, eu vou falar com o diretor.” Eu tenho horror daquele homem”. Eu entrei na sala, para falar, e ele não levantou a cabeça. Ele estava aqui, fazendo alguma coisa. Daí, eu fiquei em pé, eu o cumprimentei e disse: “Eu gostaria de falar com o senhor.” Aí, ele disse: “Pode falar.” Eu disse: “Mas eu espero o senhor terminar

o que o senhor está fazendo. Se ele não olhou para mim, não nada, eu disse: Eu espero o senhor terminar o que o senhor está fazendo. Ele levantou a cabeça e foi daí que ele me viu, né? “O que a senhora quer?” Eu disse: “Eu fiz uma prova, o professor perdeu a prova e, até agora, eu não consegui nada.” Daí, ele disse assim: “Isso não é um problema meu. A senhora fale, com o professor, e fale na secretaria.” Eu disse: “Eu já falei com todo mundo e só restou o senhor!” “Mas eu não tenho nada com isso!” “Mas o senhor não é o diretor?” [...] “O senhor não é o diretor? É a única pessoa com quem eu posso falar. [...] Eu imagino que é o senhor que vai ter que resolver, porque o senhor é o diretor da faculdade.” Ele olhou, para mim, e disse assim: “A senhora está me dizendo o que eu devo fazer? Suma daqui!” Ele fez bem assim: “Suma da minha presença!” Eu levei um susto que eu não virei de costas. Eu saí de ré. Sabe quando você sai? Pensei que ele ia bater em mim (Dora Lucia, entrevista 12 de agosto de 2022).

Entretanto, Dora entende que o racismo cotidiano vivido naquele espaço mais fortaleceu que a enfraqueceu, pois como ela explica “quando você é, de alguma forma, violentada, você tem duas alternativas: ou você cai ou você supera. Daí eu achei melhor me superar!” (Dora Lucia, entrevista 12 de agosto de 2022). Nessa cena em questão, Dora conta que quando foi realizar novamente a prova que seu professor tinha perdido, chegou na sala, não falou nada, apenas o cumprimentou e se sentou. Quando o professor a entrega a prova e diz “a senhora pode escrever o que quiser”. Dora colocou seu nome, o curso e escreveu “esta é uma prova de Direito Internacional Público”, assinado Dora Lucia”. E a entregou.

Nessa graduação, Dora não teve nenhum contato com o debate sobre racismo. Ela lembra que não foi naquele momento da formação que a questão racial apareceu. Depois do curso, Dora conta que se casou e mudou-se para Cuiabá, Mato Grosso. Lugar onde sem conhecer ninguém, não foi possível exercer a advocacia por 3 anos. A situação mudou quando uma amiga do curso de Direito se mudou para a mesma cidade, para acompanhar o marido que era médico. Elas então, aproveitaram as relações sociais do marido médico e organizaram para trabalhar. Naquele momento, década de 1980, Dora lembra que os movimentos sociais estavam se reorganizando e precisavam de assistência jurídica. Foi quando se aproximou da Pastoral da Terra e da luta política por terra e moradia.

Na advocacia, Dora também lembra dos enfrentamentos aos episódios de racismo cotidiano, como quando foi chamada para ir à casa do magistrado responsável por julgar um caso de reintegração de posse:

Cena 19: [...] Ah, é a senhora que é a tal da doutora que está querendo defender? E quem é que está pagando? Quem é que está pagando? Eu disse: “Eu estou fazendo um trabalho voluntário.” Ele disse: “Voluntário? A senhora está se quebrando por conta daquele bando de vagabundo [...] Eu disse: na verdade, doutor, eles são os meus clientes, então, acho que a gente poderia conversar o senhor, como juiz e eu, como advogada, sobre os clientes. Mas eu não estou entendendo por que o senhor me chamou aqui. Daí, ele disse assim: “A senhora vai perder! Eu disse, vamos ver, então. Mas o senhor me chamou aqui para dizer que eu vou perder? Eu, em pé, sabe? Daí, ele virou, para mim, e disse assim: “Sua defesa é muito fraca. Onde a senhora se formou?” Eu disse, na Universidade Federal do Paraná. E o senhor formou-se onde?” (risos) Ele olhou, para mim e disse: “A senhora está me desacatando.” Eu disse: “Eu acho que não. Ele disse: “Não temos mais o que conversar e, se a senhora abrir a boca, para falar que a senhora esteve aqui, eu desminto. E eu sou juiz. No que eu falar todo mundo vai acreditar. Na senhora ninguém vai acreditar. E a senhora saia daqui porque a senhora, pelo jeito, não serve para grande coisa. (Dora Lucia, entrevista 12 de agosto de 2022).

Dora conta que decidiu não denunciar e continuou na ação. O magistrado decidiu pela reintegração de posse, mas Dora recorreu e, no Tribunal, teve a decisão reformada.

Sua atuação como advogada na Pastoral da Terra a levou para São Paulo, em uma Conferência de Direitos Humanos. Na época, Dora ainda estava afastada da universidade. Mas ela lembra desse momento como aquele em que “uma lampadinha acendeu em sua mente”, Isso porque foi quando conheceu a professora Eunice Aparecida de Jesus, docente do curso de Direito da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo. Na época, ela estava terminando o mestrado na mesma faculdade, sob a orientação do professor Dalmo Dallari.

A professora Eunice foi uma das palestrantes da Conferência e a única a falar sobre Direito e racismo. Dora conta que foi com aquela fala que pensou: “eu preciso voltar a estudar”. Ao final da palestra, Dora lembra que foi conversar com a professora

Eunice sobre o interesse em voltar a estudar e sua resposta foi: “Então, faça o seguinte, se inscreva no mestrado na USP, quando chegar lá, venha falar comigo, vai ser importante ter mais pessoas para esse estudo”. Dora lembra que voltou “contemplada com a ideia...” (Dora Lucia, entrevista 12 de agosto de 2022).

Naquele período, década de 1980, Dora começou a trabalhar na Procuradoria Jurídica da Universidade do Mato Grosso, onde seu marido, na época, lecionava. Foi também o momento que Dora tentou organizar um coletivo negro na universidade. No início, esbarrou na dificuldade de discutir relações raciais em um lugar em que os negros não se reconheciam desse modo. Eram apenas 5 pessoas no coletivo. Dora lembra que, naquele momento, as pessoas estavam mais interessadas no contexto do Apartheid na África do Sul, do que no racismo da sociedade brasileira.

Aquele momento também foi de repressão na Universidade Federal do Mato Grosso e perseguição aos docentes que criaram a Associação de Docentes da Universidade. Foi quando seu marido foi exonerado. E Dora volta com a família para Curitiba (PR). Nesse momento da narrativa, Dora faz uma pausa no que estava contando e realiza uma reflexão sobre sua trajetória acadêmica e profissional. e sobre como o sistema sexo-gênero afeta a vida das mulheres.

Cena 20: [...] Eu tenho três filhos. E você tem que dar conta disso! Se, por exemplo, na relação, entre o casal, você não tem como sair do espaço, para construir sua carreira, você tem que se decidir: “Largo tudo e vou para a carreira ou dou conta da família?” Daí eu tive que, enfim... Todas as oportunidades que eu tive foi quando tinha a possibilidade de o pai dos guris, ou seja, no caso, do marido, ele que tinha as oportunidades e eu tinha que aproveitar, dentro das oportunidade dele [...] Eles não tinham o inverso [...] acho que não são só as mulheres negras, mas a maioria das mulheres enfrentam, em suas carreiras, quaisquer que sejam as áreas, elas não tem companheiros porque é uma dificuldade imensa você ter um companheiro que assuma a sua carreira seja ela qual for, e que te acompanhe. Você é a acompanhante, não é? [...].

A reflexão de Dora sobre as mulheres atuarem como “acompanhantes” da carretilha do parceiro ilustra a divisão sexual do trabalho (Hirata; Kergoat, 2017) e naturalização da desigualdade de gênero no âmbito familiar. Essa divisão separa as

esferas produtiva e reprodutiva e hierarquiza os gêneros, ao destinar aos homens o espaço público e o protagonismo profissional, enquanto relega às mulheres o trabalho doméstico e de cuidado. Como aponta Nathalie Itaboraí (2015), há uma construção social da mulher como um sujeito “para o outro”, alocada na função de serviço e na ética do cuidado. Esse suporte contínuo, ainda romantizado como amor, configura-se como um trabalho não remunerado e invisibilizado (Guedes; Cordeiro, 2020), que sustenta a vida produtiva e pública masculina.

A mobilidade da família e mudança de trajetória de Dora em função da carreira do marido evidenciam os efeitos práticos da dicotomia entre os espaços público e privados que ainda organiza nossa vida social. Enquanto os homens são socialmente liberados das responsabilidades com a família para investir integralmente em sua profissão, as mulheres vivenciam uma expropriação do seu tempo e trabalho (Biroli, 2018). O cuidado transcende as tarefas domésticas e abarcar o suporte emocional, logístico e profissional do marido. Essa dinâmica compromete a autonomia econômica e política das mulheres, limitando sua ascensão profissional e sua participação nos espaços de poder, uma vez que o cuidado com a família é exigido delas como uma obrigação prioritária³⁹.

Na ida para Curitiba (PR), para acompanhar seu marido, Dora aproveita a oportunidade de retomar o projeto de iniciar o mestrado. Os efeitos da desigualdade de gênero no âmbito familiar aparecem novamente no contraste que Dora estabelece entre a sua vivência e a de seus colegas homens durante o mestrado. Enquanto os homens casados contavam com o trabalho invisível de suas esposas para gerir o âmbito doméstico, o que lhes permitia ser apenas “o estudante”, “o profissional”, Dora enfrentava conflitos conjugais ao demandar o compartilhamento do cuidado com os filhos. Isso mostra como também as instituições acadêmicas e o modelo de “excelência” pressupõem um sujeito universal masculino, isento de responsabilidades familiares.

³⁹Embora a desigual distribuição do trabalho de cuidado afete todas as mulheres, como destacou Dora, a assimetria na divisão desse trabalho atinge mulheres de forma desigual, a depender de sua classe e raça. A sobrecarga recai, sobretudo, sobre as mulheres negras e de baixa renda, que exercem o trabalho de cuidado (tanto o remunerado quando o realizado no âmbito familiar) (IBGE, 2022) Flávia Biroli (2018) denuncia a perversidade dessa lógica: as mulheres negras são as principais responsáveis pelo cuidado, sem a possibilidade de delegá-lo. Instaura-se um paradoxo cruel no qual aquelas que mais cuidam são as mais desprovidas de rede de cuidado qualificado para si mesmas (Cf. Biroli, 2018).

Apesar das restrições impostas pela desigual distribuição do cuidado, a agência de Dora se manifesta nas estratégias desenvolvidas para garantir a sua produção intelectual. O "prazer de estar fazendo" emerge não apenas como um sentimento individual, mas como uma força política que sustenta a sua permanência na academia. A escrita noturna, espremida entre as demandas profissionais e familiares, consolida-se como um espaço de resistência e de afirmação de sua capacidade intelectual.

O mestrado, feito na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), foi o momento em que Dora acessou as ferramentas conceituais da universidade, mas, a partir da sua experiência e de outros saberes, ressignificou a teoria tradicional do Direito para criar um campo de estudo. Na cena 16, ela narra o momento da escrita da dissertação do mestrado e pensa em como nomear o que sua produção intelectual significaria: “Como é que eu vou chamar esse negócio? Direito e Racismo? Não, mas não é exatamente isso, né?” Daí, me veio esta coisa: “Acontece que a questão é relacional, né? Direito e Relações Raciais (Dora Lucia, entrevista 12 de agosto de 2022).

A escolha pela nomenclatura foi impulsionada pela compreensão da dinamicidade do racismo. Ao adotar o termo “Relações Raciais”, Dora alinhou a sua pesquisa jurídica a uma tradição crítica já em curso nas Ciências Sociais, fortemente impulsionada pelo Projeto Unesco e pesquisas que investigavam as desigualdades estruturais do país, sobretudo, a partir dos anos 1950. Trazer esse arcabouço conceitual para o Direito permitiu analisar a norma jurídica como um instrumento que regula, legitima ou tensiona as relações de poder entre brancos e negros na sociedade brasileira.

A produção intelectual de Eunice Aparecida de Jesus Prudente e a de Dora Lucia é o marco da emergência do novo campo de estudos no Brasil. Era o início, como destaca Dora, das produções teóricas sobre a temática no Direito. Esse campo de estudo surge em um momento anterior à realização da Assembleia Nacional Constituinte de 1987-88, em um contexto de luta pela redemocratização do país e de inclusão da agenda política antirracista nos debates jurídicos específicos à população negra. A narrativa política por direitos dos movimentos negros na década de 1980 começa a ser organizada com fundamento na gramática dos direitos. Nos anos 1990 e início da década de 2000, essa gramática norteou o processo de elaboração da agenda antirracista no movimento negro no país (Canto, 2025).

Sua produção intelectual dialoga com o campo de estudos que, nos Estados Unidos, foi nomeado como Teoria Crítica da Raça. Conjunto de teorias e práticas desenvolvidas na década de 1990 por intelectuais estadunidenses, latino-americanos e asiáticos estudiosos da área jurídica. Em diálogo interdisciplinar, a teoria crítica da raça promoveu análises antirracistas das práticas e teorias do final do século XX (Collins, 2022).

O campo disciplinar das(os) intelectuais moldou as formas que a teoria racial crítica assumiu. Nos Estados Unidos, intelectuais buscaram explicar os contornos institucionais do racismo, seus efeitos na interação social e de que modo a sua dimensão discursiva sustenta a hierarquia racial. Novos campos, como os estudos da branquitude, reconfiguraram esta última como uma categoria racial não classificada. A teoria crítica da raça analisou como as narrativas legais sustentavam as injustiças sociais e os efeitos do encarceramento em massa para a população negra. Por outro lado, nesse campo, o direito também foi conceituado como uma ferramenta de mudança social essencial para as práticas antirracistas (Collins, 2022).

Essa era a proposta teórica de Dora Lucia (1989, p. 21) na dissertação de mestrado, refletir como o “manto sagrado do Direito” cobre a hegemonia e a subalternidade. Para desconstruir a falsa neutralidade jurídica, ela imergiu no ambiente do Direito Crítico da UFSC, um espaço marcado por uma perspectiva latino-americana e por um viés marxista. Dora ressalta que o contato com a literatura e teóricos de diferentes países, como Argentina, Peru, Venezuela e Colômbia, forneceu o substrato para contrapor a legislação à realidade econômica e social.

A obra de Dora, como projeto de conhecimento resistente, agregou ideias baseadas de distintos campos teóricos – do Direito, do marxismo, da sociologia, - tradições de conhecimento para pensar o racismo da sociedade brasileira e, sobretudo o lugar do Direito na sua dinâmica e efeitos. Ela destaca que a necessidade de romper com a neutralidade jurídica tradicional a impulsionou a buscar referências em outros saberes como na Antropologia e na Filosofia. Esse movimento interdisciplinar foi marcado por uma postura de desobediência epistêmica. Incentivada por professores e pelas leituras, Dora passou a questionar as verdades científicas, assumindo a autoria de suas ideias sem a submissão irrestrita à autoridade acadêmica prévia. Como ela destacou em nossa última conversa, essa postura crítica permitiu que ela subvertesse os próprios autores que lhe eram apresentados como cânones.

O objetivo central de sua dissertação foi introduzir a discussão racial no estudo e na prática do Direito no Brasil. Dora Lucia parte da premissa de que os conflitos raciais e o racismo estrutural, forjados desde o período escravista, têm sido sistematicamente ignorados pela produção acadêmica jurídica e política nacional (.

A questão principal que move a pesquisa é o paradoxo do sistema jurídico brasileiro: o Direito e o Estado assumem um discurso de igualdade, integração pacífica e "democracia racial", enquanto, na prática, atuam como perpetuadores das diferenças raciais hierarquizadas. O objetivo, portanto, é desmascarar a falácia de que não há conflito racial no país, demonstrando que a própria negação do racismo é o mecanismo que garante a sua perpetuação institucional (Bertúlio, 1989).

A dissertação foi estruturada em cinco capítulos que constroem uma narrativa história e institucional. No capítulo I, Dora faz uma incursão histórica sobre "o negro" no pensamento brasileiro pós-abolição (1888), analisando o contexto socioeconômico, a imigração europeia como projeto de "embranquecimento" e a construção do mito da democracia racial. No Capítulo II, analisa o desenvolvimento das teorias racistas (o racismo científico do século XIX) e como elas foram desmanteladas, abordando a intersecção entre raça e classe. O capítulo III discute as categorias do Direito e na formação do Estado Moderno, denunciando a "invisibilidade" da questão racial nas Declarações de Direitos e na doutrina jurídica brasileira. Já o capítulo IV examina o cotidiano do Direito e do Estado, analisando as Constituições, o papel do Direito Penal e a esfera repressiva contra a população negra. Por fim, no Capítulo V, Dora discute as leis ordinárias, o comportamento dos Três Poderes frente ao racismo e utiliza dados do IBGE para comprovar a discriminação material existente na sociedade brasileira (Bertúlio, 1989).

A tese central do trabalho é que o Direito brasileiro exerce um duplo papel: apresenta-se como instância de "justiça", mas opera como elemento de reprodução do racismo. Dora entende que, embora as Constituições desde 1946 proibam o preconceito, essas normas "permaneceram adormecidas", sem aplicação prática, servindo apenas para manter a ilusão de igual. E conclui que o racismo não é um desvio de conduta individual, mas um fenômeno profundamente institucionalizado nas esferas de poder (Bertúlio, 1989).

Um dos pontos mais inovadores da obra de Dora Lucia é a utilização de cenas do cotidiano e de discursos sociais para quebrar a abstração do Direito e revelar seu

caráter racista. Ela faz isso em duas frentes principais. Dora descreve o clamor popular (apoiado por diversas classes) por controle de natalidade nas camadas pobres, pela morte sumária de pequenos ladrões e pela retirada de "pivetes" das ruas. Ela desnuda essa cena mostrando que esses "marginais" e crianças abandonadas são, em sua esmagadora maioria, negros. A crítica reside no fato de que o sistema jurídico se legitima para agir com violência contra esses grupos em nome da "defesa da sociedade", reforçando o estereótipo do negro como inadequado para o convívio social (Bertúlio, 1989).

A dogmática jurídica impede que se questione a origem social desses "crimes". Para demonstrar como o Direito atua na minúcia da vida diária, ela resgata as Posturas Municipais do período Imperial e Republicano. Cita leis de Laguna (SC) e Paraibuna (SP) que proibiam "batuques de escravos" e "bailes de pretos". Com essas cenas históricas do cotidiano, ela discute como o Direito se constituía como um instrumento de controle físico e cultural, delimitando exatamente onde a população negra poderia ir e como deveria se comportar, garantindo a supremacia branca no espaço urbano (Bertúlio, 1989).

O pensamento e a escrita de Dora foram construídos a partir de um ideal político de justiça social e de enfrentamento político ao racismo cotidiano presente na sociedade brasileira. Ao narrar como se sentiu ao finalizar o trabalho e, em especial, como se sente hoje em relação à dissertação, Dora destaca:

eu fiquei muito feliz. Hoje, eu fico muito feliz porque os frutos foram muito, muito, muito maiores do que aquilo que eu pensava, à época. Quando eu fiz, eu achei que tinha feito alguma coisa que tinha não só me contemplado, mas contemplado de alguma forma, por mais que ninguém soubesse... para mim eu estava contemplando a população negra. E era esse o desejo, acho que este eu peguei do papai muito: de que você tem que ter um objetivo que não seja pessoal, que não seja só para você, que seja um objetivo em que, de alguma forma, você seja contributiva [...]. Então, quando eu fiz esse trabalho, eu me senti contribuindo. Eu já tinha sido ativista do movimento negro, por muito tempo, como sou até hoje, né? Eu já tinha comprometido, com causas sociais, dentro do Direito [...] mas trazer uma discussão a respeito de como a sociedade brasileira constrói o racismo, a partir muito especialmente do Direito, eu acho que era uma contribuição que acabou sendo interessante porque hoje - nossa! - eu tenho uma garotada fazendo e trabalhando: professores e estudantes fazendo teses e dissertações que foram, na verdade, complementos. Não são nem complementos, são - como se diz? Como se fala quando melhora? Melhoramento! Daquilo que você, na verdade, propôs no primeiro momento [...]. (Dora Lúcia, 12 de agosto de 2022)

O pensamento de Dora consolida-se como um marco fundador para a crítica jurídica antirracista no Brasil. E sua obra como um projeto de “resistência teórica ligada à práxis” (Collins, 2002, p. 128). Como discutido ao longo deste capítulo, a sua produção intelectual não pode ser dissociada das barreiras de gênero e raça que ela enfrentou, nem das estratégias de resistência que desenvolveu. Ela antecipou, no contexto brasileiro e latino-americano, debates que dialogam com a Teoria Crítica da Raça, demonstrando que o racismo como um de seus pilares estruturantes do Direito.

A inovação metodológica de trazer o cotidiano, desde as posturas municipais do Império até a criminalização contemporânea da juventude negra, para o centro da análise jurídica permitiu a Dora denunciar o mito da democracia racial e a falsa neutralidade do Estado. O Direito, sob sua ótica, perde o “manto sagrado” da justiça abstrata e revela-se como um instrumento de controle social e manutenção da supremacia branca.

Como Dora narrou em nossa conversa, sua intelectualidade insurgente consolidou-se como uma contribuição à população negra, refletindo um valor ético herdado de seus pais. Ao trazer a discussão sobre como a sociedade brasileira constrói o racismo a partir do Direito, seu trabalho abriu caminho para que as pautas do movimento negro entrasse na academia jurídica, reconfigurando a forma como o Direito brasileiro compreende a questão racial. Além disso, estabeleceu as bases para as lutas por igualdade material nas décadas seguintes. Esse legado vivo se materializa novas gerações de estudantes, professores e pesquisadores que, como a própria Dora celebra, continuam a aprimorar as reflexões propostas em sua pesquisa inicial.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“A ficção nem sempre é estranha ao real”

Michel Certeau (2012, p. 69)

Neuza Santos Souza (1993) nos ensina que tornar-se negra como um devir exige a consciência do processo histórico, político e cultural que, por meio de um discurso mítico acerca de si, engendra uma estrutura de desconhecimento capaz de aprisionar pessoas negras em uma imagem alienada de inumanidade, controle e silenciamento. Implica, sobretudo, romper (por meio de ações políticas) com esse modelo que aloca o sujeito branco (e a branquitude) como referencial, permitindo às pessoas negras a produção de uma nova consciência de si, ou nos termos da autora, “a possibilidade de ter um rosto próprio” (Souza, 1993, p. 77).

Como esse processo ocorre e de que forma ele é informado no cotidiano de mulheres negras foram questionamentos que motivaram a pesquisa e a escrita desta tese. A tese buscou compreender como o cotidiano informa a emergência de práticas de mulheres negras que provocam rupturas nas dinâmicas do racismo e do sexismo. A partir da trajetória de vida da jurista e intelectual Dora Lucia de Lima Bertúlio, foi possível desvelar não apenas as violências estruturais, discursivas e práticas que marcam a sociedade brasileira, mas, sobretudo, as tecnologias de reexistência forjadas na experiência negra.

Os feminismos negros, enquanto teorização crítica e projetos de (re)existência assumiram diferentes formas ao longo do tempo em resposta aos desafios enfrentados pelas mulheres negras (Collins, 2017). No campo epistemológico, a articulação entre ação social e teoria, proposta por essas autoras, colocou-nos algumas questões: como produzir teorias, metodologias e escritas que nos permitam compreender, não apenas o entrelaçamento do racismo com o sexismo, mas também os modos como as mulheres negras resistem a essas estruturas de poder. A partir desta indagação, a proposta foi discutir o que, na trajetória de Dora Lucia, permitiu-

lhe identificar o racismo cotidiano e, sobretudo, criar as estratégias de seu enfrentamento.

A escolha metodológica pela história de vida justificou-se, pois entendo que ela nos desafia a imaginar a produção de outras memórias coletivas [e de escritas]. Escritas que sejam capazes de contar as experiências e as subjetividades marcadas pelo racismo cotidiano, sem que as violências engendradas na articulação desses sistemas de poder tirem de cena os próprios sujeitos. A potência das narrativas torna-se ainda mais significativa quando produzidas em articulação às epistemes dos feminismos negros que, voltadas para sujeitas que têm sido pouco ouvidas ou narradas por aqueles que detêm a hegemonia da produção do conhecimento, permite problematizar os modos dominantes de saber.

“Penso que é preciso agradecer, sim”. É assim que Dora Lucia inicia a escrita de sua dissertação de mestrado, quando faz referência ao “privilégio que significou ter seus pais em sua trajetória”. Eles, desde muito cedo, discutiram com ela o racismo e lhe ensinaram sobre a força e beleza da negritude. Nessa escrita, Dora já sinaliza uma das principais estratégias que identificamos em suas narrativas: a enunciação do racismo. Essa foi a forma que permitiu a Dora reconhecer práticas tão inscritas na gramática do cotidiano, que se tornam difíceis de nomear. Além disso, ao enfatizar os valores positivos associados à negritude, Dora nos revela a importância de narrativas que desafiam as dimensões discursivas do racismo, em um embate cotidiano entre a objetificação e a construção de uma definição de si (Collins, 2019).

Nessa perspectiva, tornar-se negra (Souza, 1993), sujeita de si, não diz respeito a uma substância, mas a uma relação. Isso porque ser sujeito significa, por um lado, que mulheres negras possam se encontrar e se apresentar em esferas distintas de intersubjetividade e realidades sociais, por outro, que possam falar e participar da vida social, tendo seus interesses pessoais e coletivos reconhecidos.

O diálogo entre as pensadoras mobilizadas na tese, como Beatriz Nascimento, Leda Maria Martins e Conceição Evaristo, nos permitiu construir uma compreensão complexa e multifacetada do corpo negro como arquivo. Beatriz Nascimento nos mostrou a resistência da transformação da carne em corpo-território. Leda Martins nos permitiu compreender como esse corpo-território se torna um lugar de performance da memória. E Conceição Evaristo nos mostra como esse corpo-tela se torna escrevivência, uma escrita que nasce do corpo e que busca transformar o mundo.

Essas pensadoras nos oferecem uma epistemologia do corpo negro, uma forma de conhecimento que reconhece o corpo como um lugar legítimo de produção de saber, de memória, de resistência. É a memória inventiva que, tal como na vida de Dora Lúcia, articula-se à ancestralidade e ao afeto (dos personagens de sua história) e fortalece sua subjetividade.

Ao longo dos capítulos, a análise das cenas cotidianas ilustrou os pilares da agência de Dora e de sua família. Além da enunciação como estratégia, o afeto e a ancestralidade mostraram que o cuidado, a transmissão de saberes e a solidariedade familiar operam como práticas de liberdade e proteção contra a desumanização.

Essas narrativas demonstram que a memória da população negra opera como uma ação política de enfrentamento ao arquivo colonial. A história de seu bisavô André ilustra a complexidade da subjetividade negra sob o regime escravista, e mostra que a história oral permite acessar as contradições e as estratégias íntimas de sobrevivência que a historiografia oficial tentou apagar.

Em contraposição à violência do arquivo oficial, que, como apontam Derrida (2001) e Hartman (1997), arquiva a morte social e a fungibilidade dos corpos negros, as memórias de Dora revelam o corpo e a ancestralidade como arquivos vivos. As práticas de Dona Justa com suas adivinhações, rezas e o desejo pela alfabetização, materializam a fugitividade e a improvisação. Ela atua como uma guardiã de saberes que não dependem da validação institucional para garantir a transmissão de valores afro-brasileiros às novas gerações.

A trajetória de Dona Theodora e os ensinamentos do pai de Dora consolidam o afeto como uma tecnologia de sobrevivência. O rigor estético, a exigência com os estudos e a proteção contra o racismo cotidiano são expressões do amor amefricano. Ao mobilizar redes de solidariedade para garantir o sustento e a educação da família, Dona Theodora demonstra que o cuidado é uma prática de liberdade. Desse modo, a memória, a ancestralidade e o afeto articulam-se na história de Dora Lúcia não como elementos de um passado estático, mas como forças dinâmicas que forjam a subjetividade negra e garantem a continuidade da vida diante das estruturas de desumanização.

Ainda, por meio da narrativa de Dora, compreendemos a importância da educação como essa possibilidade de reexistência, sobretudo em um contexto de vida

marcado pela precariedade socioeconômica e barreiras raciais. Contudo, sua trajetória nos mostra que o ato de educar não se restringe aos espaços institucionais. Antes das conquistas das ações afirmativas e da dimensão cultural trazida pela legislação antirracismo, a educação de Dora foi forjada em uma pedagogia do cotidiano. Essa educação materializou-se nos espaços de sociabilidade negra e no âmbito familiar: na música, no cinema promovido por seu pai, na leitura incentivada em casa, nas contações de história e nos saberes ancestrais transmitidos pelas adivinhações e rezas de sua avó. Esses elementos afetivos e culturais fortaleceram sua subjetividade, e mostraram que a comunidade negra sempre produziu conhecimento como política.

No campo jurídico, a contribuição de Dora Lucia é fundacional. Ao questionar a falsa neutralidade do Estado e do Direito, sua dissertação de mestrado inaugurou o campo de estudos sobre Direito e Relações Raciais no Brasil. Ela demonstrou que o sistema jurídico, muitas vezes utilizado como instrumento de controle e manutenção da supremacia branca, também pode ser tensionado e ressignificado a partir de uma intelectualidade insurgente.

A trajetória de Dora Lúcia é, também, uma trajetória de fugitividade, capaz de transmutar o trauma em potência de vida. Uma trajetória que se recusa, portanto, a aceitar o lugar social de subalternidade que a dimensão estrutural do racismo destina às mulheres negras. Assim, Dora Lucia fez de sua trajetória pessoal, profissional, intelectual, política um lugar de criação de práticas e saberes, “implodindo a semântica da falta”, (Almeida, 20221, p. 22) que ronda corpos, saberes, existências negras.

REFERÊNCIAS

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *O perigo de uma história única*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

AKOTIRENE, Carla. *Interseccionalidade*. Feminismos Plurais. São Paulo: Polén, 2019.

ALBERTI, Verena. *O que documenta a fonte oral?* Possibilidades para além da construção do passado. II Seminário de História Oral, promovido pelo Grupo de História Oral e pelo Centro de Estudos Mineiros da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG, 1996.

ALMEIDA, Ceila Sales de. *Feminismo negro*: luta por reconhecimento da mulher negra no Brasil. 1ª ed. Dialética, 2020.

ALMEIDA, Mariléa. Devir quilombola: antirracismo, afeto e política nas práticas de mulheres quilombolas. São Paulo: Elefante, 2022.

ALVAREZ, Sonia E. Construindo uma política translocal da tradução. *Revista Estudos feministas*, v. 17, n. 3, p. 743-753, 2009.

ARAUJO, Ana Lucia. Representando o irrepresentável: escravidão, memória e esquecimento. XXXVII Colóquio do Comitê Brasileiro de História da Arte, 2007. Disponível em <http://www.cbha.art.br/coloquios/2017/anais/pdfs/Ana%20Lucia%20Araujo.pdf>. Acesso em 22 de mar. 2023.

ARAÚJO DE SÁ, Lucrécio. Memória coletiva, oralidade e letramento. *Norte Científico*, v. 5, n. 1, 2010.

AVELAR, Lais. *Docência negra*: etnografando experiências de professoras negras no Direito. 331 fl. Tese (Doutorado em Direito). Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade de Brasília, Brasília, 2023.

BARTHES, Roland. *Mitologias*. Tradução de Rita Buongiorno e Pedro de Souza. 11ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

BAIRROS, Luiza. A mulher negra e o feminismo. In: COSTA, Ana Alice; SARDENBERG, Cecília Maria (Orgs). *O feminismo do Brasil*: reflexões teóricas e perspectivas. Salvador: UFBA, 2008.

BASTIDE, Roger. Estudos afro-brasileiros, *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo*, vol. 98. São Paulo, 1944, p. 93.

BENTO, Maria Aparecida Silva. Branquitude – o lado oculto do discurso sobre o negro. In: CARONE, Iray *et al.* BENTO, Maria Aparecida Silva (Org). *Psicologia do racismo*: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil. Petrópolis: Editora Vozes, 2016, p. 163-180.

BERGER, Peter; LUCKMAN, Thomas. *La Construcción social de la realidade*, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1979.

BERGSON, Henri. *O riso*: ensaio sobre a significação do cômico. Tradução de Nathanael Caixeiro. 2. Ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983.

BERTAUX, Daniel. *La perspective biográfica*: validez metodológica y potencialidades. Paris: Presses Universitaires de France, 1980.

BERTÚLIO, Dora Lucia de Lima. *Direito e relações raciais*: uma introdução crítica ao racismo. Dissertação (mestrado em Direito) - Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1989.

BHABHA, Homi. *O local da Cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2ª ed, 2018.

BIROLI, Flávia. *Gênero e desigualdades: limites da democracia no Brasil*. São Paulo: Boitempo, 2018

BISPO DOS SANTOS, Antônio. *A terra dá, a terra faz*. São Paulo: Ubu Editora, 2023.

BLOOM, L. R. MUNRO, P. Conflicts of selves: nonunitary subjectivity in women administrator's life history narratives. In Hatch J; Wisniewski, R. Life history and narrative, London: Routledge Falmer, 1995.

BLUMER, Herbert. *Symbolic Interactionism*. New Jersey: Ed. Prentice-Hall, 1969.

BRASIL. Lei n. 10.639, de 9 de janeiro de 2003. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 10 jan. 2003.

BRASIL. *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro Brasileira e Africana*. Brasília: Ministério da Educação, 2004.

BRASIL. Conselho Nacional de Educação (CNE). *Parecer do Conselho Nacional de Educação - Câmara Plena (CNE/CP) n. 3, de 10 de março de 2004*. Institui as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana. Brasília: Ministério da Educação, 2004.

BRITTO, Clovis Carvalho. Clarice Lispector e Erving Goffman: narrativas microsociológicas. *Baleia na Rede*, v. 1, n. 7, p. 153-166, 2010.

BROOKSHAW, David. *Raça e cor na literatura brasileira*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1983.

BUCK-MORSS, Susan. "Hegel e o Haiti". Publicação (online) *Novos estudos*. - CEBRAP n.º 90 São Paulo July, 2011.

BUTLER, Judith. *Relatar a si mesmo*. Crítica da violência ética. Editora Autêntica. 1 ed. 2015.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero*. Feminismo e subversão da identidade. Tradução de Renato Aguiar. 16 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

BUTLER, Judith. *A vida psíquica do poder: teorias da sujeição*. Trad. de Rogério Bettoni. 1ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

CAMPOS, Luiz Augusto. Racismo em três dimensões: uma abordagem realista-crítica. *Revista brasileira de ciências sociais*, v. 32, n. 95, 2017.

CATOIA, Cinthia de Cassia. O Movimento Negro (1940-50) e a emergência do debate político sobre legislação antirracismo no Brasil. *Revista café com sociologia*, v. 7, n. 11, p. 30-49, 2018.

CARBADO, Devon. Where and when black man enter. In: CARBADO, Devon (Ed.). *Black men on race, gender, and sexuality: A critical reader*. NYU Press, 1999

CARNEIRO, Sueli. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. *Racismos contemporâneos*. Rio de Janeiro: Takano, 2003.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2003.

CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano: volume 1. Artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1998.

COELHO, Nelly Novaes. *Literatura infantil: teoria, análise, didática*. São Paulo: Moderna, 2000.

COLLINS, Patrícia Hill. Bem mais que ideias: a interseccionalidade como teoria social crítica. Trad. Bruna Barros, Jess Oliveira. São Paulo: Boitempo, 2022.

COLLINS, Patrícia Hill. Se perdeu na tradução: feminismo negro, interseccionalidade e política emancipatória. *Parágrafo*, v. 5, n. 2017.

COLLINS, Patrícia Hill. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. *Revista Sociedade e Estado*, v. 31, n. 1, 2016.

COLLINS, Patrícia Hill. (2009). *Black feminist thought: Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment* (3rd ed.). New York, NY: Routledge

COLLINS, Patricia Hill; BILGE, Sirma. *Interseccionalidade*. 2. ed. Cambridge: Polity Press, 2021.

COPELLO, Patricia Laurenzo. Apuntes sobre el feminicidio. *Revista de Derecho Penal y Criminología*. 3ª Época, n. 08, p. 119-143, 2012.

CRENSHAW, Kimberlé. Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. *University of Chicago Legal Forum*, Chicago, v. 1989, n. 1, p. 139-167, 1989.

CRENSHAW, Kimberlé. Mapeando as margens: interseccionalidade, políticas de identidade e violência contra mulheres não-brancas. Traduzido por Carol Correia, 1993. Disponível em: <https://negrasoulblog.les.wordpress.com/2016/04/mapping-the-margins-intersectionality-identity-politics-and-violence-against-women-of-color-kimberle-crenshaw1.pdf>. Acesso em 16 de ago. 2023.

DENZIN, Norman. *Interpretive biography*. Newbury Park. Sage publications, 1989.

DERMATINI, Zeila de Brito. Histórias de vida na abordagem de problemas educacionais. In: SIMSON, O. M. V. (Org.). Experimentos com histórias de vida: Itália-Brasil. São Paulo: Vértice, 1988. p. 44-105. DENZIN, N. K. *Interpretive biography*. Newbury Park: Sage, 1988.

DERRIDA, Jacques. *Mal de arquivo: uma impressão freudiana*. Tradução Claudia de Moraes Rego. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

DÍAZ-BENÍTEZ, Maria Elvira; MATTOS, Amana. Interceccionalidade: zonas de problematização e questões metodológicas. Org. Isabel Rocha de Siqueira et. al. *Metodologia e Relações Internacionais: debates contemporâneos*. Vol. II. Rio de Janeiro: Ed. Puc Rio, 2019.

DÍEZ, Anabel Moriña. *Investigar com historias de vida: metodologia biográfico narrativa*. Narcea Ediciones, 1ed. 2016.

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

DUARTE, Evandro Piza; BERTÚLIO, Dora Lucia de Lima; QUEIROZ, Marcos. Direito à liberdade e à igualdade nas políticas de reconhecimento: fundamentos jurídicos da identificação dos beneficiários nas cotas raciais. *A&C – Revista de Direito Administrativo & Constitucional*, Belo Horizonte, ano 20, n. 80, p. 1-306, abril/jun. 2020.

DUVIGNAUD, J. Prefácio. In: HALBWACHS, M. *A memória coletiva*. São Paulo, Vértice/Revista dos Tribunais, p. 9 – 17, 1990.

ESSED, Philomena. *Everyday Racism*. Reports from Women of two Cultures. Alameda: Hunter House Publishers, 1990.

ESSED, Philomena. *Understanding Everyday Racism*. An Interdisciplinary Theory. London: Routledge, 1991.

ESSED, Philomena. *Towards a Methodology to Identify Converging Forms of Everyday Discrimination*. 45ª Sessão da Comissão das Nações Unidas sobre a Situação da Mulher Nova York: Nações Unidas, 2001.

EVARISTO, Conceição. *Becos da memória*. 3ª ed., Rio de Janeiro: Pallas, 2017.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008 (Tradução de Renato da Silveira).

FERREIRA, Gianmarco Loures; QUEIROZ, Marcos Vinícius Lustosa. A trajetória da Teoria Crítica da Raça: história, conceitos e reflexões para pensar o Brasil. *Teoria Jurídica Contemporânea*. vol. 3, n.º 1, p. 201-229, 2018.

FONSECA, Dagoberto Jose. *A piada*: Discurso sutil da exclusão – um estudo do risível no racismo à brasileira. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1994.

FONSECA, Dagoberto Jose. *Negros Corpos (l)maculados*: mulher, catolicismo e testemunho. 444f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2000.

FONSECA, Fernanda Cardoso. Nossa Améfrica Ladina. *O pensamento (decolonial) de Lélia Gonzalez*. Dissertação (mestrado em Relações Internacionais) - Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais, do Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos, da Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2021.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. 9 ed. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

GARCIA-SEVERINO, Fulvio Cesar; CATOIA, Cinthia de Cassia; KAMAKAMI, Érica Aparecida. Feminoabjeções, lgbtcídios e mariellecídios: pós-categorias para tensionar realidades. *Revista Estudos Feministas*, v. 31, n.3, 2023.

GIUSEPPE, Aline Di. *Intelectuais negras e o movimento do conceito como intervenção no mundo*. Dissertação (mestrado em Educação) - Programa de Pós-Graduação em Educação. Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2019.

GOFFMAN, Erving. *A representação do eu na vida cotidiana*. Trad de Maria Célia Santos Raposo, 10ª ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

GOMES, Janaina Damasceno. *Os segredos de Virgínia*: estudos de atitudes raciais em São Paulo (1945-1955) 166p. Tese (Doutorado em Antropologia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. 2013.

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

GONÇALVES, Luiz Alberto Oliveira; SILVA, Petronilha Beatriz. Movimento negro e educação. *Revista Brasileira de Educação*, n. 15, p. 134-158, 2000.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e Sexismo na sociedade brasileira Apresentado na Reunião do Grupo de Trabalho “Temas e Problemas da População Negra no Brasil”, IV Encontro Anual da Associação Brasileira de Pós-graduação e Pesquisa nas Ciências Sociais, 1980. *Revista Ciências Sociais Hoje, Anpocs*, 1984.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro*. Rio de Janeiro, n.º 92/93, p. 69-82, 2020.

GONZALEZ, Lélia. O movimento negro na última década. In: GONZALEZ, Lélia; HASENBALG, Carlos. *Lugar de negro*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.

GROSFOGUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, n. 80, p. 115-147, 2008.

HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. 1 ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

HALL, Stuart. A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 22, n. 2, p. 15-46, 1997.

HARAWAY, D. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, 5: 7-41, 1995.

HARTMAN, Saidiya. *Scenes of subjection: terror, slavery and self-making in nineteenth-century america*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

HARTMAN, Saidiya. *Venus in Two Acts*. Small Axe, Durham, v. 12, n. 2, p. 1-14, 2008.

hooks, bell. *Yearning. Race, Gender and Cultural Politics*. Boston: South End Press, 1990.

hooks, bell. hooks, bell. *Olhares negros: raça e representação*. São Paulo: Elefante, 2019.

hooks, bell. *Teoria feminista: da margem ao centro*. 1 ed. São Paulo: Perspectiva, 2019a.

hooks, bell. *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. Tradução de Marcelo Brandão Copolla. São Paulo: Martins fontes, 2013.

hooks, bell. *Tudo sobre o amor: novas perspectivas*. Tradução de Stephanie Borges. São Paulo: Elefante, 2021.

HUBNER, Alysson. Agência na sociologia: os diferentes usos do conceito de agência em Weber, Giddens e Latour. *Caderno Eletrônico de Ciências Sociais*, Vitória, v. 9, n. 2, p. 86-103, 2021.

KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Tradução de Jess Oliveira, 1ª ed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2020.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *Relatos Oraís: Do Indizível ao Dizível*. Von Simon, O.M. (org.) - Experimentos com História de Vida (Itália-Brasil), São Paulo: Vertice, 1988.

QUEIROZ, Suely Robles Reis de. Brandura da Escravidão Brasileira: mito ou realidade. *Revista de História FFLCH – USP*, v. 52, n. 103, p. 443 – 482, 1975.

LACERDA, Aline Lopes de. A imagem nos arquivos (ORG) TRAVANCAS, Isabel; ROUCHOU, Joelle; HEYMANN, Luciana. *Arquivos Pessoais: Reflexões multidisciplinares e experiências de pesquisa*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2013.

LIMA, Ana Paula Passanha; LIMA, Rogério Mendes de. Literatura infantil e autorreconhecimento de crianças negras: considerações sobre o livro o mundo no Black Power de Tayó. *Revista Brasileira de Educação*, v. 30, p. 1-17, 2025.

LIMA, Paulo Rolando. Um exercício de memória: sobre dona Dora e seu Adil. Curitiba: Editora Humaita, 2023.

LIMA, Sergio de. SINHORETTO, Jacqueline; BUENO, Samira. A gestão da vida e da segurança pública no Brasil. *Revista Sociedade e Estado* - vol. 30 n.º 1, 2015.

LORDE, Audre. *Irmã Outsider* - Ensaios e Conferências. Tradução de Stephanie Borges. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

LUGONES, Maria. Rumo a um feminismo descolonial. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 22, n. 3, 2014.

MARTINS, Leda. Performances da oralidade: corpo, lugar da memória. *Língua e literatura: limites e fronteiras*, n. 26, 2003.

MCKEMMISH, Sue. Provas de mim... novas considerações. *Arquivos pessoais: reflexões multidisciplinares e experiências de pesquisa*. (ORG) TRAVANCAS, Isabel; ROUCHOU, Joelle; HEYMANN, Luciana. Rio de Janeiro: Editora FGV, 1ª ed. 2013.

MOREIRA, Núbia Regina. O feminismo negro brasileiro. Um estudo do movimento de mulheres negras no Rio de Janeiro e São Paulo. Dissertação (Mestrado em Sociologia) Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2007.

NASCIMENTO, Abdias. *O genocídio do negro brasileiro*: processo de um racismo mascarado. 2 ed, São Paulo: Perspectiva, 2017.

NEIRA, Marcos Garcia; LIPPI, Bruno Gonçalves. Tecendo a colcha de retalhos: a bricolagem como alternativa para a pesquisa educacional. *Educ. Real*. Porto alegre, v. 37, n.2, p. 607-625, 2012.

NOGUEIRA, Maria Luísa Magalhães et. at. O método da história de vida: a exigência de um encontro em tempos de aceleração. *Pesquisas e Práticas Psicossociais*. vol. 12, n. 2, p. 466-485, 2017.

PASCHOAL, Antonio Edmilson. Fios de memória na teia do esquecimento. *Philósophos*, v, 26, n. 1, p. 11-52, 2021.

PAIS, José Machado. *Vida cotidiana: Enigmas e revelações*. São Paulo: Cortez Editora, 2003.

PEREIRA, Bruna Cristina Jaquetto. Sobre usos e possibilidades da interseccionalidade. *CIVITAS, Revista de Ciências Sociais*, v. 21, n. 3, p. 445-454, 2021.

PEREZ, Daniel Omar. Sem perdão: a lógica do perdão e da culpa, do esquecimento e da lembrança a partir de Freud. *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*. Brasília, v. 5, n. 1, p. 125-138, 2017.

PIECADE, Vilma. *Dororidade*. São Paulo: Nós, 2017.

PIRES, Eloiza Gurgel. O Legado de Lélia Gonzalez. *Educ. Soc. Campinas*, v. 43, p. 1-4, 2022.

PORTELLI, Alessandro. O que faz a história oral diferente. *Proj. História*, São Paulo, v. 14, 1997.

POLLAK, Michael - 1989 - Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, CPDOC-FGV, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

POLLAK, Michael. 1992 - Memória e identidade social”, *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, CPDOC-FGV, v.5, n.10, p. 200- 215, 1992.

PORTELLI, Alessandro. O que faz a história oral diferente. *Projeto História*. São Paulo, v. 14, p. 25-39, fev. 1997.

PORTELLI, Alessandro. A Filosofia e os Fatos: narração, interpretação e significado nas memórias e nas fontes orais. *Tempo*. Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 59-72, 1996.

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

RICOEUR, Paul. Tempo e narrativa. Tradução de Constança Marcondes Cesar. Campinas: Papirus, 1983.

RIOS, Diogo Franco; PEREIRA, Marcos Villela. O valor da narrativa dos infames para a história da educação. *Revista História da Educação*, v.25, 2021.

RUBIN, Gayle. O tráfico de mulheres: notas sobre a “Economia Política do Sexo”, 2017. Disponível em https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/1740519/mod_resource/content/1/Gayle%20Rubin%20tráfico%20texto%20traduzido%20%286%29.pdf. Acesso em 21 de mai. 2023.

SAID, E. *Orientalismo*. O Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SANTANA, Juliana Movio. Heroínas negras brasileiras, de Jarid Arraes: perspectivas dos feminismos descoloniais na construção da narrativa de cordel. Dissertação

(mestrado em Linguagem) Programa de Pós-Graduação em Estudos de Linguagens da Universidade Tecnológica Federal do Paraná – UTFPR, Curitiba, 2021.

SANTOS, Gisele Aparecida. (2002), *A invenção do ser negro: Um percurso das ideias que naturalizaram a inferioridade dos negros*. São Paulo/Rio de Janeiro, Educ/Fapesp.

SANTOS, Joel Rufino. Movimento negro e crise brasileira, *Atrás do muro da noite; dinâmica das culturas afro-brasileiras*, Joel Rufino dos Santos e Wilson do Nascimento Barbosa, Brasília, Ministério da Cultura/Fundação Cultural Palmares, 1994.

SANTOS, Ronaldo Adriano; MEZZARI, Danielly; TEIXEIRA-FILHO, Fernando Silva. A narrativa de histórias de vida como recurso metodológico na pesquisa em psicologia. *Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, v. 8, n. 16, p. 171-184, 2021.

SCOTT, Joan. A invisibilidade da experiência. *Revista Projeto História*, 16: 297- 325, 1999.

SHARPE, Christina. *In the Wake: On Blackness and Being*. Durham: Duke University Press, 2016.

SILVA, Diogivânia Maria. LÁ E CÁ -Narrativas sobre militâncias negras feministas em seus respectivos processos de subjetivação. Tese (doutorado em Psicologia) - Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2017.

SILVÉRIO, Valter. A (re)configuração do nacional e a questão da diversidade. (Org) ABRAMOWICZ, A. SILVÉRIO, V. *Afirmando diferenças: montando o quebra-cabeça da diversidade na escola*. Campinas: Papirus, 2005.

SIMIONI, Rafael Lazzarotto. Arquivo, História e Memória: possibilidades de diálogo entre Luhmann e Foucault. *Lua Nova*, São Paulo, v. 97, p. 173-190, 2016.

SNORTON, C. Riley. *Black on Both Sides: A Racial History of Trans Identity*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2017.

SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro: ou as vicissitudes da Identidade do Negro Brasileiro em Ascensão Social*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

SPILLERS, Hortense J. Mama's Baby, Papa's Maybe: An *American Grammar Book*. *Diacritics*, Durham, v. 17, n. 2, p. 65-81, 1987.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida et al. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

TELLES, João. A trajetória narrativa: história sobre a formação do professor de línguas e sua prática pedagógica. *Trabalhos em linguística aplicada*, v. 34, n. 79, 1999.

VIANNA, Francisco José de Oliveira. *Populações meridionais do Brasil* (2 volumes). Rio de Janeiro, v. 1, 1952.

VELHO, Gilberto. Becker, Goffman e a Antropologia no Brasil, *Sociologia*, n.38, p. 9-17, 2002.

VIDAL, Diana Gonçalves. Michel de Certeau e a difícil arte de fazer história das práticas. *Pensadores sociais e história da educação*. (Org) Luciani Mendes Faria Filho. Belo horizonte: Autêntica, p. 265-292, 2011.

VIVEROS. Mara. La sexualización de la raza y la racialización del sexo en el contexto latinoamericano actual. In: CAREAGA, Gloria (org.). *Encuentro latinoamericano y del Caribe. La Sexualidad frente a la sociedad*. México, 2008.

WILDERSON III, Frank B. *Afropessimismo*. Tradução de Rogério Bettoni. São Paulo: Cobogó, 2021.

ZACARIAS, Laysi da Silva. *Amefricanizando o amor*: diálogos entre bell hooks e Lélia Gonzalez. 150 fl. Dissertação (Mestrado em Direitos Humanos e Cidadania) Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos e Cidadania da Universidade de Brasília, Brasília, 2021.