

**AS POLÍTICAS DE AÇÕES AFIRMATIVAS POR DENTRO: UM RELATO DE
(SOBRE)VIVÊNCIA E A FUGA COMO LUGAR DE PRODUÇÃO DE CONHECIMENTO**

zwanga adjoa nyack¹

Resumo: Este texto apresenta algumas breves reflexões teóricas-políticas-vivenciais das ações afirmativas a partir de uma perspectiva de uma pesquisadora preta reparada por essa política desde a sua graduação. Deste modo, tomo a minha própria trajetória como exemplo de análise e descrição do cotidiano de estudantes negres nas universidades, sem cair no conto perigoso da universalidade e/ou da romantização. Deste modo, coloco-a no seio da movimentação histórica para, enfim, pontuar as transformações ocorridas no ambiente universitário e, sobretudo, argumentar que as políticas de ações afirmativas promovem uma quebra (Mombaça, 2021) na forma de se pensar a universidade e a dinâmica de produção de conhecimento. Assim, finalizo o texto realizando uma discussão inicial a respeito do fenômeno da fuga como (mais) um lugar (possível) de produção de conhecimento.

Palavras-chave: Fuga. Produção de conhecimento. Antropologia do conhecimento. Ações afirmativas.

*AFFIRMATIVE ACTION POLICIES FROM THE INSIDE: AN ACCOUNT OF “(SOBRE)VIVÊNCIA” AND
ESCAPE AS A PLACE OF KNOWLEDGE PRODUCTION*

Abstract: This text presents some brief theoretical-political-experiential reflections on affirmative action from the perspective of a black researcher repaired for this policy since graduation. In this way, I take my own trajectory as an example of analysis and description of the daily life of black students in universities, without falling into the dangerous tale of universality and/or romanticization. In this way, I place it at the heart of the historical movement to, finally, punctuate the transformations that occurred in the university environment and, above all, argue that affirmative action policies promote a break (Mombaça, 2021) in the way of thinking about the university and the dynamics of knowledge production. Thus, I conclude the text with an initial discussion about the phenomenon of escape as (another) place (possible) for the production of knowledge.

Keywords: Escape. Knowledge production. Anthropology of knowledge. Affirmative actions.

*POLÍTICAS DE ACCIÓN AFIRMATIVA DESDE DENTRO: UN RELATO DE LA “(SOBRE)VIVÊNCIA” Y
LA FUGA COMO LUGAR DE PRODUCCIÓN DE CONOCIMIENTO*

Resumen: Este texto presenta algunas breves reflexiones teórico-políticas-vivenciales sobre las acciones afirmativas desde la perspectiva de una investigadora preta reparada por esta política desde su graduación. De esta forma, tomo mi propia trayectoria como ejemplo de análisis y descripción de la vida cotidiana de los estudiantes negros en las universidades, sin caer en el

¹ Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro. Bolsista CAPES. ORCID: 0000-0001-9551-823X. E-mail: zwanga.nyack@outlook.com

perigoso relato de la universalidad y/o la romantización. De esta manera, lo ubico en el corazón del movimiento histórico para, finalmente, puntuar las transformaciones ocurridas en el ámbito universitario y, sobre todo, argumentar que las políticas de acción afirmativa promueven una ruptura (Mombaça, 2021) en la forma de pensar sobre la universidad y la dinámica de producción de conocimiento. Así, concluyo el texto con una discusión inicial sobre el fenómeno de la evasión como (otro) lugar (posible) de producción de conocimiento.

Palabras-clave: Escapar. Producción de conocimiento. Antropología del conocimiento. Acciones afirmativas.

INTRODUÇÃO²

Um de meus objetivos neste artigo consiste em pensar o impacto das políticas de ações afirmativas na forma como se produz conhecimento³. Digo isto, devido ao fato de não observarmos somente o advento de novos corpos, corpos e corpos que dão outras tonalidades e formas para o espaço universitário, mas também toda uma produção de conhecimento e de novas perspectivas intelectuais que se apresentam juntamente com/a partir d/es mesmas.

Assim, cabe pontuar o que foi colocado por uã flor do nascimento, em dezembro de 2021, numa mesa virtual promovida pelo canal Pensar Africanamente, onde as cotas raciais estavam sendo discutidas e também foram pautas de imaginações do que estariam por vir no ano de 2022. Segundo uã, as políticas de ações afirmativas foram um mecanismo importante para a divulgação e maior capilarização da discussão racial para além dos muros da universidade, uma vez que o debate em torno das mesmas permeou diversas instâncias (desde acadêmicas à jurídicas, passando pelos campos populares também). Deste modo, percebe-se o quão mobilizadora foi e é tal política e de como os seus efeitos são incontornáveis, por mais alto que seja o brado daqueles que buscam o seu fim.

Deste modo, este texto constitui-se num exercício de pensar as ações afirmativas desde dentro, uma vez que que parto da minha trajetória individual, e que

² À Tatetu Njila, sou grate por ter me dotado com o poder da comunicação e da articulação. No lugar onde estou essa habilidade é mais do que fundamental. Grate por nunca me permitir ser infiel à mim e aos princípios ancestrais que me regem. Até aqui, lhe escutei todas as vezes (sobretudo as que eu estava em risco). E pretendo seguir do mesmo modo! Kwa Aluvaiá!

³ O conteúdo que se encontra neste artigo não será necessariamente um texto de balanço sobre as políticas de ações afirmativas. Acredito que os trabalhos que irão compor este dossiê farão isso de forma mais pormenorizada e cuidadosa. Começo pontuando isto, porque apesar de as ações afirmativas serem o cerne de reflexão deste texto elas serão pensadas a partir de uma outra ótica, conforme será explicitado adiante.

posteriormente intitulari de *individual-coletiva*, devido tais vivências e elementos não serem tão singulares como às vezes são pontuados, para pensar os modos como as universidades e os setores que a compõem, sejam eles institucionais ou não, lidam com esses novos sujeitos que entram em cena a partir dos anos 2000. Assim, analiso minha própria vivência, colocando-a no seio da movimentação histórica para, enfim, pontuar as transformações ocorridas no ambiente universitário, e sobretudo, argumentar que as políticas de ações afirmativas promovem uma quebra (Mombaça, 2021) na forma de se pensar a universidade e na dinâmica de produção de conhecimento, tendo em vista que os grupos favorecidos por tais políticas puderam se instrumentalizar com algumas ferramentas frequentemente utilizadas contra si e que passam a manejá-las contra aqueles que sempre os feriram.

A ALTERIDADE (RE)CONTEXTUALIZADA

Gostaria de iniciar a apresentação deste tópico pensando conjuntamente com Mariza Peirano (1999), quando a autora se debruça sobre os processos de construção de alteridade na ciência antropológica. Segundo Peirano, a noção de diferença foi basilar na própria construção do que entendemos por antropologia. O contato, argumenta a autora, pode ocorrer de quatro formas, no qual é possível identificar uma variação na intensidade do encontro entre as culturas diferentes e de como estas concebem a alteridade.

O primeiro tipo de alteridade seria o que Peirano intitulou como uma “alteridade radical”, muito presente nas primeiras investigações antropológicas, consideradas “clássicas”, onde haveria uma grande distância entre as culturas em contato, resultando num esforço contínuo de pesquisadores estrangeiros realizarem estudo sobre os “Outros”. O segundo tipo seria uma espécie de “contato com a alteridade”, no qual em vez de se produzir conhecimento *sobre* os grupos indígenas, por exemplo, se estabeleceram preocupações acerca do contato deste *com* a sociedade nacional. Assim, o terceiro tipo de alteridade seria caracterizado por uma “alteridade próxima”, que se constituiria numa maior aproximação dos pesquisadores para com os grupos pesquisados, dando uma ênfase há um maior comprometimento por parte dos primeiros no tocante às causas e a existência dos segundos, resultando numa maior

politização da ciência antropológica. Por fim, o quarto tipo de alteridade seria o que Peirano conceituou como uma “alteridade mínima”, marcada pelos estudos que buscam refletir a própria produção de conhecimento antropológico, a história da disciplina, e um diálogo maior e direto com o próprio grupo de pesquisadores.

Neste último tipo de alteridade, os “Outros” seriam os pesquisadores, assim construídos por eles próprios, com o propósito de compreender “a ciência como uma manifestação moderna” (2006, p. 63). Importante salientar que estas formulações são tipicamente ideais - no sentido estritamente weberiano - e no qual, penso, e provavelmente Peirano também, que estas podem coexistir entre si, dado que o surgimento de um tipo de alteridade posterior a estas não necessariamente representam o fim das mesmas.

Refletindo acerca do exercício que realizei na minha dissertação (nyack, 2021d) e observando a produção de conhecimento negro nas últimas duas décadas (exercício que estou fazendo na pesquisa de doutorado) argumento, num primeiro instante, que uma parte significativa das produções realizadas nesse período se encontram justamente no que outrora fora chamado de “alteridade mínima”. Ou seja, é perceptível o aumento da produção de conhecimento negro que buscou realizar novas interpretações sobre as realidade das relações étnicorraciais no Brasil⁴, mas não só. Pessoas negras que entraram nas universidades após a implementação de tais políticas reparatórias também estão produzindo em outras áreas que não somente as ciências humanas, e discutindo outras problemáticas.

Entretanto, com tudo o que será colocado em jogo, veremos que, na verdade, quando se trata de grupos não hegemônicos pesquisando grupos hegemônicos, mesmo na produção de conhecimento, na investigação epistemológica, o tipo de alteridade que é estabelecida está muito mais relacionada com uma “alteridade radical” do que uma “alteridade mínima”, uma vez que os grupos não hegemônicos até pouco tempo eram vistos somente como objetos de conhecimento e não produtores. O que faz com que nós, pessoas negras por exemplo, não estejamos incluídas nesta “alteridade mínima”, que majoritariamente foi estruturada pelos grupos hegemônicos que estavam

⁴ O uso deste termo em grafias minúsculas se dá devido a negação do reconhecimento das ideologias de dominação e da superioridade simbólica que este país e outras potências construíram para si, e que são constantemente evocadas quando do uso desse e tantos outros termos em grafia maiúscula. Ver Njeri, 2019.

pensando a si próprios, pois sempre houve uma barreira muito bem estabelecida entre ambos os grupos.

Conforme colocado nas palavras de Cruz (2017), refletindo acerca da experiência de indígenas no ensino superior brasileiro e das transformações causadas por este fenômeno:

De seu surgimento até os dias de hoje, muita coisa mudou na antropologia e são outras as condições nas quais as etnografias são feitas e nas quais antropólogos trabalham. Uma dessas mudanças é que hoje nós, que fomos outrora somente objetos de pesquisas, estamos também lendo o que tem sido produzido sobre nós, estamos interessados em acompanhar esse processo e queremos falar sobre nós mesmos, inclusive de dentro da antropologia. Quando agora o antropólogo se refere aos indígenas, estes não são mais uma existência remota, distante no tempo e no espaço; estão, muitas vezes, em sala de aula assistindo aos seus cursos, prestando atenção e ouvindo cuidadosamente. Isso era impensável há até poucas décadas. Isso não era previsto pela disciplina, porque ela mesma se originou no distanciamento que, em última instância, reflete o difícil desafio de romper a distinção absoluta entre objeto cognoscível e sujeito cognoscente. (...) *Agora somos nós que nos dirigimos aos centros de produção de conhecimento sobre a alteridade.* (CRUZ, 2017, p. 100-101, grifos meus)

Cruz argumenta que a presença indígena nas universidades brasileiras tem ocorrido de no mínimo duas formas: a partir de uma interiorização do “habitus acadêmico”, que descaracteriza es intelectuais indígenas, que através dessa internalização estão buscando formas de serem ouvidos por seus pares acadêmicos não indígenas; bem como também passam por um processo de tutela acadêmica que tem sua existência numa postura benevolente de acadêmicos não indígenas para com estudantes e pesquisadoras indígenas, que são cristalizadas numa percepção de que eles ainda necessitam da proteção dos primeiros, o que faz com que seus discursos não sejam devidamente reconhecidos e legitimados na academia. Como bem pontua o autor, seus discursos são engolidos pela narrativa de inclusão dos grupos indígenas na universidade, que no plano das idealizações representaria a diversidade étnica tão evocada por pesquisadoras indigenistas.

O movimento condescendente é esse, um movimento no qual nós, indígenas, somos inseridos e situados num imaginário que nos é previamente

destinado. Esse lugar previsto é o de fornecedores de matéria-prima intelectual ou de validadores teóricos. É condescendente porque nós não precisamos, realmente, ser capazes; o que é “valorizado” é o nosso conhecimento e existência de toda uma vida enquanto indígenas. O uso que é feito disso já não seria da nossa alçada. Passa-se, assim, a falsa impressão de tolerância e de abertura, mas, como tudo que está previamente delineado, as potencialidades que possam vir desse lugar de enunciação precisam se conformar a um imaginário empobrecedor das realidades indígenas que, muitas vezes, nega a historicidade e a complexidade desses povos. *Esse movimento é duplamente perverso, uma vez que seleciona dentre os indígenas aqueles que melhor se encaixam no perfil previamente esperado, solapando a riqueza proveniente das diferentes trajetórias dos próprios estudantes indígenas ao valorizar apenas um tipo, caricato, de alteridade* (CRUZ, 2017, p. 103-104, grifos meus).

A introdução das reflexões elaboradas por pesquisadoras negres e indígenas que adentram o espaço acadêmico, nos faz assim questionar o próprio uso da categoria “nós” utilizada pelo grupo consensualizado de antropólogos. Como bem constatou Sônia W. Maluf (2010) a respeito da contribuição da “antropologia reversa” de Roy Wagner (2010) para a chamada antropologia das sociedades complexas, a existência de uma tensão evidente nas categorias “eles” e “nós”, no qual mesmo considerando estas como uma “zona de certa instabilidade” (p. 45), elas ainda são tomadas como categorias fixas. “Sítio ontológicos dados... como a dimensão do dado para a antropologia e como fundamento do próprio projeto antropológico” (p. 47). Conclui a autora que,

De qualquer modo, a construção da alteridade e de uma noção de “outro” na antropologia das sociedades complexas é o resultado de um esforço muitas vezes explícito de construção do distanciamento e do estranhamento. O que é tradicionalmente uma convenção antropológica precisa, no caso dessa antropologia, ser permanentemente inventada – e performatizada. O que, no meu modo de ver, não é nada mais do que tornar explícita uma operação que é própria a qualquer trabalho etnográfico, mas que usualmente é feita sem essa autoconsciência. Na antropologia das sociedades complexas, estamos o tempo todo “fazendo” a convenção ou, conforme Wagner, “articulando deliberadamente contextos convencionais” (Wagner, 2010, p. 165). É como se, ao performatizar o que é “dado” numa circunstância etnográfica convencional, as antropólogas (e os antropólogos) urbanas e das sociedades complexas ocupassem a mesma posição estrutural que as drag queens, que performatizam (inventam) o que está “dado” nas configurações hegemônicas do gênero (MALUF, 2015, p. 48)

Tendo em vista o contexto descrito acima, o tópico seguinte se constitui como um relato vivencial de minha trajetória enquanto estudante negro que ocupa a universidade, desde a graduação como optante das políticas de ações afirmativas. Narro aqui, acontecimentos fundamentais na construção de minha identidade pessoal, perspectiva política e psicológica e postura profissional no campo das ciências sociais, e em especial na área da antropologia. Fazendo isto, me alinho à tradição de pensamento feminista negro de “politizar o pessoal” (hooks, 2000) e de entender que os elementos que constituem minha trajetória pessoal foram fundamentais para o desenvolvimento de minha perspectiva intelectual e de minha contribuição para o campo científico antropológico, tal qual apontado por Collins (2016), bem como por Haraway (1995).

O RELATO (OU AYA E A POLÍTICA DOS 3 D’S)

estes versos são uma forma de preencher uma lacuna feita com a
flecha do tempo
de ter vivido num momento em que não encontrava as respostas que
precisava no momento certo
só depois
e é isso
só depois, é que vou entender que o meu tempo não é o tempo
ocidental
mas vai demorar um pouco

antes disso
vivi e mergulhei intensamente esse universo (*acadêmico e dos
movimentos sociais*)

(...)
nesse processo percebi que a universidade não tinha nada a ver com
aquilo que eu pensava⁵
(poema autoral, adendo e grifo meu)

Toda vez que tenho que falar/escrever/debater sobre a questão étnicorracial em qualquer lugar gosto de iniciar falando que eu não escolhi trabalhar com este tema por vontade própria, ao menos de início, mas que eu fui chamade, levade até ele. E com

⁵ Declamei esta poema na íntegra, bem como coloquei para fora pela primeira vez as reflexões que encerram este artigo, mas que abrem brechas no tempo, na roda de conversa “Vivências Negras na Educação” que integrava a semana de recepção dos caloures organizada pelo Fórum de Negres do curso de Ciências Sociais da UFC no primeiro semestre de 2022.

isto não quero passar a sensação de que há algo de ancestral, romantizado, de que fui convocade por uma luz divina e foi tudo muito bem e cheio de flores desde então. Pelo contrário, quando afirmo que fui levade à tal discussão é porque eu era uma pessoa explicitamente racializada⁶, que ao se entender enquanto tal também se percebeu ausente nos espaços em que frequentava e nas leituras de mundo que tinha contato.

Ou seja, fui machucade pelo racismo estrutural e institucional (Almeida, 2019) e somente naquele momento estava me instrumentalizando para lidar com tal fenômeno. Ao mesmo tempo em que isso acontecia outras marcas eram infligidas sob meu corpo. Assim, fui interpelade por esta questão por conta da política de silenciamento, de uma ausência intencional de referências negras na produção de conhecimento acadêmico no geral, comum nas ciências sociais, mais especificamente na antropologia, onde será apontado este fato como sendo uma grande contradição, talvez hipocrisia, do nosso (?) campo de conhecimento.

Nesse sentido, é *escuro* para mim que na medida em que busco por intelectuais negras, negres e negros na área da antropologia, na história local desta ciência, também estou em busca de uma parte de mim que me foi tirada e no qual, tal ação fez com que muito do meu sangue fosse derramado, além de ter gerado um desgaste mental intenso nas andanças e vivências que a academia me proporcionou. Aqui, sujeite individual se mistura com sujeite coletivo. Não para confundir a leitora, leitor ou o leitor, mas para costurar as feridas em aberto causadas pelo espaço acadêmico, neocolonial, e que ainda teima em negar a nossa existência negra na produção de conhecimento.

Deste modo, se faz importante manter a concepção de que me compreendo enquanto sujeite individual e coletivo, porque ela vai ser a responsável pela forma como articulo as questões e debates que aqui serão desenvolvidos. Minhas pesquisas, da graduação ao doutorado, só puderam ser construídas, sentidas e realizadas por conta deste fator e da sua articulação com muitos outros “marcadores sociais”. Foi a minha

⁶ Por "explicitamente racializada" compreendo a condição de sujeitos que não podem fugir do estereótipo construído em torno de suas pertenças étnico-culturais, a exemplo de negres e indígenas. Esta percepção possui o seu oposto, o de que há pessoas "implicitamente racializadas", ou seja, que possuem o privilégio de não serem informadas de suas pertenças étnico-culturais logo de imediato devido à estruturação racial da sociedade em que vivem. Esta discussão pode ser melhor entendida nos capítulos 05 e 06 da minha dissertação, no qual me empenhei em delimitar o que estava concebendo como "raça", "etnicidade", "relações étnico-raciais", "antropologia das relações étnico-raciais" e quais suas finalidades nos tempos atuais. Ver nyack, 2022.

condição enquanto sujeito prete, agênera, oriunda das classes populares, moradora do município de Maracanaú-CE, que me possibilitou indagar acerca da existência de minhas semelhantes no espaço que eu estava começando a ocupar. Ou seja, foi a maneira como eu me constituí e reconstituí que me possibilitou uma postura de não naturalização da ausência de corpos negros na academia e na produção de conhecimento.

Em sendo assim, minha descoberta enquanto sujeito negro fez com que eu levasse o debate sobre “relações étnico-raciais”⁷ para todos os lugares possíveis. Como já pontuado anteriormente, a questão “étnico-racial” faz parte de mim e não tem como dissociá-la do indivíduo que sou⁸. Entretanto, ela não me cristaliza ou me torna estática. Pelo contrário, me potencializa. E isso vale para tudo, inclusive para os movimentos sociais e estudantis que participei, bem como para o universo acadêmico que é o foco deste texto.

As organizações sociais que tive contato muito me auxiliaram na construção da minha identidade enquanto pessoa preta. Elas me deram formação política, me possibilitaram experiências que marcaram minha vida: como as discussões pela

⁷ Sobre esta grafia cabe salientar que produzi toda a dissertação escrevendo relações “étnico-raciais” para pensar esta temática, tal como nos vem à mente num primeiro momento. Entretanto, na revisão de um outro artigo, um amigo, Ozaias Rodrigues, havia comentado comigo que tomando por base o novo acordo ortográfico da língua portuguesa, algumas palavras hifenizadas deixaram de ser tais. Assim, “relações étnico-raciais” passa a ser escrito como relações *étnicorraciais*. Entretanto, gostaria de manter tal grafia propositalmente, pois ao refletir o que fiz na dissertação e as reformulações que me proponho a fazer neste conceito, percebi que sua utilização hifenizada muito convém, na medida em que apontei como cada uma das palavras, “etnia” e “raça”, serviu de forma específica para o campo da antropologia e da sociologia respectivamente. De forma mais direta: a forma como entendo e tento usar este conceito faz parte de uma necessidade política-epistemico-metodológica de se debruçar acerca das realidades negro-africanas de forma complexa e integrada, fazendo menção aos seus aspectos culturais (étnicos), mas sem deixar de mencionar as nuances da dimensão da sua presença no território nacional e da interface de sua relação com as demais coletividades étnico-raciais. Em outros termos, é aproximar o que ficou conhecido como “relações raciais” – numa acepção estritamente sociológica – das “relações interétnicas” – numa acepção antropológica – para que possam ser desenvolvidas elaborações teóricas que fujam da forma de pensar da razão dual racial (Cardoso, 2014), *etnicizando* coletividades historicamente tratadas somente sob a perspectiva racial e *racializando* coletividades vistas somente a partir da “etnicidade”. Seu uso não significa um retrocesso e perda de batalha em relação às teorias pseudocientíficas racistas e tampouco se caracteriza como um jogo estilístico acadêmico que procura criar falsos problemas. Pelo contrário, o desenvolvimento dessa categoria, tal qual venho construindo aqui, é reflexo do momento de retomada do lugar de produção de conhecimento pelos então considerados “objetos” que, ao realizarem tal ato provocam mudanças nas teorias, implodindo-as ou reconfigurando o modo de olhar para várias questões.

Esta discussão será apresentada de forma mais aprofundada em outros textos, pois fugiria aos propósitos deste artigo caso aqui fosse realizada. Nesse sentido, aqui o termo será veiculado sempre que possível entre aspas, para denotar a complexidade do seu sentido e uso, sobretudo no tocante às ciências sociais (especificamente sociologia e antropologia).

⁸ Ao menos nesse momento do diálogo e para as finalidades deste artigo.

implementação das cotas raciais nas universidades públicas, dos encontros de negres que participei, a exemplo do ENUNE – Encontro Nacional de Estudantes Negros e Negras e Cotistas da União Nacional dos Estudantes –, do contato com os estudantes da UNILAB – Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira –, etc.

Entretanto, com o tempo fui percebendo que a medida em que ia amadurecendo o meu entendimento sobre a problemática das “relações étnico-raciais” brasileiras mais a minha trajetória ia ficando solitária, pois os meus companheiros e companheiras de organização – seja qual fosse – não mais legitimavam minhas falas nas discussões internas. Tal deslegitimação ocorria pelo fato de eu começar a questionar a cor das direções políticas dessas organizações, que em sua maioria eram compostas por homens brancos, raramente havendo pessoas negras, além das críticas que tecia ao modo como a nossa existência negra era tratada nestes coletivos, movimentos e partidos.

E foi assim que durante os dois primeiros anos da graduação eu passei por vários coletivos estudantis e movimentos sociais, tentando encontrar espaço para realizar as discussões sobre a questão “étnico-racial”. Pois quando eles não eram brancos demais, tanto no sentido do tom da pele de seus membros quanto nas ideologias partilhadas, eles secundarizavam a questão “étnico-racial” em detrimento da questão de classe, alimentando uma postura de fingimento em relação à população negra. Não que as pautas das negritudes não fossem discutidas, elas existiam até, mas o racismo não era compreendido enquanto estrutura. O que fazia se configurar de uma forma que, publicamente, se colocavam alinhadas pelo fim do racismo, mas em suas estruturas internas não havia sequer um setorial auto organizado por pessoas negras.

O mesmo movimento de crítica e afastamento que acontecia de minha parte para com os movimentos políticos ocorria *simultaneamente* no curso de ciências sociais. A necessidade de encarar a questão “étnico-racial” como uma categoria autônoma e relacional mediante às outras noções fez com que eu procurasse durante muito tempo, *sozinha*, a existência de autories negres que realizassem discussões parecidas com as que eu estava me propondo a fazer naquele momento, e que respondessem minimamente às indagações que eu estava trazendo. Entendi que precisava me apoiar nos meus, nos autories pretos que eu tinha esperança que existiam e que haviam escritos textos importantes sobre nossa existência, vivência e resistência. Bastava ir ao

seu encontro. Foi a partir dessas angústias que comecei a ler Neusa Santos (1983), Paul Gilroy (1993), Abdias Nascimento (2016) e tantas outras.

Esse movimento me permitiu perceber o quão branca e eurocêntrica era a grade curricular do meu curso que em toda as disciplinas ofertadas pelas professorias não chegava a sequer uma soma de 5 autores negros (todos homens). Realizei esses questionamentos nas aulas, o que fez com que os professores se defendessem de todas as formas possíveis falando que “*não haviam muitos intelectuais negros na época*”, que “*a população negra não se preocupou em escrever por muito tempo*”, e outros absurdos mais⁹. Preferiam jorrar *mentiras epistemológicas* do que assumir o não conhecimento disses autorias por causa do racismo engendrado nas grades curriculares das universidades brasileiras - isso quando eles realmente não sabiam de suas existências, pois posteriormente percebi que algumas des professorias conheciam sim algumas intelectuais negres, mas não usavam em sala por não acharem suas produções relevantes.

Os embates travados em sala de aula me fortaleciam ao mesmo tempo que adoeciam. O primeiro no sentido de que me estimulava cada vez mais buscar referências negras para sustentar meus discursos, demonstrando que autorias negres existiam, só não eram lides e nem estavam nos currículos acadêmicos por motivos políticos; quanto ao segundo, me adoeciam porque levei muitas pancadas sozinha. Por mais que tivesse apoio moral de minhas amigas, o impacto caía apenas sobre mim, porque me expunha mesmo nas situações mais desgastantes possíveis.

É importante salientar que meu processo de embate solitário se dava nesses tipos de discussões, pois infelizmente, algumas amizadas também negras, estavam cooptadas por outras narrativas políticas naquele momento, e não éramos muitas o suficiente para criar um grupo de autocuidado. Estávamos todes nos entendendo ainda, e com nivelações totalmente diferentes entre si nesse processo de emancipação intelectual e política da branquitude e do eurorreferenciamento na produção de saber.

Este é o tom ambíguo da nossa presença negra nesse espaço. Sobretudo nas experiências dos primeiros anos de implementação das ações afirmativas.

⁹ Que infelizmente continuo a escutar durante a minha jornada na pós-graduação. Receio que esses discursos ainda vão ocupar o espaço das universidades por algumas gerações. Entretanto, enfrentarão a oposição crescente dos múltiplos discursos negres emergentes após as políticas de ações afirmativas.

Quantitativamente, e de forma gradual, nos tornamos um número maior, mas ainda nos encontrávamos perdidos étnicorracialmente, e com muita coisa a descobrir no decorrer do tempo.

Entretanto, por mais que eu possa ter vivido muito destes acontecimentos de forma isolada na minha turma, não fui é única do meu curso e nem de minha universidade a passar por tais atos de desumanização e *castração intelectual*, e nem tampouco serei é última. Como venho tentando *escurecer*, as questões que me levaram a produção de minha dissertação e a produção deste texto, de forma específica, possuem raízes profundas em processos históricos coletivos.

Sou fruto das reivindicações políticas dos movimentos negros brasileiros que resultaram nas políticas de ações afirmativas nas universidades públicas e pela formulação e implementação das Leis 10.639/03 e 11.641/08 que tornaram obrigatório o ensino de História e Cultura Afro-brasileira, Africana e Indígenas em todos os âmbitos educacionais, não apenas no Ensino Fundamental e Médio, como muitas vezes é pensado (Gomes, 2010; Gonçalves, 2013). Fui estudante da primeira turma de cotas sociorraciais do curso de Ciências Sociais da Universidade Federal do Ceará no ano de 2014. Foi este contexto que me ajudou a compor o arsenal de referências políticas, culturais, éticas, teóricas e metodológicas necessárias para o desenvolvimento das minhas pesquisas e deste texto.

Assim, constituo o grande contingente de indivíduos negres e pobres a expressarem a frase: “e primeira da família a ingressar na universidade” e que muito se demonstra significativa na virada epistemológica no qual as universidades brasileiras estão vivenciando no momento. Parto de uma premissa que vem sendo embasada por intelectuais feministas negras há gerações, de que o conhecimento se produz entrelaçando vivências, afetos, corpo, teoria e política (hooks, 2000; Nascimento, 2006; Gonzalez, 2018; Collins, 2016; Rodrigues, 2019; Figueiredo, 2020; Evaristo, 2003). E é exatamente isto o que torna a teoria realmente vivida (Peirano, 2008).

Penso que este tipo de produção ganha uma força maior, novos tons e formatos justamente com a entrada das classes populares, de negres, TLGBQIAP+ nas universidades públicas, uma vez que buscamos nossos semelhantes nesses espaços e passamos a produzir conhecimento que são oriundos de lugares outros. E assim atualizamos discussões, alargamos os horizontes de perspectivas que disputam o

significado desse lugar que é físico, mas sobretudo, epistêmico. Nos termos de Gomes (2008), promovemos assim, um “alargamento de saberes”.

Destarte, gostaria de afirmar que as questões que aqui formulo não são somente minhas, mas são coletivas e que estão sendo levadas para outros espaços. Assim, compreendo esta discussão como datada. E isto não a impede de traçar diálogo com o que há por vir, tampouco com o que já passou. Com isso, quero dizer que ela é somente um reflexo das regurgitações de nosso tempo, das viradas epistemológicas, inquietações, angústias e sofrimentos daqueles que também produzem conhecimento.

Nossa presença nesses espaços mobiliza perguntas que até então não haviam sido feitas ou mesmo que foram silenciadas, daí os diversos exemplos mencionados neste texto e em tantos outros lugares (Figueiredo e Grosfoguel, 2007; De Oliveira Dias, 2020; Rodrigues, 2021; Santos e Ratts, 2015). Tais questionamentos empurram as universidades para os seus limites e para outros horizontes epistemológicos.

TÓPICO EM SUSPENSÃO: A PÓS-GRADUAÇÃO - UM RELATO DE CAMPO (FAZENDO PESQUISA COM O CÂNONE ANTROPOLÓGICO)¹⁰

A pesquisa que estou me propondo é muito ansiogênica. Não porque todo o processo de pesquisa se constitui dessa forma, apenas. Mas sim, porque o que estou me propondo a fazer é meter o dedo na ferida colonial da antropologia. Estou querendo tecer um diálogo para com os clássicos, conversar face a face, apontar os modos como a antropologia elegeu determinados intelectuais em detrimentos de outros e como isso contribuiu para uma ausência de epistemologias outras dentro do que a gente chama de pensamento antropológico.

Isso me faz queimar por dentro e também me faz sentir como se eu fosse um impostor¹¹. Como se eu não fosse capaz de fazer aquilo que eu acredito: demonstrar a existência de intelectuais outros, com tamanha destreza intelectual, que foram apagados pelo *mainstream* da antropologia, seja numa perspectiva internacional, como são os exemplos que aponto (na dissertação), ou numa perspectiva nacional, que é o

¹⁰ Numa alusão direta ao pensamento de Denise Ferreira da Silva (2016) este tópico só pode ser compreendido se retirarmos dele a variável “tempo” (concepção moderna e colonial), e observarmos como ele se constitui num “evento racial” na minha trajetória individual-coletiva.

¹¹ Nesta passagem optei por deixar na forma original os momentos em que me refiro a mim no masculino, como forma de respeitar a historicidade e cronologia de meus processos.

cerne da minha pesquisa. Percebo que isso ocorre principalmente devido ao modo como se deu a minha socialização nessa ciência, que é comum às demais pessoas negras.

Nos primeiros anos de graduação somos ensinados que tais autores constituem os cânones da disciplina, por terem tecido grandes contribuições e serem “fundamentais” na constituição de paradigmas responsáveis pelo amadurecimento do se fazer antropologia, dos seus tempos até os dias de hoje. Por isso se faz necessário sempre retomá-los e tentar tirar deles o máximo que eles podem nos oferecer, pois como são “clássicos”, algumas de suas ideias e formulações se caracterizam como atemporais, podendo nos ajudar nas interpretações dos fenômenos contemporâneos. Assim, quando não prosseguimos dessa forma, quando não tomamos por base os autores “clássicos” da disciplina para desenvolver nossas pesquisas somos acusados de não estarmos realizando um trabalho devidamente antropológico, pois um trabalho que assim se caracteriza faz um bom uso dos “clássicos”, seguindo seus preceitos e os citando na interpretação dos problemas ali estudados.

O não uso desses intelectuais torna um trabalho não antropológico, não científico, e que, portanto, não contribui para o andamento da ciência. Daí, quando nos propomos a não os usar, ou fazer isso de uma perspectiva crítica, sofremos sanções por parte do corpo docente das nossas instituições, do corpo discente, às vezes, que reproduz tal lógica, uma vez que também foram iniciados nessa discussão. Mesmo quando não sofremos de uma maneira direta, a exemplo das apresentações de pesquisas em encontros acadêmicos e nas nossas bancas de defesas, até chegarmos aí, sofremos com um processo que é basicamente interno: a epidermização da incapacidade de se realizar um diálogo crítico com esses intelectuais. O sentido de epidermização aqui é similar ao que Fanon descreveu em “Pele Negras, Máscaras Brancas”, quando da “epidermização da inferioridade”. Os discursos de que não somos capazes de realizar um trabalho intelectual, de fazer uma crítica aos “clássicos” ou oferecer uma contribuição tal qual a deles, é tão forte que sentimos isso no mais fundo do nosso ser.

Assim, quando estamos a escrever sobre suas produções, congelamos, nos sentimos incapacitados de escrever uma palavra sequer a respeito, porque a importância dos mesmos foi internalizada de tal forma, quase sacralizados pelo corpo docente das universidades que faz com que nos sintamos blasfemando contra eles,

mesmo quando estamos apontando uma ausência de outros intelectuais, e não necessariamente fazendo uma crítica ao trabalho deles de forma direta. Por mais que isso também aconteça, e se faz muito necessário, em muitos momentos.

Muitos são os incômodos que se expressam na escrita. Me pergunto por que nos sentimos dessa forma, quando o conjunto desses intelectuais, considerados “clássicos” assim se tornaram, gastando tinta escrevendo absurdos sobre os demais povos e epistemologias? Porque o trabalho de justiça racial e social é tão doloroso quando estamos realizando um caminho de responsabilidade? Eu não quero ter mais medo ou me sentir ansioso quando tiver que lidar com esses intelectuais mais uma vez. Não quero me desgastar tanto, emocional e psicologicamente falando, quando estou fazendo um bom trabalho e fui tão bem treinado quanto tanto os outros estudantes brancos e não-brancos. Não somos nós que devemos nos sentir mal ao realizar o nosso trabalho, que busca transformar a ciência antropológica em uma ciência mais democrática, plural e equitativa. Quem tem que se sentir desconfortável com a realização de tal tarefa são aqueles e aquelas que até hoje, apesar de todas as críticas, ainda não se sentem responsáveis pelas mazelas sociais ou fazem pouco caso daqueles e daquelas que buscam realizar melhorias no âmbito da nossa ciência.

Eu tenho entendimento de que tenho muito a aprender ainda. Que tenho muitas leituras a fazer, muitos caminhos para percorrer. Assim como os meus iguais e os meus diferentes, temos muito trabalho pela frente. Mas isso não impede alguns de nós de realizar determinados apontamentos críticos para a nossa ciência e, portanto, sermos levados ao ostracismo, ou terem seus trabalhos desmerecidos. E porque isso tem que acontecer comigo então? Porque isso tem que acontecer com a gente? Não quero continuar passando por isso.

Eu quero poder escrever sobre as ausências e emergências existentes no campo antropológico brasileiro. Sei da importância política e social do meu trabalho, da sua relevância no combate ao epistemicídio e da política de apagamento das universidades brasileiras. Eu quero e vou fazer isso. Mas não quero mais sofrer tanto psicologicamente com isso. Quero “sofrer” tendo que fazer as leituras, assim como todo mundo, mas não quero sofrer emocionalmente me sentindo incapaz, não produtivo e não intelectual. Não mesmo. Eu não vou mais permitir que isso aconteça.

Estou rompendo com a epidermização da inferioridade e da incapacidade intelectual. Estou rompendo com a política do medo, silenciamento e apagamento. Não estou sozinho nessa. Não irei mais me silenciar e tão pouco ceder para o colonialismo.

(diário de campo, 25 de junho de 2020)

“QUANDO NOS OFERECEREM LIMÕES, FAZEMOS UMA LIMONADA”?: MANIFESTO DA FUGA COMO UM LUGAR DE PRODUÇÃO DE CONHECIMENTO

Estudar é fugir. É estudar para fugir, para habitar o desterro, a catástrofe e os outros mundos possíveis que se precipitam ao fim deste. (Mombaça, 2021, p. 98)

A trajetória narrada até aqui, minha trajetória, apesar de individual, também se mostra coletiva. Ela é individual-coletiva na medida em que demonstra os percalços enfrentados pelas jovens negras que adentram o espaço universitário, se entendem como corpos explicitamente racializadas (bem como se entendem a partir dos mais diversos “marcadores sociais”), e passam a buscar seus semelhantes e a se questionar o porque deles não estarem nas ementas (enquanto autorias) e nos cargos de poder destas instituições.

Ao me debruçar novamente sobre este percurso, no lugar que me encontro hoje, percebo o quanto eu estava preocupada em fazer parte deste lugar. O quanto eu estava obcecada com a ideia de que a universidade seria o espaço no qual iria me desenvolver enquanto pessoa e profissional (lê-se pessoa e profissional nos moldes ocidentais). Havia uma sede por pertencimento a este lugar que caminhava lado a lado com a luta pela sua completa transformação.

Os parágrafos que se seguiram até aqui também nos servem como exemplos dos processos de adoecimento psíquico que nós, estudantes negras e pertencentes aos outros grupos explicitamente racializados, enfrentamos neste espaço, quando da vestimenta completa de ter que responder as investidas coloniais com as ferramentas criadas nesse sistema, com a sua linguagem, por mais que pensemos estar em ruptura com o mesmo. Daí o balanço entre o avançar epistemologicamente e nos ver presas nas armadilhas coloniais.

Apesar de entender a força e a importância do fator coletivo na minha trajetória, gostaria de dar um passo adiante desta narrativa e partilhar o que entendo

ser um dos ganhos concretos das políticas de ações afirmativas: a anunciação de outras rotas para a construção de conhecimento.

Deste modo, cabe explicitar dois apontamentos que realizo na minha dissertação (nyack, 2022), a saber: 1 - pensar a produção de conhecimento antropológico como um espelho, entendendo este objeto tanto no seu sentido literal quanto no figurativo, trazendo para as bases dessa discussão o ímpeto de dominação e de violência presente nas mitologias europeias e que foram fundamentais para a construção do mundo como o conhecemos hoje; 2 - entender que as discussões sobre alteridade na disciplina foram profundamente transmutadas quando da entrada negra, transvestigênera, indígena, dentre outras marcações sociais nos espaços universitários e de produção de saberes. Com isso, quero dizer que o que outrora fora intitulado como uma “alteridade mínima”, conforme narrado na introdução deste texto, hoje já não o é, pois es sujeites, que antes eram vistos somente como objetos, estão posicionades de formas diferentes no jogo da produção de conhecimento.

Ndandalunda, divindade bantu regente das águas doces e da fertilidade, quando olha para o seu abebé (espelho de mão), nos ensina que devemos ser estratégiques e saber utilizar de forma sábia os instrumentos que dispomos. Olhar-se no espelho não diz respeito a uma forma de enaltecimento de si, apenas. Serve-nos também para olhar o que está por detrás da gente, seja próximo ou não. “O abebé permite antecipar perigos e derrotar inimigos” (De Oliveira Dias, 2020, p. 11). Como muito bem pontuado por Luciana de Oliveira Dias,

A narrativa mítica de Oxum (Ndandalunda, nos termos bantu aqui tratados) é reveladora de uma epistemologia insurgente que por meio de uma narrativa insubmissa é pedagogicamente orientada à denúncia, desestruturação e transgressão de cruéis processos históricos de epistemicídios e ontoepistemicídios que violentam populações negras, no Brasil e no mundo. (DE OLIVEIRA DIAS, 2020, p. 12)

Na outra metáfora em que penso o espelho, a partir do Mito de Teseu e do Minotauro, que nos faz pensar acerca da existência de um labirinto de espelhos, este também pode ser visto como um instrumento de guerra, tal qual na primeira metáfora, a ser utilizado na arena da produção de conhecimento antropológico. Uma vez

identificada a multiplicidade de imagens que são refletidas pelos mais variados espelhos, a inscrição da antropologia neste labirinto se faz urgente, na medida em que ela deve ser confrontada com o seu próprio reflexo. Somente ciente de suas próprias marcações é que é possível a produção de saberes de forma honesta, transparente e condizente com os seus reais interesses na lida com os demais.

Deste modo, esses 8 anos de vivência universitária (da graduação em ciências sociais ao doutorado em antropologia social) e o contato com as mais diversas produções de conhecimentos, dos mais variados lugares do mundo, e sobretudo de África e dos povos originários desta terra ainda chamada “brasil”, me fizeram entender que a minha sede de pertencimento, a minha busca por uma coletividade, se constitui na verdade como uma experiência de fuga e que este espelho que tenho rascunhado nestas páginas e que tanto me debrucei na dissertação deve ser estilhaçado.

A Fuga está expressa nos meus desconfortos pelos lugares que passei, pelo acúmulo de perguntas do porque não conseguia me dar por satisfeita sobre o modo como a discussão étnicorracial era feita nesses espaços, e também do meu próprio descontentamento com a não fluidez de determinadas categorias/marcadores, que ao me aproximar de umas, parecia estar fechada para todas as outras possibilidades. Minhas crises existenciais eram também políticas, onto-epistemológicas e psicológicas.

Assim, ser fugidia/fugaz tem a ver com romper com a lógica da produção de conhecimento como um espelho. Estilhaça-lo. Produzir a partir dos cacos, das pequenas partículas dos reflexos-imagens produzidos pelos mesmos. Isto nos leva para um outro lugar, outro plano. Lugar este que está por vir, mas que já se faz possível produzir no agora (Mombaça, 2021).

As políticas de ações afirmativas levaram as populações negras, por exemplo, a compreenderem sua condição a partir de uma perspectiva a mais (da produção de conhecimento acadêmico), possibilitando, assim, sua instrumentalização e dotando-as de conhecimento a respeito do funcionamento do jogo de produção de conhecimento e de estruturação das universidades. Com isso, tais políticas também possibilitaram que esses grupos ultrapassassem esta encenação colonial de produzir saber. Com isto, quero dizer, que hoje há muito mais ferramentas que respondem a este sistema de segregação étnicorracial e intelectual, bem como possibilidades interpretativas que buscam existir, pensar e produzir um mundo paralelamente a esta configuração, por entender que

muitas, ou senão todas as demandas desse mundo não são daquiles que foram explicitamente racializadas. As ações afirmativas, nesse sentido, promoveram uma quebra, uma abertura de brecha no tempo-espaço, que possa vir a ser uma direção possível da produção de alguns grupos explicitamente racializados, que se utilizam de tal para existirem nesse espaço sem que sejam completamente enclausurados pelo texto moderno-colonial (Da Silva, 2019) e tampouco ter que responderem eterna e exaustivamente às demandas da colonialidade.

Assim, a quebra seria o que não se define, porém não por heroísmo pós-moderno, sim, por fracasso e insuficiência. A quebra não se define porque não cabe em si mesma, porque quando uma vidraça arrebenta, os estilhaços correm para longe, sem nenhuma ordenação plausível. Tendo como exemplo essa imagem, e finalmente me aproximando o mais possível de uma definição: o que aqui chamo quebra não são os estilhaços, mas o movimento abrupto, errático e desordenado do estilhaçamento. (Mombaça, 2021, p. 18)

Assim, se faz necessário não permitirmos que a colonialidade faça morada nas nossas mentes, nos nossos corpos, nos nossos sonhos. A fuga instaura a busca pelos conhecimentos que estão sendo produzidos por pessoas parecidas com a gente e também como aquelas que estão posicionadas em outros lugares da marginalidade, da periferia do saber. Fugir para que possamos nos encontrar, nem que seja em algumas dessas possibilidades epistemológicas que nos são apresentadas no agora, pois ainda é possível que se façam morada temporária ou permanente em algumas delas. Tudo o que for possível para diminuir nosso “desespero ontológico” (Mombaça, 2021) ou mesmo aniquilá-lo já é uma ação de fuga.

Há também, óbvio, a possibilidade de habitar a própria fuga como maneira de sobreviver às energias desse mundo. É fugir por saber que o que é nosso ainda não está dado, não foi construído ou não vai emergir nesse mundo que vivemos.

Fuga aqui é premissa metodológica, epistemológica e existencial.

Se o ditado popular afirma que se a vida nos oferecer limões, devemos fazer uma limonada, a produção de conhecimento a partir da quebra e da fuga, rejeita tais limões e nega toda a possibilidade de refazimento de si a partir das onto-epistemologias modernas-coloniais. Não se faz limonada sobre esta ótica, porque estamos

constantemente tentando minar as terras que produzem tais limões. Não é permitido contaminar-se mais.

Entrei na universidade tentando fazer parte dela. Hoje, entendo que me mantenho nela, fugindo.

POEMA-(IN)CONCLUSÃO

*eu tenho me descoberto em fuga
entender a fuga tem me deixado aliviada
ao passo que me joga no multiverso de possibilidades futurísticas
o futuro é a fuga
o que se constrói nesse movimento constante de não permissividade ao
enclausuramento colonial*

*às prisões ontológicas da branquitudes
e também das negritudes*

*a fuga me faz me afastar do desespero ontológico que sempre me constituiu
na sensação de não permanência a nada
e nem ninguém*

*um desespero ontológico que foi imposto a mim
goela abaixo*

*e que não era meu
mas tornou-se meu
a fuga me tira daqui*

*ela sempre me constituiu
eu sempre me fiz, desfiz e refiz
a fuga é a razão de eu estar viva
primeiramente me foi colocada como condição de sobrevivência
hoje é a condição de minha existência*

fugi

*não em resposta ao mundo branco
mas como resposta para as minhas próprias inquietações e angústias
a minha existência independe do mundo branco
estou fugindo das negociações
das prisões que performam aberturas epistemológicas*

*é na fuga que adoto o soslaio como estratégia de sobrevivência
olho de soslaio para o ímpeto de governança da branquitude*

*eu habito a fuga
e você?*

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Silvio. *Racismo Estrutural*. Pólen Produção Editorial LTDA, 2019.
- CARDOSO, Lourenço. *O branco ante a rebeldia do desejo: um estudo sobre a branquitude no Brasil*. Tese de Doutorado. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Araraquara. 2014
- COLLINS, Patricia Hill. “Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro”. *Revista Sociedade e Estado*, vol 31, n. 1, p. 99-127, 2016.
- CRUZ, Felipe Sotto Maior. “Índigenas antropólogos e o espetáculo da alteridade”. *Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas*, v. 11, n. 2, p. 93-108, 2017.
- _____. “Povos indígenas, racialização e políticas afirmativas no ensino superior”. In: OLIVA, Anderson Ribeiro; MARONA, Marjorie Corrêa e FILICE, Renísia Cristina Garcia (org.). *Tecendo redes antirracistas: Áfricas, Brasis, Portugal*. -- Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.
- DA SILVA, Denise Ferreira. “O evento racial ou aquilo que acontece sem o tempo”. *Histórias afro-atlânticas*, v. 2. 2016.
- _____. *A dívida impagável: lendo cenas de valor contra a flecha do tempo*. São Paulo: Oficina de Imaginação Política, 2019.
- DA SILVA, Denise Ferreira; OTOCH, Janaína Nagata. “Em estado bruto”. *ARS (São Paulo)*, v. 17, n. 36, p. 45-56, 2019.
- DE OLIVEIRA DIAS, Luciana. “Reflexos no Abebé de Oxum: por uma narrativa mítica insubmissa e uma pedagogia transgressora”. *Articulando E Construindo Saberes*, v. 5, p. 2020.
- EVARISTO, Conceição. *Ponciá Vicêncio*. Belo Horizonte: Mazza edições, 2003.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Porto: Paisagem, 1975.

FIGUEIREDO, Angela; GROSGOQUEL, Ramón. “Por que não Guerreiro Ramos? Novos desafios a serem enfrentados pelas universidades públicas brasileiras”. *Ciência e Cultura*, v. 59, n. 2, p. 36-41, 2007.

FIGUEIREDO, Angela. “Epistemologia insubmissa feminista negra decolonial”. *Revista Tempo e Argumento*, v. 12, n. 29, p. e0102, 2020.

GILROY, Paul. *The black Atlantic: Modernity and double consciousness*. Verso, 1993.

GOMES, Nilma Lino. “Educação, relações étnico-raciais e a Lei nº 10.639/03: breves reflexões”. *Modos de fazer*, p. 19, 2010.

GONÇALVES, Petronilha Beatriz et al. LEI Nº 10.639/2003–10 ANOS”. *Interfaces de Saberes*, v. 13, n. 1, p. 1-13, 2013.

GONZALEZ, Lélia. *Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa*. Editora Filhos da África, 2018.

HARAWAY, Donna. “Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial”. *Cadernos pagu*, n. 5, p. 7-41, 1995.

hooks, bell. *Feminist theory: From margin to center*. Pluto Press, 2000.

_____. *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

MALUF, Sônia Weidner. “A antropologia reversa e “nós”: alteridade e diferença”. *Ilha Revista de Antropologia*, v. 12, n. 1, 2, p. 41-58, 2010.

MOMBAÇA, Jota. *Não vão nos matar agora*. Editora Cobogó, 2021.

NASCIMENTO, Abdias. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. Editora Perspectiva SA, 2016.

NASCIMENTO, Beatriz. “O conceito de quilombo e a resistência cultural negra (1985)”. In: RATTIS, Alex. *Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Instituto Kuanza, 2006.

nascimento, uã flor. Webinar “As cotas raciais e o cenário de 2022: o que avaliar”. *Canal Pensar Africanamente*. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=8gPoT7ITc9o&t=4406s>> acesso em 01/03/2022.

NJERI, Aza. “Educação afrocêntrica como via de luta antirracista e sobrevivência na maafa”. *Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação*, n. 31, p. 4-17, 2019.

nyack, zwanga. “Radiografias institucionais do campo (?) das relações étnico-raciais na antropologia feita no Brasil”. *Revista de Ciências Sociais: RCS*, v. 52, n. 2, p. 69-114, 2021.

_____. “Esboços de racialização: O cânone na antropologia (social) feita no Brasil e construção de sua historiografia intelectual”. *Novos Debates*, v. 7, n. 2, 2021

_____. *A Antropologia no Labirinto de Espelhos: notas acerca da produção de conhecimento antropológico sobre relações étnico-raciais feita no Brasil em 5 PPGAS (1968-2000)*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional. Universidade Federal do Rio de Janeiro. 2021.

PEIRANO, Mariza. “Antropologia no Brasil (alteridade contextualizada)”. *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*, v. 1, p. 225-266, 1999.

RODRIGUES, Gabriela Machado Bacelar. *(Contra)mestiçagem negra: pele clara, anti-colorismo e comissões de heteroidentificação racial*. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Salvador, 2021.

SANTOS, Mariza Fernandes dos; RATTI, Alessandro José Prudêncio. “Trajetórias negras discentes no espaço acadêmico: o quadro da Universidade Federal de Goiás diante das ações afirmativas”. 2015. *Educere et Educare*, Paraná, v. 10, n. 20, p. 641-652, 2015.

SANTOS, Neusa de S. *Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.