



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Faculdade de Serviço Social

Evelyn Melo da Silva

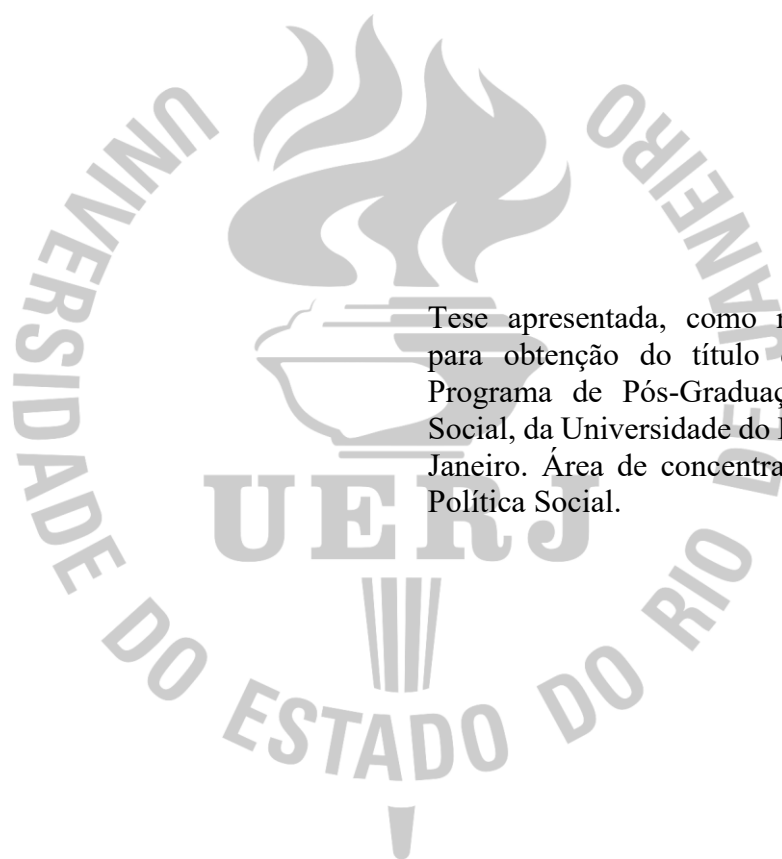
**Pedagogias negras: um estudo sobre as reexistências negras nas lutas sociais
do Brasil**

Rio de Janeiro

2024

Evelyn Melo da Silva

Pedagogias negras: um estudo sobre as reexistências negras nas lutas sociais do Brasil



Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutora, ao Programa de Pós-Graduação em Serviço Social, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Trabalho e Política Social.

Orientador: Prof. Dr. Marco José de Oliveira Duarte

Rio de Janeiro

2024

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CCS/A

S586 Silva, Evelyn Melo da.
Pedagogias negras: um estudo sobre as reexistências negras nas lutas sociais do Brasil / Evelyn Melo da Silva. – 2024.
124 f.

Orientador: Marco José de Oliveira Duarte.
Tese (Doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Faculdade de Serviço Social.

1. Negros - Identidade racial - Teses. 2. Problemas sociais - Brasil - Teses. 3. Imperialismo - Teses. 4. Serviço social - Brasil - Teses. I. Duarte, Marco José de Oliveira. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Faculdade de Serviço Social. III. Título.

CDU 316.35(=414)

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Evelyn Melo da Silva

Pedagogias negras: um estudo sobre as reexistências negras nas lutas sociais do Brasil

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutora, ao Programa de Pós-Graduação em Serviço Social, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Trabalho e Política Social.

Aprovada em 09 de outubro de 2024.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Marco José de Oliveira Duarte (Orientador)
Faculdade de Serviço Social – UERJ

Profa. Dra. Ana Paula Procópio da Silva
Faculdade de Serviço Social – UERJ

Profa. Dra. Carla Cristina Lima de Almeida
Faculdade de Serviço Social – UERJ

Profa. Dra. Magali da Silva Almeida
Universidade Federal da Bahia

Profa. Dra. Márcia Campos Eurico
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

Rio de Janeiro

2024

DEDICATÓRIA

Dedico essa tese à Evelyn que me tornei no processo, aos movimentos. À dona Regina, minha avó, Andreia, minha mãe sorridente, à Adriana, a parceria em vida mais espiritual que tenho, à mãe Lourdes por me permitir o espelho. Dedico, além disso, às minhas ancestrais que já não estão aqui, mas que ao meu lado estão incansavelmente no caos das encruzilhadas dessa vida terrena que venho a me jogar.

Salve!

AGRADECIMENTOS

Sou dos afetos! O amor e o ódio são emoções comuns a mim. Sou dos afetos e por isso abro os meus agradecimentos dizendo que morri e nasci muitas vezes nesses anos, não pela pesquisa, ou não só pela pesquisa, mas por como eu sinto muito. E sinto tanto que o executar por vezes fica em outros planos. Agradeço por eu não ter desistido por todas as vezes que acreditei fielmente que essa era a única possibilidade. Reinventei, reelaborei, “meu destino eu que moldei”. Algumas ilusões são/foram necessárias.

Agradeço ao PPGSS/UERJ por me possibilitar aprender tanto, mesmo em tempos aterrorizantes, como foi a experiência da pandemia da Covid-19. Por me possibilitar ter trocas com profissionais da educação que contribuíram para aquilo que quero levar para toda a minha carreira profissional/acadêmica. Agradeço em especial à Silene, que estava na coordenação da pós-graduação quando eu entrei e foi acolhedora. Logo após, o Maurilio, que sempre esteve disponível com afeto em olhar as questões mais sensíveis que passamos nesses processos.

À turma de doutorado de 2020 do PPGSS-UERJ, meu muitíssimo obrigada. Pelas chamadas de vídeo, pelo compartilhar da aflição sobre a vida e a morte, pelo processo de passagem que vivemos de forma coletiva do nosso companheiro Well, que nos deixou precocemente ainda em tempos de crescente mortes pela Covid-19. Marcela, Carol, Ana Carla, Ana Lídia, Renatinha, Tati, Marinete e Luana: eu amo vocês. Obrigada pela parceria. Em especial, à Milena: gratidão por acreditar em mim como pessoa, como ser humana honesta, mesmo conhecendo a parte mais desprezível do meu ser. Amizade boa é para isso.

Ao meu orientador, eu preciso agradecer a existência desse ser pela solidariedade, perspicácia, sensibilidade, acolhimento, pelas escutas e muitas horas de orientação. É profissionalismo mesclado com ternura e transparência. Agradeço a confiança e por sempre mostrar que estava ali, bem perto, pronto e ativo para me escutar ou me orientar no que fosse demandado. Te admiro, Marco José de Oliveira Duarte.

Na medida, agradeço à minha banca avaliadora de defesa dessa tese. Que mulheres! Incríveis e inesquecíveis! Intelectuais de ponta nos debates que fazem no âmbito do Serviço Social e da sociedade. Profissionais críticas, posicionadas e instigadoras. À prof.^a Dra. Magali Almeida, obrigada pela troca, pelas indicações e, sobretudo, pela solidariedade na escuta para essa pesquisa. Sua bênção, e meu abraço! À prof.^a Dra. Ana Paula Procópio, obrigada pelas indagações, reflexões profundas e pela leitura generosa com esse trabalho. À prof.^a Dra. Carla Cristina Almeida, meu muito obrigada pelas palavras acolhedoras sobre a pesquisa, e

instigadora pelos possíveis caminhos de discussões que ela suscita. Obrigada pela leitura atenta dessa escrita e pela solidariedade nas palavras! À prof.^a. Dra. Márcia Campos Eurico, pelo mergulho nessa escrita no seu último ato, colaborando com questões teóricas que estão colocadas nos meus passos para a pesquisa acadêmica. Agradeço ao coletivo, a essas mulheres, negras, doutoras, da teoria crítica, por tornar esse dia inesquecível e aguçar em mim uma escrita mais comprometida socialmente com as dimensões de gênero e raça de forma interseccional.

Ao Ilê Olóore Omolu, que sentiu minha ausência por muitas vezes em decorrência das demandas acadêmicas, mas que, com a força do coletivo (e dos afetos humanos), me manteve amada e cuidada em momentos emocionais tão vulneráveis. Ao Pai Hélio Penna de Omolu, uma das pessoas mais sábias que conheço, Ebomi Lourdes de Oxumarê, Yakekerê Camila d'Oxum, as Equedes Luena Penna (pensa num coração bom!) e Tati Maciel (cotista), aos Ogãs, em especial ao meu irmão Sandro, e aos meus irmãos abyans: meus abraços, meus amores! Em especial à Dani, Suellen, Oliva, Carô, Tâmi e Arthur. Eu sou assim, contraditória! E amo!

Andreia, Pedro, Maria Eduarda e Lilica, meu núcleo familiar normativo, vocês são tão importantes, a família mais respeitosa e amorosa que pudemos construir, eu os amo. E à minha avó Regina, meu ser amoroso e amável!

Ao Yan, meu afilhado, que quase não me viu nesses últimos anos, mas que, graças aos ancestrais, ao meu pai Ogum e minha mãe Oya, me permitiram o amor dele, incondicionalmente da minha presença. Ele é meu menino rei, grande, sorridente, maroto, cheio de gingado nas pernas longas. Amo você, meu filho.

Adriana, minha mãe, minha amiga, minha parceira, eu te agradeço por ficar em todas as minhas maluquices e me acalmar com palavras tão simples e sábias. Meu amor por você é alimento.

Thaís, Janine, Rachel, vocês compõem a minha base. Sem vocês, eu nem estaria aqui. Foram os degraus mais que necessários, não de se aproveitar, mas de saber o que é amar e ser amada por amigas.

À Clara pela amizade mais presente nesse processo caótico que é a vida da Evelyn. “Imersa no caos”! Quantas vezes escutei e me senti assim, e você estava lá, juntinha, nadando no caos ao meu lado, tomando água de coco, com óculos escuros, dando close no plano de fundo “caos”. Eu amo! Amiga, você é um presente bonito, expressão de um amor bonito da ancestralidade por mim!

Às paixões que amei nesses anos, realmente eu agradeço. Sem tesão e desejo a vida fica sem graça, não é mesmo?! Amei, delirei, construí, desconstruí, dilacerei, acalmei, e até gargalhei quando quis amar. Neguei o profundo. Mas as paixões? Ah, essas eu amei.

Tenho uma profunda gratidão a Geiza Maria, minha psicanalista, uma profissional que me acompanha desde o final de 2019. Sem a clínica, as trocas, as transferências e devoluções, essa pesquisa talvez não fosse possível. Acessei tantas dores para escrevê-la, já vivendo outras dores, que a pesquisa por muitas vezes estava lá entre nós, entre lágrimas, entre medos. Sou grata pelas possibilidades de reelaborações sob a supervisão clínica comprometida da Geiza.

Agradeço ainda a Gisele Lima, pela leitura atenta ao meu trabalho, pelo cuidado, respeito, e devoluções em tempos que parece que não há tempo de esperar por nada. Obrigada pela gentileza e profissionalismo.

Agradeço a cada centelha de força vital que cruzou meu caminho nessa minha vida intensa e gostosa! Que as pedagogias negras do resistir, reexistir e bem viver nos alcancem tão breve, tão logo, toda hora. Não por profecia, mas por organização e luta coletiva.

Por fim, agradeço à Universidade Federal Fluminense de Rio das Ostras, que formou a assistente social que tenho orgulho em ser, e à professora que tenho tido orgulho em me construir constantemente.

Todos os caminhos abertos! Laroîê!

Para chegar aqui, atravessei um mar de fogo.

Pisei no fogo e o fogo não me queimou.

Pisei na pedra, a pedra balançou.

(Cantiga de Exu)

RESUMO

SILVA, Evelyn Melo da. **Pedagogias negras**: um estudo sobre as reexistências negras nas lutas sociais do Brasil. 2024. 124 f. Tese (Doutorado em Serviço Social) – Faculdade de Serviço Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2024.

Esta tese tem como eixo central as pedagogias negras no Brasil, compreendidas como práticas de reexistência que emergem das lutas históricas do povo negro brasileiro diante da colonialidade e do racismo estrutural. O primeiro capítulo se dedica à base metodológica e teórica da pesquisa. Ele se ancora no materialismo histórico-dialético e na escrivência, reconhecendo a experiência situada, o corpo negro e a memória como fontes legítimas de conhecimento. No segundo capítulo, são analisados os impactos da colonização na constituição dos sujeitos negros no Brasil, os fundamentos da barbárie colonial e as estratégias de desumanização. Também se examina o papel do movimento negro como força coletiva de resistência e criação de possibilidades emancipatórias diante do trauma histórico. O terceiro capítulo aprofunda a discussão sobre as pedagogias negras e, nesse processo, o papel das mulheres negras emerge como referência para a análise das experiências e práticas culturais. O jongo, especialmente na comunidade da Serrinha, é analisado como expressão de uma pedagogia negra comunitária que articula ancestralidade, resistência e formação identitária. Ao conjugar memória, cultura, corpo e política, esta pesquisa defende que as pedagogias negras produzem reexistências — formas de vida que enfrentam e superam a colonialidade, forjando modos de viver e educar baseados na luta, na coletividade e na recriação permanente do ser negro no Brasil.

Palavras-chave: colonialismo; lutas sociais; movimento negro; reexistência negra; pedagogias negras.

ABSTRACT

SILVA, Evelyn Melo da. **Black pedagogies**: a study on black re-existences in social struggles in Brazil. 2024. 124 f. Tese (Doutorado em Serviço Social) – Faculdade de Serviço Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2024.

This thesis's central focus is on Black pedagogies in Brazil, understood as practices of re-existence that emerge from the historical struggles of the Black Brazilian people in the face of coloniality and structural racism. The first chapter is dedicated to the research's theoretical and methodological foundation, anchored in historical-dialectical materialism and *escrivência*, recognizing situated experience, the Black body, and memory as legitimate sources of knowledge. In the second chapter, the impacts of colonization on the constitution of Black subjects in Brazil are analyzed, along with the foundations of colonial barbarism and strategies of dehumanization; it also examines the role of the Black movement as a collective force of resistance and a creator of emancipatory possibilities in the face of historical trauma. The third chapter deepens the discussion on Black pedagogies, and in this process, the role of Black women emerges as a central reference for the analysis of cultural experiences and practices. The *jongo*, especially in the Serrinha community, is analyzed as an expression of a communal Black pedagogy that combines ancestry, resistance, and identity formation. By bringing together memory, culture, body, and politics, this research argues that Black pedagogies produce re-existences—forms of life that confront and overcome coloniality, forging ways of living and educating based on struggle, collectivity, and the permanent re-creation of the Black being in Brazil.

Keywords: colonialism; social struggles; black movement; black resistance; black re-existence; black pedagogies.

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

CAPES	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
CEFET	Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca
CURO	Campus UFF de Rio das Ostras
EPN	Educação Popular Negra
FNB	FNB – Frente Negra Brasileira
MNU	Movimento Negro Unificado
NEAB	Núcleo de Estudos e Pesquisas Afro-Brasileiro
PPGSS	Programa de Pós-Graduação em Serviço Social
PPRER	Programa de Pós-Graduação em Relações Étnico-Raciais
PSOL	Partido Socialismo e Liberdade
PURO	Polo Universitário de Rio das Ostras
TCC	Trabalho de Conclusão de Curso
TEN	Teatro Experimental do Negro
UERJ	Universidade do Estado do Rio de Janeiro
UFF	Universidade Federal Fluminense
UFRJ	Universidade Federal do Rio de Janeiro

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO.....	12
1	DESCAMINHOS METODOLÓGICOS: ENCONTROS E DESENCONTROS DA VIDA COM A PESQUISA	16
1.1	Prática Revolucionária: a teoria crítica	21
1.2	Escrevivência: denúncias e reexistências	33
1.3	Estrutura da tese: ponto de encontro	38
2	COLONIZAÇÃO E DESCOLONIZAÇÃO: UMA REFLEXÃO SOBRE A CONSTRUÇÃO DO BRASIL	40
2.1	Colonização e os fundamentos da barbárie	41
2.2	A constituição do negro na diáspora africana brasileira sob o trauma do colonialismo	48
2.3	Descolonização e o “reencantamento do mundo”: novas formas de existir	57
2.4	Movimento Negro, Resistências e as Lutas Sociais do Brasil	62
2.4.1	<u>O movimento negro na luta por um viver emancipatório</u>	67
3	PEDAGOGIAS NEGRAS: CONFLUÊNCIAS DE VIDA NAS REEXISTÊNCIAS NEGRAS DIASPÓRICAS	75
3.1	Mulheres negras: as teias que estruturam nossas existências	76
3.2	Transgressão e prática transformadora: resistência e reexistência negra	83
3.3	Pedagogias negras e as confluências culturais nas reexistências negras da diáspora africana: reflexões sobre a prática jongueira na Serrinha	92
	CONSIDERAÇÕES FINAIS: TEIAS DE REEXISTÊNCIA E UM CHAMADO À CONTINUIDADE	113
	REFERÊNCIAS	118

INTRODUÇÃO

Escrever é uma maneira de sangrar.

Conceição Evaristo

Essa tese de doutorado investigou as pedagogias negras articulada à compreensão das reexistências negras no contexto das lutas sociais brasileiras. Enraizada em uma perspectiva que profere as dimensões biográfica, social e acadêmica, a pesquisa parte do entendimento de que as pedagogias negras são, intrinsecamente, práticas forjadas na organização política e na contestação aos legados do colonialismo e do racismo estrutural. O objetivo central é analisar como tais pedagogias emergem das resistências e lutas negras, consolidando novas, conflituosas, irreverentes e potentes formas de viver e de ser no contexto de diáspora.

Esse é um trabalho tecido na vida, com formato de tese, composto por múltiplas sínteses e reflexões dialogadas com uma gama de bons autores para tratarmos sobre o que é viver no território brasileiro – uma diáspora africana. Viemos para cá de forma forçada. Não houve um único dia que não tenha sido atravessado pela luta. Ser preta no Brasil é a coisa mais difícil que faço todos os dias. Vivemos em uma sociabilidade estruturada pelo racismo, pelo sexismo e que engendra a máquina genocida de pessoas negras. Por isso, a partir da minha experiência como pessoa negra¹ nesse país, proponho refletir sobre como vivemos aqui e, a partir dessa vivência, extrair estratégias que educam, que dão vida e caminho, e que chamo de pedagogias negras.

Descobri, lendo Conceição Evaristo, que eu preciso sangrar. Escrevo pelo caminho – gosto de caminho – mas também escrevo movida pelo desejo de tecer outros percursos. Caminhos nos quais o coletivo, a solidariedade, o amor, o bem viver, o pulsar, o sentir, os desejos, a redistribuição de riqueza, prevaleçam em relação ao mercado e às máquinas.

Ainda que a luta seja visível em todos os dias, somos um povo de festa, de comemorações, de rituais em roda, círculos, de dança, de espírito, de encantamentos, da gargalhada profunda e alta, dos sacolejos dos ombros e do quadril – de onde, muitas vezes,

¹ Me considero uma pessoa negra, por ser preta. Trabalho com a referência de classificação do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), onde a população negra é composta por pessoas que se autodeclararam pretas ou pardas.

brotam a força, a ginga, o rebolado e o equilíbrio. Sangra-se na luta e no alimento! *Ejé Sorosoro*²!

Em 1997, no trânsito da cidade do Rio de Janeiro, ficou registrada em meu corpo a primeira memória sobre desigualdade e revolta — simultâneas. Paradas no engarrafamento, minha mãe e eu (nossa diferença de idade é de 17 anos) estávamos em seu Fiat Uno cinza: uma criança e uma jovem negra, a caminho do curso de teatro em Copacabana. No banco traseiro, dentro de minha bolsa transparente de flores vermelhas, havia alguns pertences, entre eles, dois pacotes de biscoito recheado. Era um daqueles sábados em que eu chegava ao curso às nove horas da manhã e só saía às dezessete. Calor. Muito calor. Os vidros do Uno estavam abertos, e eu estava sentada ao lado de minha mãe quando se aproximou uma criança com aproximadamente a minha idade — uns cinco ou seis anos. Era negra, "russa" (como dizia minha avó, o que queria dizer que a pele não estava hidratada), de cabelos loiros, meio mel e bem crespos.

Quando a criança se aproximou, minha mãe rapidamente me pediu para fechar o vidro da janela, enquanto fechava o dela também. A menina, no entanto, não se contentou com a recusa inicial e bateu no vidro. Sem entender ao certo o que a criança queria, minha mãe acenou com a cabeça, negando, e pediu que eu verificasse se a porta estava travada. Logo depois, a menina apontou para a minha bolsa no banco traseiro, pedindo os biscoitos. Foi então que minha mãe verbalizou em alto e bom som, com gestos enfáticos, que, se eu desse os biscoitos para ela, eu ficaria com fome. A menina fez cara de choro e me olhou profundamente. Tudo o que eu queria naquele momento era dar os biscoitos para ela, pois sabia que em casa havia muitos outros e eu não passaria fome.

Seguimos quietas. Eu inquieta e com as mãos suando, como ainda ocorre quando preciso me expressar e não consigo. Minha mãe, aparentemente com medo e apreensiva. Eu com medo, apreensiva e acreditando que minha mãe era uma pessoa ruim. Naquela época, ainda não havia desenvolvido capacidades para interpretar criticamente o mundo como tenho hoje. Porém, em outro momento daquele mesmo dia, questioneei: “Por que você não deu os biscoitos? Lá em casa tem um monte e ela não tem nada”. Minha mãe, tentando disfarçar e na intenção de me proteger, disse: “Você que ia ficar sem biscoito, sua boba. Mamãe não tem dinheiro e é perigoso ficar com os vidros abertos aqui. As crianças roubam”. Sempre fui boa de ideia, compreendi de imediato que ela estava nos protegendo. Mas nunca aceitei aquela cena como natural. Desde

² Cantiga entoada em ritual de corte onde escorre sangue animal. O sangue nas religiões de matriz africana significa axé, força vital, é o fluir da vida. É um sacrifício que alimenta, espiritualmente e fisicamente, pois depois comemos o frango.

então, me movo na intenção de superar essa realidade em que meus semelhantes³ se reproduzem ainda vivendo a lógica da “desumanização”.

Poderia narrar uma sequência de fatos, mas esse é o pioneiro na cadeia de minhas memórias mais remotas sobre dor, indignação e revolta em relação às desigualdades de raça e classe. A percepção de desigualdade de gênero demorou um pouco mais de tempo para se formar. Minha infância foi vivida em uma casa cheia de mulheres com falas contestadoras às posturas dos homens. Fui formada em um lar que me educou para ser responsável por mim e dona do meu caminho. Foi no espaço acadêmico que comecei a ter as primeiras percepções racionais sobre o machismo – especialmente em situações nas quais me vi impossibilitada de falar. A partir desse momento, passei a compreender vários outros movimentos opressores que havia vivenciado no decorrer da vida, devido às condições de gênero, raça e classe.

Minha trajetória e memórias desembocam nessa pesquisa como fruto de um caminho crítico e sensível, construído nos diversos espaços de trocas que pude conviver. Chamo de crítico, pois mesmo antes de desenvolver plenamente a capacidade cognitiva para determinadas compreensões sobre o movimento do real, sempre estive cercada de perguntas, indagações e expressões de inconformação. E digo sensível, pois sempre me foi impelido ultrapassar a aparência dos fatos para compreender, o mais próximo possível dos fatos, as ações humanas e a essência do objeto⁴.

A cena vivenciada no Uno cinza de minha mãe em 1997 me permite hoje identificar as contradições que senti e, naquela época, não soube expressar e transmitir pelos códigos em palavras.

Fui uma criança que assistia ao repórter todos os dias devido ao vício da minha avó. Com raiva, me indagava: por que pessoas pretas apareciam enjauladas nas cadeias? Por que existia cadeia? Por que algumas pessoas dormem na rua e não têm o que comer? Por que eu não podia atravessar a rua sem dar as mãos à minha mãe, enquanto outra criança como eu, podia *morar* na rua? E a maior questão para mim, por que todos aqueles adultos nada faziam? Eu

³ Chamo de semelhantes aqui pessoas fenotipicamente negras e que se reproduzem pela venda de sua força de trabalho.

⁴ No mundo moderno, não é tarefa fácil compreender as contradições, transformações, suas forças efêmeras e as relações de produção e reprodução existentes nas relações sociais, considerando o movimento de uma totalidade social complexa e de múltiplas determinações. Por isso, o sistema de estudos de Marx, utilizado para compreender a história e a sociedade, se considera indispensável para a desnaturalização da realidade. Por meio dele, é possível entender a diferença das coisas em sua manifestação e aparência, e como tal fenômeno se constitui socialmente, ou seja, sua essência e seus fundamentos. Nesse caso, minha posição social não me permitiu aceitar a aparência, e sim buscar entender como o racismo, o sexismo e o Brasil foram constituídos.

queria poder fazer. Coloquei-me à disposição para tentar encontrar os caminhos necessários e fiz escolhas que valoraram meu percurso crítico.

Colocava-me à disposição de relações em que pudesse aprender algo diferente, ou mesmo que pudesse questionar. Minhas amigas eram uma ponte para construir amizade com suas mães. Eu acreditava que pessoas com mais tempo de vida tivessem mais histórias para contar. Consequentemente, pensava no poder de ensinamento que poderia haver por trás dessas narrativas. Entrei para o teatro e encontrei nos bares e na música algum espaço para a revolta e para o grito.

Cultivei amizades com pessoas de religiões de matriz africana, indo de encontro com a criação fundamentalista e cristã que obtive na Igreja Universal, depois na Batista e, por último, na Assembleia. Espalhava-me entre as mais velhas que, de alguma forma, carregavam uma marca ou linguagem subversiva. Por diversas vezes, fiz do meu cotidiano um campo de observação sobre como as pessoas fazem uso da solidariedade perante injustiças e desigualdades sociais. Sobretudo, analisava se seus discursos condiziam com suas práticas, visto que a ideia, por mais subversiva e coletivista que seja, precisa ser colocada em prática na vida cotidiana, e esse processo precisa ser instrumentalizado para que se atinja a intencionalidade valorativa proposta, que diz respeito à construção de uma sociedade mais justa.

Implico aqui algumas memórias que refletem os processos que constituem minha trajetória, passos importantes desses pés que me trouxeram à produção acadêmica. As memórias estarão vivas nessa pesquisa: as minhas, as dos meus e dos nossos. Pois o que me motiva a entender o mundo e imprimir de forma documentada uma história tem a ver com o que vivi e com a *falta*⁵.

Memórias constituem quem sou e quem venho sendo. Elas dizem respeito à forma que guardei o que vivi e aos modos como aciono as reminiscências. Ao anunciar essas lembranças, parto de uma determinada perspectiva e interpretação de mundo. Aqui, falarei sobre os espaços por onde caminhei, com a intenção de apresentar a perspectiva desta pesquisa – que trata de caminhos: os meus e os que cruzaram os meus, imprimindo conhecimentos substanciais para a reprodução da minha vida e para todas as realizações no âmbito acadêmico-profissional.

⁵ Me refiro a todas as imensuráveis faltas que compõem a dignidade humana e que o holocausto e a diáspora não nos permitiram acessar, devido à hierarquização das raças.

1 DESCAMINHOS METODOLÓGICOS: ENCONTROS E DESENCONTROS DA VIDA COM A PESQUISA

Comecei a trabalhar aos quatorze anos de idade, recebendo meio salário-mínimo. Aos dezessete, tive a carteira de trabalho assinada, o que consolidou meu acesso ao tripé da seguridade social, por meio da contribuição para a previdência. Realizei o ensino médio na educação pública municipal de Macaé. No terceiro ano, conciliei os estudos com o pré-vestibular social e o trabalho no projeto “Nova Vida”, da prefeitura. Dormia mal, comia mal, mas sempre me divertia. O samba e a cerveja, em paralelo aos delírios e crença na igreja, foram presenças constantes nos meus dias de pré-vestibular.

O Serviço Social não foi intencional. Costumo vê-lo como uma causalidade acertada e combinada com as aspirações individuais e coletivas que carrego. Logo, a minha profissão acabou por se integrar ideologicamente aos compromissos que eu já me orientava a estabelecer com a classe que me cercava e me formava socialmente. No primeiro dia na graduação, me aproximei do movimento estudantil. Cursei o bacharelado em Serviço Social na Universidade Federal Fluminense (UFF), de Rio das Ostras, ingressando aos 18 anos — contrariando as histórias das minhas ancestrais.

Existia uma falta de identificação com o grupo acadêmico, tanto em termos objetivos quanto subjetivos: formas de se vestir, falar, hábitos, cabelos, cor da pele, constituições familiares, prioridades e espaços de sociabilidade. Apesar disso, encontrava muitas identificações nas pautas de lutas. Isso se devia ao fato de estar – na graduação e no movimento estudantil – aprendendo a ler, de forma crítica e em movimento, a realidade social em que estava inserida. As inúmeras reuniões do movimento estudantil e da célula da corrente que construía sempre se iniciavam com a fala “análise de conjuntura”. O fato é que demorei uns três anos para entender o que eles chamavam de conjuntura, mas a nossa revolta era a mesma. Percebia que minha raiva era maior, mas eles tinham estratégias. Logo, a minha estratégia passou a ser: permanecer, aprender e aplicar. Nesse contexto, me filiei ao Partido Socialismo e Liberdade (PSOL), no qual permaneço até hoje por entendê-lo como alternativa e espaço de disputa efetiva, ainda que com limites.

Terminei a graduação defendendo o trabalho intitulado “Império Serrano e Serrinha: um debate sobre identidade cultural e resistência às expressões da ‘questão social’”. Nele, abordei a construção da identidade dos moradores do Morro da Serrinha a partir da relação com a história do samba e do jongo, tendo como marco a gênese do Império Serrano e as famílias tradicionais da região. Analisei também as formas de resistência expressas nas lutas coletivas

travadas pela comunidade, pela agremiação e pelos grupos compostos nesses espaços. Fui orientada pelo professor e Dr. Edson Teixeira, com carreira acadêmica na história e amante do Marighella, que me estimulou a seguir a carreira acadêmica na Antropologia Social, reconhecendo na minha escrita e nas minhas necessidades de campo e experiência uma inclinação às aspirações etnográficas.

A escolha pelo mestrado interdisciplinar no Programa de Pós-Graduação em Relações Étnico-Raciais (PPRER) foi motivada por esse estímulo, mas não posso negar que também foi resultado de duas negativas nas entrevistas dos programas de pós-graduação em Serviço Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) — sempre com algum indicativo sobre a irrelevância da temática para os programas. A ansiedade que me move e a possibilidade de aprovação concreta na segunda etapa (entrevista) no PPRER me motivaram a não esperar mais um ano para entrar nos programas de pós-graduação em Serviço Social, fazendo com que eu optasse por arriscar no campo interdisciplinar. O grande desafio foi enfrentar o referencial bibliográfico indicado e compreender o que estava lendo, considerando que era uma referência nunca vista antes. Na formação em Serviço Social, tirando a semana afro, não havia conteúdos específicos sobre raça, racismo, escravização e negritude — muito menos sobre decolonialidade, colonialismo, diáspora e branquitude. Foi um tiro no escuro, um entre tantos que precisei dar na vida.

A estratégia encontrada foi recorrer à memória sobre as vivências anteriores, à leitura sobre a formação social brasileira de acordo com a perspectiva de Florestan Fernandes (1989) e Marilda Yamamoto, ao acúmulo obtido sobre a pesquisa de campo para o trabalho de conclusão de curso, às orientações informais em botequins com vários intelectuais negros e críticos das ciências sociais — tudo isso combinado à bibliografia do edital. Ao final, tendo a minha boa capacidade de memorização de leituras como aliada, ingressei no mestrado e, após um ano, me tornei bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Orientada pelo professor Dr. em Educação Carlos Henrique S. Martins, autor do livro “Memória de jovens: diálogos intergeracionais na cultura do charme”, defendi, em 2019, a dissertação de mestrado intitulada “Educação Popular Negra: um estudo a partir da relação da juventude negra com o jongo no Morro da Serrinha”. Realizamos muitos trabalhos de campo juntos. Essa pesquisa partiu da hipótese de que o Jongo no Morro da Serrinha se configurava como Educação Popular Negra (EPN). No entanto, justificar essa hipótese esbarrou na ausência de formulações teóricas sobre o conceito de Educação Popular Negra. Por isso, o terceiro capítulo da dissertação se propôs a estruturar a ideia do que constitui essa expressão, conforme elaborada na pesquisa

de Silva (2019). Posteriormente, encontrei um artigo com a mesma terminologia (SILVA, 2020).

No mestrado, lidei com uma nova forma de ser negra no meio acadêmico e identifiquei alternativas, compreendendo que não sou a mesma coisa que todos os negros. Antes do mestrado, ou seja, antes de realizar a imersão no mundo intelectual negro — diverso e, em muitos casos, crítico ao pensamento de Marx — eu me identificava como mulher negra e marxista. Após essa imersão, ser marxista, inicialmente, passou a ocupar, para mim, um lugar de desconforto — quase como o de um capitão do mato. Por outro lado, para os companheiros que seguiram academicamente no mestrado em Serviço Social e em suas agendas, o fato de eu estar no programa interdisciplinar em que me encontrava me tornava, aos olhos deles, uma pós-moderna — alguém que tende a considerar determinadas narrativas em detrimento da realidade objetiva, que considera a oralidade, e que fragmenta a luta de classe com pautas identitárias.

Vários equívocos convenientes e sustentados por uma elite intelectual branca persistiram em seus discursos até os tempos atuais. Alguns movimentos se posicionaram e expuseram suas críticas, amadurecendo análises mais coletivas, diversas e justas sobre a questão do negro nas ciências sociais, tanto como objeto de estudo quanto como sujeito pesquisador do processo social em que está inserido.

Por uma questão de interesse pessoal — considerando uma possível carreira acadêmica docente no Serviço Social — não desisto de me doutorar na área. Escolho a UERJ pela sua tradição no debate sobre Trabalho e Política Social na América Latina e no Brasil, tendo alto conceito e professores que são referências teóricas nos debates sobre Serviço Social, Cultura e Política Social no Brasil.

O projeto aprovado na seleção foi intitulado “O movimento negro brasileiro e a construção de uma educação contra hegemônica” e tinha, como bloco central para o debate, identificar nas múltiplas formações de resistências e lutas sociais do Movimento Negro Brasileiro, a construção de uma educação contra hegemônica, fundamentada nas pedagogias e nos valores civilizatórios das organizações sociais e históricas dos negros. Inspiro-me em pensar as ações dos negros dessa forma, considerando suas lutas e resistências cotidianas, bem como suas estratégias, que acabam por compor formas de agir pela necessidade de viver e manter vivo seus compósitos espirituais. Ou seja, para além do corpo material, valorizo a dimensão subjetiva, suas memórias e formas de ser.

É no mestrado, na disciplina de Racismo e Ideologia, ministrada pelo Professor Dr. Mário Souza, que, ao pensarmos hegemonia, ideologia e intelectuais orgânicos a partir de Antônio Gramsci e Giovanni Semeraro, formulo uma cadeia interpretativa sobre luta popular

negra. Essa luta, ao estabelecer estratégias constantes e reatualizadas diante das demandas e necessidades históricas, vem tecendo novas formas de ser, de existir — em outras palavras, novas formas de ser negro. Isso supondo a barbárie que o fundou, a diáspora, e a memória que possibilita o recesso, o resgate e a autonomia na reconstrução, ainda que sob os aparatos do capital e sob o peso do racismo estrutural.

Proponho apresentar aqui o desenho da tese, seguido da sua estrutura argumentativa e física, compondo a justificativa e fundamentação teórica do trabalho, concluindo com os procedimentos metodológicos adotados.

Teorizar a partir da filosofia marxiana e de suas interpretações marxistas implica partir do real — da aparência dada no cotidiano — e de suas complexificações, estimuladas por questionamentos sobre o objeto aparente para apreender mais dele até que, mediante múltiplas indagações, cheguemos à essência possível, determinada pela combinação do conjunto das condições objetivas e subjetivas reproduzidas historicamente. Em outras palavras — e movida pelas interpretações lukacsianas — quero dizer que o acúmulo dado a esse indivíduo social para ler a realidade não está subjugado unicamente a sua vontade individual, mas está condicionado pela forma como a sociedade está organizada, material e espiritualmente. Esse conhecimento é resultado das interações sociais e alcança a dimensão coletiva do gênero humano.

A reminiscência, a realidade e a história compõem o tripé de sustentação do que é proposto para as problematizações da tese, identificadas como indispensáveis, no esforço de compreendermos o tecido que me deu — a partir de um resgate experiencial e dos estudos sobre relações raciais no Brasil — a hipótese de que o movimento social brasileiro é estratificado pelas lutas negras. Culturalmente, a experiência da escravização, do tráfico e do trauma compõem especificidades que constituem as pedagogias negras — especificidades produzidas pela barbárie que foi o sequestro de africanos para o trabalho forçado nas Américas, sob o comando perverso de países europeus.

Lembremos de um momento da história, conhecido como “expansão marítima”. Nesse tempo, os povos que estavam mais ao leste do continente asiático — posteriormente *centralizado* enquanto Europa — ao se expandirem com o intuito de explorar e sobreviver, chegaram ao continente africano. Dali emerge a história da invenção do Brasil. Mas, dentro desse emaranhado, há mais enredos que desdobraremos a partir dos conceitos de diáspora, colonialismo e ideologia, para pensarmos o que estamos chamando de pedagogias negras.

A tese apresenta uma análise teórica sobre o que constitui o tornar-se negro nas Américas, com foco específico no Brasil. Nossa abordagem será fundamentada no diálogo sobre a construção da diáspora africana no país, resultante do processo de colonização. Nessa

perspectiva, discutiremos a hegemonia do colonialismo e seus impactos na memória coletiva, além das estratégias adotadas pela população negra brasileira para garantir sua sobrevivência ao longo do tempo.

O negro brasileiro tem como origem uma trajetória marcada pela luta visceral pela sobrevivência, vivida em meio ao brutal embate da escravização e ao genocídio de indígenas, africanos e, posteriormente, de negros nascidos na diáspora. Essa experiência gerou uma forma particular de existir e de se desenvolver, constantemente reinterpretada ao longo do tempo por um trauma coletivo. Esse trauma é o resultado de uma relação de poder que estabelece um grupo humano como superior a outro.

Para essa pesquisa, é relevante pensar sobre a existência do negro na diáspora brasileira, tendo sua subjetividade fundada numa experiência de vida e trabalho mutilada, irreparavelmente, pelo trauma coletivo que é o racismo de cor, localização e existência. Racismo instaurado no período da colonização e engendrado como força motriz de manutenção de hegemonias de poder, estruturadas pela exploração do trabalho, como é o caso do capitalismo.

Ao falarmos da construção forçada de um projeto de “nação”, como foi o Brasil — erguido sob expropriações, explorações e golpes — falamos também da constituição e reprodução de indivíduos sociais que ocupam lugares e funções sociais, para, esquematicamente, possibilitarem a manutenção do controle dos dominadores pelos dominados.

Suponho que na travessia do Atlântico, ou seja, após o desvínculo violento dos solos africanos, essas pessoas, de forma forçada, passaram a marcar a formação desse novo ser social racializado enquanto negro. No Brasil, esse ser passou a ser nomeado de múltiplas formas, devido aos processos reconfigurativos do racismo. Refiro-me aqui a esse corpo e à mente, traumatizados pelo tráfico humano bárbaro que foi a escravização de africanos.

Dessa forma, considero relevantes as investigações que tratem sobre as condições dessa travessia, o navio — onde recebiam lições de torturas bárbaras. Torturas essas que se assemelham às ações atuais de alguns aparelhos do Estado, que se socializa para segurança pública, porém se efetiva em controle, opressão, repressão, violência e morte — como é o caso das polícias, sobretudo a militar.

1.1 Prática Revolucionária: a teoria crítica

É necessário estudar novamente toda a história.

Friedrich Engels

Todas as vezes que me deparo com algum derivado da palavra teoria, minha memória capta a ideia de movimento. Imediatamente, me pergunto: o que pode ter acontecido na história para que determinado processo reflexivo chegasse a tal maturação nesse determinado contexto social?

Esse exercício revela a apreensão metodológica do referencial marxista, no qual a metodologia é a própria pesquisa, e a teoria é também método. O referencial teórico parte, portanto, da captação dialética do movimento do real, remetido à abstração do concreto pensado, podendo vir a ser materializado por meio das interações sociais.

Desde que Marx e Engels (2008) problematizaram a luta de classes a partir da realidade posta nos países europeus em meados do século XIX, os autores produziram – em parceria ou não – obras contendo reflexões e análises sociais sobre o sistema obsessivo de explorar, acumular e concentrar riquezas. Um sistema que era possibilitado pela estrutura industrial de organização de trabalho – e que continua sendo viabilizado de forma reconfigurada (financeirizada) –, considerando a expropriação e apropriação do mais valor pela classe dominante, atendendo a lógica de concentração de riquezas de forma privada e a manutenção dos privilégios da sociedade do capital.

Nos avanços reflexivos que os caminhos marxistas me proporcionaram, no espaço privilegiado que é a academia, questionei diversas aparências postas no meu cotidiano. Questionei o porquê de todas as vezes que nos remetíamos em sala de aula como classe trabalhadora eu não me via, não me enxergava como tal. Também me perguntava por que não conseguia imaginar pessoas pretas compondo essa classe. Havia engessado na minha mente uma classe trabalhadora industrial que já não existe, e a bem da verdade, aqui no Brasil nunca existiu. Também havia fixado outra imagem: a de que pessoas pretas ou obedecem, ou adoecem, ou vão presas, ou morrem. Como se o negro não tivesse nem o espaço para ser trabalhador.

Compreendi que as mediações teóricas que sustentam a amplitude dos conflitos sociais – atravessados pelas histórias das raças, do racismo e da colonização, teorizada pelos povos colonizados, e/ou nascidos em suas diásporas – deveriam compor as teias das minhas pesquisas, que identificam nas relações sociais a divisão racial e sexual do trabalho e da vida. Por isso, tem sido necessário revisitar e estudar novamente as histórias.

Para compreendermos os processos constitutivos do negro, amplificaremos o nosso rol analítico da seguinte forma: o *negro* localiza-se em uma *diáspora* resultante da transição forçada, violenta e desumana de africanos para as Américas. Essa diáspora foi construída em meio ao *holocausto africano*, que se efetivou de maneira demasiadamente perversa e fora dos padrões racionais, sob castigos corporais e mentais que reverberam o *trauma da colonização* – trauma esse que sustenta a reprodução do racismo na contemporaneidade.

Importante contar a história com o máximo de mediações que a própria história nos permite realizar até aqui. Isso ocorre como desdobramento do acúmulo de conhecimentos que nos possibilita maior aproximação ao objeto pesquisado – nesse caso, as relações humanas que se estruturam, também, pelas diferenças fenotípicas e raciais. Sendo assim, pela hierarquização das raças.

Ao pensarmos quem é o negro na contemporaneidade — especialmente no cenário brasileiro — emerge uma necessidade, sobretudo quando a investigação advém de outros negros pesquisadores das ciências e teorias sociais de seu povo, de compreender a construção passo a passo da ideia do negro e sua relação com o racismo. Afinal, o que temos a ver com isso?

A teoria crítica e o advento da modernidade deixam uma lacuna atormentadora para quem se debruça sobre o estudo das relações raciais, com o compromisso metodológico de ultrapassar a ideia de que a gênese do racismo se encontra na escravidão — de forma pontual e pronto. Ao nos debruçarmos sobre a história, analisá-la e questioná-la, comprometemo-nos com um resultado mais próximo à essência do objeto estudado. Nesse percurso, encontramos algumas questões basilares: por que do extermínio? Qual é o fundamento do racismo? Seria apenas com o objetivo de acúmulo de riqueza? Como historicamente é construída a ideia do branco como civilizado, superior e homem bom? Da Europa como centro do mundo e referência do que é o ideal?

Para tanto, trata-se de analisar como aquele fato narrado aconteceu no momento real – em nosso dito popular, *como foi a coisa na real*. Para isso, precisamos questionar o enunciador dominante das histórias contadas e resgatar nas memórias ancestrais os enredos registrados em suas múltiplas maneiras, além da repetição da oralidade.

A história oficial – aquela que ainda permanece de forma majoritária nos livros didáticos, estruturando e reforçando o racismo nas sociabilidades – não há de ser a única. Não existe uma história única. A narrativa dominante, de matriz eurocêntrica, predomina na reprodução das relações sociais, ainda que haja uma arena de disputas resistindo, reexistindo e

contando, cantando e ritmando suas próprias histórias – nossas próprias histórias. Mas há disputa, luta, suor e sangue. Há disputa!

Na tese, analisamos a colonização e a violência que fundamentaram a formação do Brasil, contrapondo esses processos com as pedagogias negras. A proposta é examinar como a colonização e as práticas bárbaras que marcaram o início da nação interagem com as pedagogias negras, investigando os processos de resistência histórico-sociais dos africanos e negros no Brasil e suas lutas no contexto da diáspora, que configuram novas formas de existência.

Também tecemos reflexões analíticas sobre a fundamentação da ideologia racista na ideologia dominante no Brasil, explorando como esse ideal sustenta a predominância dos pensamentos racistas e como essas hegemonias influenciam a reprodução das relações sociais. Com isso, visamos identificar as pedagogias negras desenvolvidas nas lutas sociais e resistências negras, pensando no Movimento Negro Brasileiro e suas intervenções políticas e educativas. Assim, analisou-se como esses saberes diaspóricos decoloniais formaram a base das epistemologias negras.

Nós, acadêmicos, muitas vezes sabemos escrever e falar, mas não sabemos nos comunicar. Dizem que meus ancestrais são da oralidade e que os registros são coisas dos brancos, como a escrita e afins. Mas, a bem do que podemos validar com a história que cavamos até aqui, é que somos o povo da comunicação. Existem várias formas de se comunicar e a oralidade é uma delas, assim como a escrita é uma modalidade de registro. A linguagem e a ideia de civilidade colocadas nos estudos dos povos iorubás e bantos, surgirão corriqueiramente nessa pesquisa, no que tange a perspectiva afro-diaspórica e sua dimensão política antagônica aos valores eurocêntricos.

A metodologia aqui será construída a partir das intermediações que perpassam meus caminhos enquanto ser nessa sociedade: pesquisadora negra e marxista em um país conservador que vive o trauma colonial. Alinhando a reflexividade crítica ao cotidiano vivido e pesquisado, e nutrida por um profundo levantamento bibliográfico e uma revisão de literatura pertinente, identifiquei como pontos centrais: o eurocentrismo acadêmico, o racismo, o sexismo e o patriarcado.

A dialética, como método para a compreensão do movimento da história, será a nossa lente primária na investigação teórica orientada a desvendar os processos fundantes do negro na diáspora africana brasileira, suas formas de organização e sua função social na estrutura de poder orquestrada.

Sendo a consciência crítica a mediação necessária para uma investigação ética e comprometida com as realidades que a história ocidental não conta, não nos ateremos apenas

aos autores marxistas, mas também àqueles que fazem debates que interseccionam discussões pertinentes para a compreensão do negro na diáspora africana brasileira.

Em 1948, Karl Marx (2022) desenvolve curtas notas compreendidas como reflexões filosóficas sobre as Teses de Feuerbach, que abarcam os conflitos entre as visões materialista e idealista, sendo, dessa forma, contra teses referenciadas e refletidas de maneira a questionar o sistema hegeliano de pensar a dialética.

Nos atemos aqui à compreensão de Marx, segundo a qual a atividade sensível é a base do ser social e, para tanto, ação mediadora entre natureza e sociedade, propulsora das manifestações objetivas e subjetivas na reprodução do gênero humano. O autor começa por tratar das faltas que o materialismo de Feuerbach comete ao lidar com a realidade e a sensibilidade apenas como ‘objeto ou intuição’ (MARX; ENGELS, 2022), e não como “atividade humana sensível, prática, subjetivamente”⁶ (MARX; ENGELS, 2022, p. 89).

Na segunda tese, Marx afirma que é na prática que podemos provar a verdade. Na terceira, ele se incumbe de reafirmar, por outros ângulos, que a atividade humana pode ser entendida racionalmente como prática revolucionária. A quarta nos elucida sobre a crítica na teoria e a superação na prática, dado seu potencial histórico revolucionário. Na quinta tese, ele afirma que Feuerbach “apela para a intuição sensível”. Todavia, o referido não compreende a sensibilidade como “atividade humana sensível”, ou seja, uma capacidade humana possibilitada pela/ ou realizada na *prática* (MARX; ENGELS, 2022).

Marx e Engels (2022), em seus apontamentos, dissertam sobre a falta de materialidade nas reflexões de Feuerbach ao afirmar que a essência humana não é uma abstração do indivíduo, mas sim o resultado da reprodução das relações sociais. Ou seja, relaciona-se ao desenvolvimento das interações humanas e à sua expansão, dadas as complexidades societárias criadas ao longo da história.

Esse ponto converge com a pesquisa, nas possibilidades de associarmos a compreensão filosófica da pedagogia negra à perspectiva da ação subjetivada e reorientada na processualidade das outras ações, categorizada por Marx e Engels (2022) como ‘atividade humana sensível’, sendo neste caso, a concreção da totalidade da vida e suas mediações na relação entre o homem⁷ e suas interações com a sociedade e a natureza, formulando o nosso ecossistema.

⁶ Grifos da obra.

⁷ Humano é natureza - e se realiza no movimento da diversidade de como a natureza se manifesta.

Após os afetos humanos que a sensibilidade da prática pode proporcionar - por ser viva, teleológica e transformadora - o processo reflexivo subsequente corresponde a refazer os caminhos históricos e antropológicos para compreendermos o que funda o negro diaspórico e suas expressas pedagogias de lutas e organizações sociais combativas frente a colonização e ao escravismo. Isso significa uma reaproximação ao objeto - o negro diaspórico e suas formas de resistência - com acúmulos que os debates contemporâneos sobre a história do negro, do continente africano e do processo do colonialismo nos direcionam.

Quando Marx diz, na oitava tese que, “a vida social é essencialmente prática. Todos os mistérios que desencaminham a teoria para o misticismo encontram sua solução racional na prática humana e na compreensão dessa prática” (MARX, 2022, p. 91), interpretamos em “essencialmente” que a prática é o que faz a vida social acontecer, existir. Logo, ao acessarmos a teoria e desconfiarmos de seus enredos, das narrativas e dos acontecimentos, podemos então acessá-la novamente, considerando o percurso prático, seus desdobramentos e determinações históricas.

Ao refazer o caminho contrário e analisar, em outra aproximação ao objeto - nesse caso, do holocausto africano ao colonialismo, com enfoque em suas revelações contemporâneas - observamos intervenções e justificativas de cunho ideológico para a escravização e a dominação brutal da Europa sobre o mundo.

Se fosse usar a trajetória da minha vida como base de análise comparativa a respeito da tomada de consciência racial de negras e negros no Brasil, sem pesquisas e/ou estatísticas, elegeria como uma das barreiras centrais a nós, negras, negres e negros, as instituições de educação, que mentem descaradamente sobre as histórias, sobre a escravização, e imputam ao negro - ou seja, a nós - o lugar da vergonha, da miséria, do sofrimento, da fome, violência, derrota, loucura, alcoolismo, desamor - enfim, sem fins, porém lucrativos ao capital.

Será que a capacidade crítica de ler o movimento do real, que o método dialético nos permite - considerando, sobretudo, as contradições imbuídas nos processos -, não pode ser associativa aos eventos como o genocídio decorrente do sequestro e tráfico de milhões de africanos?

E toda essa barbárie em expansão nas múltiplas e complexas formas de manifestação do racismo na sociedade? Com senso marxista, podemos afirmar que houve falseamento da realidade, na perspectiva de criar consensos que estruturam a hegemonia do poder, saber e ser *branco*, o que tanto se pensa com o debate da colonialidade.

Nós, negras, ocupamos o cenário político brasileiro nas disputas de narrativas desde sempre, tanto que falar de cultura popular é, sobremaneira, falar de cultura negra (HALL, 2003)

orientada sob a herança da matriz África. A linguagem, as vestimentas, formas de cuidado, a relação com o sagrado, a medicina natural e tantas outras práticas orientam o que chamam de saber popular brasileiro.

Podemos também referir-nos às práticas dos mais velhos em acordo com a intergeracionalidade, uma vez que a circularidade da vida colocará, mais à frente, os mais novos em posições parecidas ou complementares, para cumprir funções, provavelmente, de interesses coletivos⁸. Nisso, notamos certa reconfiguração na história do Brasil, considerando os valores civilizatórios - história que é apunhalada pela colonização, construída pelos escravizados indígenas e africanos, e que nos sustenta pela capacidade de resistência e de reexistir em território desconhecido do nosso, sob múltiplos traumas e violências (FANON, 2008; KILOMBA, 2019), sobrevivendo, ocupando e ressignificando.

A abordagem analítica que orienta um dos caminhos da tese, em cada passo, tem como plano de fundo a indagação que nos impulsiona a elucidar os processos constitutivos e elementares do *ser negro*, para compreendermos a função social das pedagogias negras. Nos interessa, com isso, problematizar como os negros fundaram no Brasil a cultura africana como cultura de resistência e, tendo-a como sustentação para sobreviver, forjaram formas de existir numa sociedade racista, cujo Estado tem como política o extermínio da juventude negra e a negligência sobre as vidas negras - quando não as matando, deixando-as morrer - em acordo a compreensão conceitual de necropolítica de Mbembe (2018).

Entremeio a essas questões, trato como um dos objetivos de pesquisa analisar as expressões contemporâneas de organizações negras que expressam as pedagogias negras⁹ a partir da análise dos processos de resistência histórico-sociais dos africanos e negros no Brasil, bem como suas lutas no contexto de diáspora, configurando novas formas de existir - sobretudo no Estado democrático de direito, que se utiliza de sua estrutura para matar e deixar morrer o outro, o diferente, o negro.

Nos cabe, nesse sentido, pensar a constituição do ser negro e como este, constituído em diáspora, se reproduziu e vem se reproduzindo no colonialismo a partir das leituras de Frantz Fanon (2022) e de Aimé Césaire com destaque para *Discurso sobre o colonialismo*. Esse movimento nos implica, necessariamente, as teorias decoloniais (BERNADINO-COSTA; MALDONADO-TORRES; GROSGOUEL, 2020) trianguladas com as particularidades do Brasil.

⁸ Pretendo fazer o debate sobre a noção de rede, comunidade e coletivos nas referências negras.

⁹ Centralmente pensando a partir da experiência de pesquisa com o Império Serrano e o Jongo da Serrinha.

A práxis precisa ser revolucionária, racionalmente compreendida como tal. Uma vez que modificar as circunstâncias (teleologia) compreende também as indissociabilidades, conectadas à interação do indivíduo com a sociedade – e, nessa interação, há também uma modificação subjetiva - a prática sensível altera o próprio indivíduo e os outros componentes da relação.

O contraditório, refletido através do materialismo histórico-dialético, é indispensável nas análises, uma vez que as pedagogias negras têm como fundamento a relação contraditória intrínseca nas negociações negras indispensáveis para sobreviver na diáspora.

O racismo como arma ideológica de dominação, conforme discute Clovis Moura (1994), será a linha narrativa constituída para a discussão de: hegemonia, poder, manipulação, ideologia e alienação, enquanto categorias marxistas, e a partir do colonialismo e do racismo estrutural, - fundados pelas epistemologias que estruturam o pensamento decolonial.

Essa relevância se dá para compreendermos as características originárias da operacionalização do racismo na sociedade brasileira, dando sentido e lógica às ações irracionais promovidas pelo racismo contra os negros, às quais determinam as relações raciais na diáspora africana no Brasil.

Justifica-se esse debate, pois falar de pedagogia é falar de poder (FOUCAULT, 2005), de como esse poder se estrutura (ALMEIDA, 2020), quais são os valores ideológicos que o fundamentam (CARNEIRO, 2011) e como se estabelece a relação contraditória em construir contra hegemonias – as disputas – e reproduzir-se materialmente na lógica que contribui para a conservação do sistema.

Há uma inquietação ampla que move essa pesquisa: por que, sendo sempre a maioria da população, as pessoas negras não conseguiram reverter o quadro sistematicamente traumático do racismo e suas formas de atuação nos corpos e mentes negras? Essa inquietação surgiu, primeiramente, ao compreender a luta de classes - e porque tínhamos tanta dificuldade em realizar a revolução comunista, já que éramos/somos e sempre seremos maiores que os capitalistas em número de pessoas.

A apropriação crítica dos conceitos de hegemonia e ideologia, na teoria crítica marxiana, possibilita-nos a apreensão reflexiva sobre os comportamentos sociais de massa em determinados contextos políticos, que tendem a cultivar no coletivo ações que desvalorizam o gênero humano. Podemos citar, por exemplo, a reprodução das opressões pelas próprias vítimas - como ocorre nas mulheres em relação ao machismo e com os negros em relação ao racismo.

São comportamentos determinados pelo dominador, que detém o poder por meio da ideologia dominante, na intenção de manter sua hegemonia¹⁰.

A análise dos conceitos de diversidade, humanismo e solidariedade, inerentemente vinculados à promoção da emancipação e à plena expansão das subjetividades, revela a necessidade de examinar como tais valores são permeados e, por vezes, reconfigurados pela racionalidade burguesa. Nesta perspectiva, sua instrumentalização frequentemente os direciona à produção de valor apropriado privadamente, alinhando-os à lógica de rentabilidade do capital e à sua conservação. Essa dinâmica culmina na constituição de uma moralidade que se impõe como a do ser social predominante, estabelecendo uma relação dialética complexa com a ética humana fundamental.

Assim, enquanto a liberdade se postula como valor central da ética humana, sua efetivação demanda uma consciência crítica que pautar sua realização na consideração da coletividade. Contudo, neste cenário, os valores hegemônicos – como os ditados pelo mercado e pela instituição Igreja – frequentemente se sobrepõem aos valores humanos intrínsecos. Conseqüentemente, a diversidade e a solidariedade são percebidas como ameaças à competitividade inerente ao desenvolvimento do capitalismo, revelando uma tensão fundamental entre a práxis emancipatória e as estruturas de dominação.

O racismo e o capital, aliados, fazem padecer a sociedade moderna com as reatualizações dos meios de oprimir e explorar para atender à lógica neoliberal. Tal modo contribui para a alienação das massas e a promoção do autoextermínio por meio dos aparelhos de dominação.

Marx e Engels (2022) afirmam que a ideologia reproduzida nas relações sociais é a ideologia da classe dominante, e que esta opera de modo a falsear o movimento do real, alienando a classe trabalhadora da riqueza social produzida (material e espiritual), e manipulando-a por meio de aparelhos de controle e coesão (Estado, igreja, escola, partidos, clubes etc.) para contribuir com a estabilidade do mercado capitalista. Formulam-se, nesses processos, comportamentos e pensamentos - ou seja, tendências sociais - associadas às demandas históricas, atreladas ao modelo de produção e reprodução de cada tempo histórico.

Os debates sobre a ideologia, realizados pela lente marxista, são indiscutivelmente necessários para pensarmos a reprodução das relações sociais e suas complexidades. Gramsci, traduzido nas coletâneas de Monasta (2010), bem como as discussões realizadas por teóricos como Coutinho (1979), Hall (2003) e Semeraro (2006), contribuíram para o campo da ideologia ao

¹⁰ Como é o caso da Ofensiva da extrema direita no Brasil, o bolsonarismo, o neofascismo, e o avanço do conservadorismo e de suas ideias.

pensar a constituição da hegemonia e a dimensão da cultura, dando centralidade à sociedade civil e aos equipamentos mediadores das lutas sociais.

Nesses novos caminhos, até mesmo nas ínfimas intervenções de resistência negra, contribuimos para recriar epistemologias a partir de uma perspectiva de mundo que considere a história e o seu movimento real. Ou seja, que reconheça que a história do Brasil é fundada em um crime humano bárbaro com desdobramentos alarmantes até os dias atuais.

Portanto, o conceito de ser negro não é estático; ele está em um contínuo processo de transformação e elaboração. A questão que se coloca é: como o processo de tornar-se negro tem se manifestado, considerando as resistências e reexistências nas lutas sociais contra as agressões sistemáticas do Estado e seus agentes?

Em *Dialética Radical do Brasil Negro*, Moura (2021) oferece uma análise crítica da formação do Brasil, enfocando a produção e reprodução da realidade racial estabelecida pela escravização de africanos e negros e sua transformação em cultura de resistência na diáspora. O autor explora o lucro obtido pelos países europeus e pela burguesia nacional, destacando o trabalho compulsório, tanto produtivo quanto de serviços, realizado pelos escravizados. Em sua abordagem dialética, Moura (2021) examina as resistências e estratégias de fuga, bem como as civilizações paralelas fundadas em valores de liberdade, como os quilombos. A análise do dinamismo dos movimentos negros, que se articulam politicamente em busca de autonomia e emancipação coletiva, é crucial para a pesquisa, oferecendo um entendimento sobre a construção da resistência negra e suas estratégias de organização.

As aproximações ao objeto foram realizadas a partir de referenciais teóricos decoloniais, africanistas e marxistas, considerando suas contradições e interlocuções, com o objetivo de extrair reflexões que permitam analisar a constituição do ser negro na diáspora africana no Brasil, tendo como ponto de partida o escravismo como sistema dado como ontológico na base da reprodução social do negro em terras estrangeiras.

Sendo assim, podemos afirmar que o procedimento metodológico foi conduzido, também, por meio de pesquisa teórico-bibliográfica que abordou no debate os seguintes temas: colonização, escravização, resistência, cultura, reexistência, ser negro no Brasil, e as pedagogias negras.

Ainda sobre as argumentações que nos permitem conhecer sobre as pedagogias negras e suas inclinações políticas, refletimos sobre consciência racial e social alinhada à perspectiva de emancipação humana, pensando as estratégias de reexistência negra e superação da ordem societária racista e desigual à qual habitamos e construímos.

Momentos específicos da minha trajetória, enquanto pensadora, também justificam a boa seara. A leitura de Neusa Santos Souza (2021), nas tardes de segunda-feira, durante o mestrado, no Núcleo de Estudos e Pesquisas Afro-Brasileiro (NEAB), foi marcante na minha primeira aproximação com *“Tornar-se negro: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social”*, especialmente pelo debate do impacto do racismo na subjetividade negra e em seu processo de identificação enquanto um ser negro.

Os questionamentos sobre a aparência da realidade e a necessidade de buscar, cada vez mais, as explicações para o racismo e sua operacionalização junto ao sistema capitalista vêm da base da minha formação profissional em Serviço Social.

Ao refletirmos sobre as pedagogias negras na contemporaneidade, associando-as também às estratégias de manutenção das vidas em diásporas, torna-se relevante apontar as contradições nessas relações no mercado e na reprodução das relações capitalistas, que, no Brasil, em hipótese alguma se realizam sem o racismo. O capitalismo se funda e desenvolve no Brasil com o racismo; não há uma expressão de opressão capitalista que não traga, em si, também a marca do racismo – ainda que se manifesta de forma intrínseca nas relações de sua reprodução sistêmica, estrutural, perversa e genocida.

Nos orientamos, portanto, pela compreensão das pedagogias negras e de suas influências nas organizações de resistência e reexistência dos negros na diáspora. Essa é a questão norteadora, que se cruza com aspectos que integram quem sou e com as escolhas políticas e teóricas que realizei.

Dada a dialética, a investigação demandou o acesso a produções que dialogavam com a temática pesquisada, ou, por vezes, a criação de outras formas de referenciar um fenômeno inédito, diante do contexto atual das relações sociais, em que tudo muda o tempo todo e nos permite reaproximações ao objeto.

Minayo (2022) ressalta que

Toda investigação se inicia por uma questão, por um problema, por uma pergunta, por uma dúvida. A resposta a esse movimento do pensamento geralmente se vincula a conhecimentos anteriores ou demanda a criação de novos referenciais (MINAYO, 2022, p. 16).

Para tanto, recorri às teorias que já tratavam dos fenômenos que entrecruzam com nosso objeto de pesquisa, que é resultado do concreto pensado, fruto também das múltiplas determinações que as relações sociais produzem e reproduzem ao longo da história, da minha história, e das pesquisas e experiências acadêmicas acumuladas por mim até aqui.

Mesmo com vários mecanismos de extermínio, o Estado brasileiro não consegue apagar a figura negra da história. Muito pelo contrário: ainda que com tantas mortes, estamos cada vez mais adentro das estruturas do Estado, ocupando lugares para além de usuários dos serviços sociais ou custodiados por alguma instituição repressora ou assistencialista.

Não quero justificar as pedagogias negras como um espírito que “incorpora” nos negros e pronto. Não é disso que se trata. Tampouco há um combinado espiritual universal que determine que a luta deva acontecer. O que afirmo é que as transformações permanentes, continuadas e orientadas por métodos capazes de lidar com as contradições e desafios das conjunturas sociais e políticas - postas em determinado contexto da história - tendem a ter maior êxito. Logo, compreender o que constitui as pedagogias negras exige também aproximações possíveis com as problematizações de suas funções sociais.

As contradições muito me importam que apareçam nessa pesquisa, sobretudo ao tratarmos das funções sociais das pedagogias negras na contemporaneidade, diante da mundialização do capital e de suas influências ideológicas na organização da classe trabalhadora e, em destaque, do movimento negro.

Se, para nos matar, começaram por matar nossas formas de viver, de existir, de pensar, de comungar - entre tantos costumes e sacralidades - existimos hoje pautadas numa sociedade racista, sexista, machista, LGBTfóbica, cisheteronormativa (como sintoma da heterossexualidade compulsória), conservadora e reconfiguradamente *fascista*. Podemos identificar, por meio dos valores e princípios que sustentam cada “modo de ser e viver”, seu caráter antagônico e suas formas de mobilização para a resistência na arena política.

Os traumas que me atravessam através do racismo são a coluna vertebral dos ramos que tentaram traduzir as justificativas que pautaram a “nossa” pesquisa de tese. Primeiro, meus questionamentos de vida – os muitos porquês que acompanham a indagação: por que tanta miséria? Por que tantas vidas miseráveis? Nesse sentido, compreender a estrutura do poder e suas operacionalizações na sociedade brasileira foi, em toda medida, urgente para mim!

As investigações que nos possibilitam compreender a formação socioeconômica do Brasil deixaram lacunas severas, pois pautaram-se em enxergar o mundo dentro de uma perspectiva eurocêntrica e ocidentalizada, mesmo sob os vieses críticos – ainda assim, brancos. Ou seja, embora críticos, materialistas e dialéticos, tratam do movimento de exploração e expropriação do capital a partir da racionalidade empreendida pelos humanos brancos. Acredito, eu, que os valores emancipatórios do gênero humano não são negociáveis pela história, uma vez que se fundam na liberdade e na livre expansão do gênero humano, com dignidade e plenitude.

Outrossim, a ideia de civilização e progresso, sustentada pelas bases eurocêntricas, tende a estipular, ainda assim, a sua forma e fórmula de produzir conhecimento e de legitimar o que é ciência ou não a partir de seus métodos/agenciamentos. Assim, temos uma racionalidade constituída nas periferias desses processos, pois não se enquadra na qualidade de humano e civilizado, de ser pensante e de cultura legítima. A colonização - e sua perpetuação pelo projeto colonial, dada a reprodução na colonialidade - mantém, ainda hoje, um domínio sobre a forma de pensar o mundo, dentro de uma visão binária e exterminadora do diferente, do outro, do desnecessário, do matável.

Para os brancos, o que lhes era insuportável dentro da própria cultura de trabalho deles, é o processo de assalariamento desigual junto ao acelerado processo de desenvolvimento das forças produtivas. Há aí um tensionamento de interesses antagônicos voltados a pensar a exploração do trabalho e suas resistências. Marx (1987), nesse contexto, enquanto militante, apresentava-se como intelectual orgânico: pensava nas relações, teorizava-as e as devolvia para a arena política em forma de conhecimento voltado para a mobilização da classe trabalhadora, em prol do que era justo na organização da época. Ele, como um taurino apaixonado, se apegou às pautas coletivas e as implicou como projeto individual, o que se desdobrou em suas obras, - especialmente as produzidas em parceria com Engels - para pensar os processos do desenvolvimento do capitalismo por meio da teoria social do valor.

Reafirmo que as teorias críticas que questionam a realidade e a desvendam não foram um atraso ou um erro histórico. No entanto, devido à estrutura de dominação, foram realizadas dentro da lógica racista que foi consolidada como regra na colonização. Com o artifício da suposta inferioridade dos africanos em relação aos europeus, manifestado desde os traços fenotípicos até suas diversas formas de cultivar a vida, lucrou-se com o tráfico de seus corpos e o apagamento de suas formas de existir.

A teoria crítica marxista, por exemplo, compreende o problema do proletariado, e isso se torna realizável com as ferramentas analíticas da compreensão da teoria do valor através do materialismo histórico-dialético. Ainda assim, é muito rasa a crença de que a escravização foi apenas um meio de acumulação primitiva de capital para a maturação de seus estágios. Foi necessária toda uma estrutura de massacre amalgamado ao tráfico humano de corpos negros, produzindo desumanidades, genocídios, estupros e exploração – compondo assim, uma série de traumas que essa sociabilidade produziu e segue reproduzindo ao longo da história da modernidade.

1.2 Escrevivência: denúncias e reexistências

Conceição Evaristo desenvolve o conceito de escrevivência como uma prática literária que emerge das experiências de mulheres negras, especialmente no contexto histórico da escravidão. Ela explica que o termo surgiu durante a elaboração de sua dissertação de mestrado nos anos 1990, como uma fusão entre "escrever" e "viver", refletindo a escrita que nasce das vivências pessoais e coletivas. Evaristo destaca que a escrevivência não é uma escrita para adormecer os da casa-grande, mas para incomodá-los em seus sonos injustos, subvertendo a tradição oral imposta às mulheres negras escravizadas, que eram obrigadas a contar histórias para as crianças da elite branca. Ela afirma: "A nossa escrevivência não é para adormecer os da casa grande, e sim para acordá-los de seus sonos injustos" (EVARISTO, 2006, p. 30).

Escrevo sobre as vidas que são marcadas pelos traumas fundados no colonialismo. Esses traumas, embora existam no viver das pessoas negras, aqui coabitam um corpo indagador, racional e espiritual. Neste sentido, a relevância dessa pesquisa em sua dimensão mais subjetiva consiste nos questionamentos da minha existência e da existência de pessoas com as experiências correlatas à minha - ou seja, pessoas negras, compreendidas como pretas ou pardas.

Escrever sobre o próprio viver demarca uma perspectiva afro diaspórica sobre a pesquisa. E isso não se dá sem intencionalidade. Foi o caminho. Caminhos amadurecem determinadas observações e reflexões para não deixar ninguém cair em "sonos injustos" (EVARISTO, 2006).

Na infância, foi o caminho dos primeiros questionamentos. O céu é azul? Deus existe mesmo? Se Deus é bom, por que não perdoou Satanás? Deus é meio egoísta, não é mesmo? Só ele tem o poder! Questionava o formato das famílias, a felicidade, a tristeza. A ausência do meu pai, as muitas filhas que ele tem. Questionava as cores da nossa pele, a pobreza, o cárcere, a ideia de haver gente em situação de rua enquanto várias casas permaneciam vazias. Tanto a imposição do sagrado quanto a naturalização dos eventos sociais - até mesmo as mais elementares expressões da questão social - foram pautas de questionamentos na infância.

Na escola, foi o caminho para entender a educação como poder - mas um poder que parecia escorrer entre os meus dedos. Educação não é mercadoria, mas parecia não haver nenhum caminho sólido para que eu pudesse conseguir esse poder: o poder do saber. Eu era a aluna que problematizava, não para criar problemas com o professor, mas para entender melhor, para me implicar. E sempre estava ligada às pautas artísticas ou contestatórias na escola,

sobretudo quando tinha algo a ver com ser negra. Sem uma criticidade plenamente elaborada, mas já com um claro tom de divergência em relação ao modelo de sociabilidade vigente.

No teatro, foi o caminho de respirar e aprender a lidar com as diferenças. Buscava olhar para o mundo sem preconceito, com o corpo e a alma entregues. Aprimorei a comunicação, entreguei minha pele a sensibilidade de construir personagens que me fizeram aprender a olhar o mundo a partir de lugares que não eram propriamente meus.

No trabalho, foi o caminho de entender a exploração e o adoecimento. Ainda muito jovem, mas sem outras alternativas. Passar a maior parte do dia na rua, se alimentar mal, dormir mal e viver com um cansaço no corpo que parecia jamais ser possível recuperar. Entendi logo que o sistema quer é matar o trabalhador precarizado aos poucos. Entendi que precisava de um emprego estável para ter saúde, que era necessário estratégias para se manter no emprego, e ainda assim, não se render aos ditames empresariais. Às vezes, nem se podia demonstrar emoção, diante a flagrante violação de direitos trabalhistas básicos de outros trabalhadores.

Na academia, foi o caminho de desabrochar a escrita a partir das confluências com outros caminhos. Escrevo sobre as relações – essas nas quais estou inserida e observo. É um corpo, uma memória, uma escrita. Não carrego somente o que vivi, mas o que vi, ouvi, refleti, amadureci e escrevo. É uma escrita crítica, contestadora, emocionada, contudo, comprometida com a história e suas determinações.

Por que olhar para nossa existência pode causar medo, ansiedade ou sofrimento? E por que, ainda que mulher, preta e comunista, me faltam muitas coisas para entender o que aconteceu? Por que minha família de Campos dos Goytacazes, fruto dos meus bisavós - Obadias, homem negro, e Atalíbia, mulher branca - insiste até os dias atuais na reprodução do *slogan* “precisamos clarear a família”? Além disso, o conservadorismo cristão que me cercou até a adolescência demonizou toda a minha ancestralidade nos espaços que eles chamavam de igreja ou culto.

O desvelamento do problema colonial foi árduo. Como pesquisadora, o reencontro com esse embrolho caótico orquestrado pela Europa provoca um enjoo profundo, pois ele deixou um vazio proposital, cavado em sua dimensão perversa. Embora a questão racial e seu enraizamento nas relações sociais sejam de expressivo interesse para o capital, a academia e suas produções teórico-críticas demonstraram pouco interesse, exceto quando o objetivo era usar a ciência para legitimar o racismo, como no caso do médico Raimundo Nina Rodrigues e

seus métodos, que buscavam justificar a inferioridade do negro em relação ao branco¹¹. Com isso, os severos impactos na reprodução social criam limitações para a luta por uma sociedade emancipada, livre e diversa.

Causa-me estranhamento a ausência de um olhar acadêmico que contemple o tormento cotidiano dos negros na diáspora. A estrutura racista não impõe apenas exploração ou aproveita uma condição de inferioridade: ela nos enfraquece mentalmente. Essa realidade adoce e corrompe nossas formas de viver, ser e amar. Assim, reitero meu estranhamento diante da programada despreocupação da academia em analisar as lutas contra hegemônicas a partir das experiências negras.

Investigar como se deram historicamente os processos de resistência nas lutas negras, e como essas resistências alcançaram múltiplas manifestações nas dimensões da totalidade da vida social, é um objetivo expressivo em toda pesquisa. As lutas negras fazem parte do movimento negro brasileiro e, em seu interior, combinam variadas formas de agenciar a resistência negra.

Dessa forma, o conhecimento sobre a consciência racial nos leva a investigar a construção das subjetividades negras - ou seja, como são produzidos o nosso sentir e as nossas emoções em uma sociedade racista, que adoce, estigmatiza, prende e mata a população negra. Nesse contexto, o ódio, a assimilação ou o esquecimento forçado configuram-se como armas de resistência negra, isto é, uma forma de lidar - ou não lidar - com a dor dessa existência.

Pensar a consciência racial e as pedagogias negras nos remete à professora Cida Bento (2022) e à sua discussão sobre o pacto narcísico da branquitude. Suas pesquisas, ancoradas na cidade do Rio de Janeiro, partem de experiências de militância e de estudos voltados à questão racial. Desde 1992, a autora se dedica a escrever sobre racismo institucional, buscando compreender as desigualdades de raça e gênero em espaços marcados por uma estrutura de poder autoritária, masculina, branca e nacional (BENTO, 2022).

Cida Bento (2022) chama atenção para uma espécie de "cota informal" de 100% para pessoas brancas em posições de alta liderança em diversos setores sociais, como empresas, universidades e cargos públicos. Esses espaços são majoritariamente ocupados por homens brancos. Com base nessa constatação, a autora propõe o conceito de “pacto de cumplicidade não verbalizado” — um acordo tácito entre pessoas brancas que visa à preservação de seus

¹¹ Uma das lideranças do Movimento Eugênista no Brasil foi o médico Nina Rodrigues (2011), o qual desenvolveu, a partir de estudos científicos, formas de fundamentar um perfil de seres biologicamente propensos ao desvio de conduta e caráter.

privilégios. Esse pacto contribui para a manutenção da exclusão de negros e negras nos níveis mais baixos da hierarquia social, perpetuando relações de subalternidade.

Para ilustrar essa dinâmica das relações raciais no Brasil, Bento (2022) recorre ao legado escravocrata do país, cuja permanência se evidencia nos indicadores contemporâneos de desemprego, rendimento e ocupação. Mulheres negras seguem majoritariamente empregadas no trabalho doméstico, enquanto homens negros se concentram em atividades como agricultura e construção civil — funções associadas à baixa escolaridade e à força física. A autora enfatiza o silêncio que recai sobre o papel da branquitude nesse processo, sendo os brancos os principais herdeiros e beneficiários da constituição violenta da sociedade brasileira.

As contribuições de autoras feministas negras como Lélia Gonzalez (2020), Sueli Carneiro (2011; 2023) e Jurema Werneck (2020) são fundamentais para a construção de uma epistemologia crítica das pedagogias negras no Brasil, ancorada nas resistências históricas e nas estratégias de sobrevivência das mulheres negras.

Lélia Gonzalez propõe a categoria de "amefricanidade" como uma chave analítica para compreender as intersecções entre raça, gênero e classe na América Latina, desafiando as estruturas coloniais de conhecimento e valorizando os saberes ancestrais das mulheres negras. Sueli Carneiro introduz o conceito de "dispositivo de racialidade" para analisar as relações raciais no Brasil, evidenciando como o racismo estrutural opera na deslegitimação dos saberes produzidos por sujeitos negros, especialmente as mulheres. Jurema Werneck propõe uma releitura crítica da historiografia do samba, trazendo à tona o protagonismo das mulheres negras na construção desse gênero musical. Em sua obra *O Samba Segundo as Ialodês*, Werneck mobiliza o conceito de *ialodê*, oriundo das tradições afro-brasileiras, como uma chave analítica para reconhecer a centralidade das mulheres negras na cultura popular. Ao fazê-lo, desafia os estereótipos e as narrativas hegemônicas que historicamente invisibilizaram suas contribuições, reposicionando essas mulheres como agentes de resistência, memória e produção de saberes no campo da música e da cultura midiática.

Essas autoras, ao articularem teoria e prática, oferecem fundamentos sólidos para repensar as pedagogias negras como práticas educativas que emergem das vivenciais, das resistências cotidianas e da agência política das mulheres negras no Brasil.

Gonzalez (2020) atenta para a insistência das noções de mulata, doméstica e mãe preta - deveríamos ser servis no sexo, na limpeza e no cuidado - particularizando as violências nas quais a mulher negra brasileira está imbricada. A autora nos diz que ao negro é delegado o lugar de “irresponsabilidade, incapacidade intelectual e criancice” (GONZALEZ, 2020, p. 78). Assim, como a consciência negra ocupa o lugar “do desconhecimento, do encobrimento, da

alienação” (GONZALEZ, 2020, p. 78), é comum a reprodução de determinados comportamentos instituídos como normais. Com isso, a consciência traz um discurso ideológico que contribui para a alienação. Já a memória, para a autora, é o contraponto para se forjar a consciência racial. Nas palavras da autora, a memória,

a gente considera como o não saber que conhece, esse lugar de inscrições que restituem uma história que não foi escrita, o lugar da emergência da verdade, dessa verdade que se estrutura como ficção. Consciência exclui o que a memória inclui. Daí, na medida em que é o lugar da rejeição, a consciência se expressa como discurso dominante (ou efeitos desse discurso) numa dada cultura, ocultando a memória, mediante a imposição do que ela, consciência, afirma como a verdade (GONZALEZ, 2020, p. 78-79).

Ao nos conduzir a tais reflexões sobre consciência e memória, Gonzalez afirma que esta última, a memória, possui “jogo de cintura” e se expressa através das “mancadas” do discurso da consciência. É necessário “sacar” o movimento de ambas, que se realizam por meio da dialética. Ou seja, a consciência dominante tenta fazer da nossa história algo esquecido, enquanto a memória - a não ficcional, no caso, a de dor - não pode ser apagada. Não podemos permitir que o colonialismo dê tão certo, como também não podemos adoeecer na luta para compreendê-lo, denunciá-lo e combatê-lo. Nesse contexto, o equilíbrio é inexistente. Minha escrita, portanto, visa ao destroçamento do projeto colonial, e essas são as minhas pedagogias negras.

Digo minhas pedagogias negras, pois pulso essas resistências na minha existência, e foi por meio dela que tive a sagacidade de escrever minha vivência e o resultado da observância de inúmeras outras vivências de mulheres e homens negros. No sentido de ter agência nesse processo, de tecer essa tese, na dimensão ancestral e material, componho uma análise crítica da história negra brasileira, considerando seus movimentos, a partir da escrevivência (EVARISTO, 1996; 2009) e da pesquisa-ação (BALDISSERA, 2001).

Nesta pesquisa, adoto também a metodologia da pesquisa-ação em diálogo com a escrevivência, compreendida como uma forma de produção de conhecimento situada, subjetiva e politicamente engajada. A pesquisa-ação, neste contexto, não segue seu modelo tradicional coletivo, mas assume uma perspectiva individual, na qual atuo sobre minha própria realidade, propondo intervenções, refletindo criticamente sobre os processos vivenciados e sistematizando os aprendizados. A escrevivência, conforme elaborada por Conceição Evaristo, orienta minha postura epistemológica e metodológica, permitindo que minhas experiências — atravessadas por marcadores como raça, gênero e classe — sejam narradas e analisadas como expressão de um saber coletivo. Assim, construo uma metodologia que valoriza a reflexividade, a articulação

entre prática e teoria, e a legitimidade da experiência como fonte de conhecimento e instrumento de uma possível transformação social.

Como nos apresenta Conceição Evaristo (2020), a escrevivência transcende a escrita autobiográfica ao se configurar como uma prática literária e política que entrelaça experiências individuais e coletivas de mulheres negras. Evaristo define escrevivência como "uma ação que pretende borrar, desfazer uma imagem do passado, em que o corpo-voz das mulheres negras escravizadas tinha sua potência de emissão também sobre o controle dos escravocratas" (EVARISTO, 2020, p. 30).

Essa abordagem subverte a tradição literária hegemônica ao inserir a subjetividade negra no centro da narrativa, promovendo uma reescrita da história a partir de perspectivas dadas como periféricas. A escrevivência, portanto, não se limita à expressão individual, mas atua como ferramenta epistemológica que desafia estruturas coloniais de conhecimento, permitindo que sujeitos negros se autoinscrevam no mundo por meio da escrita.

No contexto da pesquisa-ação, a escrevivência se alinha à metodologia participativa que valoriza o conhecimento produzido a partir da experiência. Ao narrar a minha história, por exemplo, enquanto pesquisadora negra, não apenas documento minha trajetória, mas também questiono e transformo as realidades sociais que investigo. Essa prática metodológica é evidenciada na obra de Evaristo, que afirma: "quando escrevo, quando invento, quando crio a minha ficção, não me desvinculo de um 'corpo-mulher-negra em vivência'" (EVARISTO, 2009, p. 18).

Assim, a narrativa própria se estabelece como instrumento de resistência e afirmação identitária, permitindo que a pesquisa acadêmica incorpore vozes historicamente silenciadas e promova uma ciência comprometida politicamente com a história e a luta de classes.

Afinal, quem é o negro? Quem é esse camarada cheio de cor, mas que não é branco, e que muitas das vezes preto também não quer ser, e que provoca diversos debates socioculturais? Neste percurso, a centralidade desta pesquisa é o processo reflexivo sobre a vida negra: a forma como ela é vivida, como foi contada e como se projeta coletivamente.

1.3 Estrutura da tese: ponto de encontro

A presente tese estrutura-se em dois eixos analíticos principais, estabelecendo um entrecruzamento discursivo. O primeiro eixo, *Colonização e descolonização: uma reflexão sobre a construção do Brasil*, dedica-se a estabelecer o arcabouço teórico, histórico e político

fundamental, abordando desde os fundamentos da barbárie colonial e a formação do Brasil passando pelas nuances do trauma colonial e a integração do movimento negro como continuidade das resistências. O segundo eixo, *Pedagogias Negras: confluências de vida nas reexistências negras diaspóricas*, constitui o núcleo empírico e epistemológico da pesquisa. Nele, exploram-se as práticas de saber e vida negra como pedagogias vivas, situadas no cotidiano e na cultura, e as exemplificam o estudo de caso dos jongueiros da Serrinha e o protagonismo das mulheres negras.

Tal organização visa, portanto, aprimorar a clareza e a força da argumentação, permitindo que a leitura acompanhe a trajetória que vai da desconstrução dos paradigmas coloniais à proposição das pedagogias negras como alternativas potentes de enfrentamento do racismo e ascensão de uma existência coletiva fortalecida na diáspora brasileira. Esta estrutura reflete o percurso metodológico-analítico que permeia o desenvolvimento da pesquisa.

Esta Introdução, por sua vez, delinea o percurso da pesquisa, apresentando suas motivações, caminhos e descaminhos, bem como os encontros e desencontros entre a vida e o processo investigativo. Centraliza-se na relevância da memória, da escrevivência e da teoria social crítica para a construção da presente análise.

2 COLONIZAÇÃO E DESCOLONIZAÇÃO: UMA REFLEXÃO SOBRE A CONSTRUÇÃO DO BRASIL

Neste capítulo, trato sobre o projeto colonial europeu implementado no Brasil. Começo com a discussão sobre a devastação no continente africano, que acarretou dissipações de formas de viver, de modos de produzir e se reproduzir coletivamente- formas essas antagônicas ao modelo que a Europa qualifica como o ideal. Faço essa escolha por saber para onde quero caminhar. Primeiro, quero rebobinar a história para investigar os bárbaros fenômenos sociais que envolvem a construção desse país e, em seguida, desejo explorar ferramentas para transformar o agora - ferramentas possibilitadas pela práxis social na reprodução cotidiana da vida em sociedade.

A população negra no Brasil se desenvolve após sofrer um trauma coletivo que reverbera há séculos. Como lidar com os fundamentos desse trauma, cuja história se esforçou em esconder, dissimular ou recontar em versões mentirosas? Esta é uma das indagações que atravessa este capítulo, bem como toda esta tese.

As pesquisas realizadas por mim ao longo da vida acadêmica fizeram-me perceber que, nas práticas cotidianas, referenciadas nos agenciamentos negros, era possível notar formas de existir sobressalentes ao sofrimento imposto – produzido e reproduzido socialmente devido ao racismo. Um não era substituído pelo outro, mas um sobressaía ao outro. Isso denota a urgência da vida, ou do bem viver, para esses grupos.

Essa percepção alinha-se com o que Luiz Rufino (2019) retrata em suas obras: um exercício da vida sob orientação das encruzadas, na direção da descolonização. Desse modo, o autor, em um gingado interessante, afirma que o processo de descolonização possibilita um *reencantamento do mundo*, como processo de tensão ao desencanto originário na colonização.

Para atender às prerrogativas das análises propostas sobre colonização/desencanto e descolonização/reencanto, é necessário primeiro entender a barbárie – que, inclusive, é o lugar onde ainda nos localizamos. Em seguida, sobre as contradições inerentes às vidas na diáspora em decorrência do trauma. Por último, refletir sobre o reencantamento: a possibilidade da práxis, que se dá no cotidiano, ainda que se complexifique em determinadas relações, trazendo desdobramentos consistentes por meio do movimento negro nas lutas sociais.

2.1 Colonização e os fundamentos da barbárie

A colonização acarreta o destroçamento dos seres subordinados a esse regime, os colonizados, mas também a bestialização do opressor, o colonizador. Sobre a colonização não se ergue civilização, mas sim barbárie

Luiz Rufino

Nos estudos sobre a colonização, pudemos identificar que a barbárie - ou seja, as relações humanas contrárias ao *modus* civilizado de conviver coletivamente, considerando as pautas coletivas - é a sua espinha dorsal, seu sustento para existir. Com isso, há uma relação dialética entre colonização e barbárie, uma vez que esta produz novas práticas alinhadas a um projeto de mundo: o projeto colonial, que é, em si, um projeto bárbaro e violento.

Isso nos leva a observar a história contemporânea com uma lente analítica que ultrapassa as bases econômicas do capitalismo, podendo alcançar sua estrutura ideológica. Tal estrutura é responsável, historicamente, por inferiorizar pessoas racializadas em detrimento da superioridade branca europeia.

Cheikh Anta Diop (1974; 1983)¹² estuda a Europa e o surgimento dos brancos junto ao desenvolvimento do racismo, nos alertando, principalmente, para a construção das primeiras civilizações no continente africano - conflitando, necessariamente, com o discurso oficial que nos foi contado como verdade única e inquestionável. Há tempos me indago sobre porque a população negra, no mundo e no Brasil, encontra-se em condições desfavorecidas na vida em decorrência das expropriações cometidas pelos europeus.

Compreender o negro implica, também, compreender o branco - pensar sua construção em resposta ao outro. Um outro necessariamente inferior, para a imposição do poder e a legitimidade da superioridade afirmada por Deus, profetas, Bíblia, ciência e evolução da humanidade – na qual se acreditava que os ocupavam o topo, por serem os mais “evoluídos” da raça humana. A história das pessoas pretas começa com a construção das primeiras civilizações no continente africano. Portanto, não começa em condição limitadora de vida, mediada pela escravidão e a morte, como nos foi contado na história brasileira.

¹² Antropólogo e historiador, Cheikh Anta Diop estudou a raça humana e a cultura pré-colonial africana. Ao pensar a raça humana, fez um estudo sobre as racializações e a pigmentação, de acordo com a geografia e as condições climáticas de cada território vinculado ao desenvolvimento biológico do corpo humano.

A história da Europa é um comboio de crimes orquestrados violentamente para a expansão da exploração através de fraudes, roubos e extermínios – entre os quais se destaca a colonização, que perpetrou o colonialismo.

Aimé Césaire (2022), em *Discurso sobre o colonialismo*, retrata sua revolta com a civilização europeia, chamando-a de decadente, combatida e moribunda, uma vez que burla suas próprias regras, sendo desvalida de princípios éticos. Embora se afirme submetida ao crivo da razão, a Europa é “moral e espiritualmente indefensável” (CÉSAIRE, 2022, p. 161).

Cabe-nos, então, questionar a razão e a consciência compreendida pelos europeus, que vêm historicamente falseando os problemas, criando outros – ainda mais complexos - para a humanidade e aplicando soluções traumáticas, como no caso do projeto colonial. A colonização nos demonstra como os colonizadores são, na verdade, descivilizados, nega-se a civilização em troca da barbárie (CÉSAIRE, 2022).

Achille Mbembe (2018), assim como Carlos Moore (2009), afirma que o escravo passa a ser racializado a partir do século XVII. A partir de 1661, os castigos passaram a ser pela lógica racial, estabelecendo o hábito e a naturalização/legitimação através das crenças, dogmas e teologia, na intenção de transformar em senso comum os desejos e fascínios das fantasias da imaginação europeia ocidental. O autor acusa a colonização de organizar uma violência estrutural para a manutenção dos privilégios brancos em troca da desigual distribuição de riqueza e de recursos para a reprodução da vida.

Moore (2009), a partir de interpretações e análises das pesquisas do antropólogo Walter Rodney (2018), que estudou a respeito do desenvolvimento da Europa e a expansão do capitalismo industrial, afirma que o movimento que “desenvolveu” a Europa e trouxe a mundialização da economia de mercado, é, ao mesmo tempo, o movimento que subdesenvolveu a África - ao interromper a organicidade da maturação de suas sociabilidades. Essa interrupção foi abrupta e violenta, tanto no sentido da crueldade com os corpos pretos, quanto nas tentativas de apagamento de suas formas de ser e viver.

A colonização se funda nesse processo de expropriação e exploração dos continentes africano e asiático, cujos saques foram encobertos por uma repugnante história repassada no processo formativo hegemônico do ensino brasileiro – no qual ainda se afirma que *os descobrimentos* da América e do Brasil foram realizados, respectivamente, por Cristóvão Colombo e Pedro Álvares Cabral.

A construção da modernidade capitalista está diretamente relacionada às estruturas de produção ocidental “de uma porção” de europeus, que subjugarão todas as outras formações econômicas e sociais com as quais tiveram contato à sua lógica de operacionalização. Essa

lógica, segundo Rodney (2018), engendra uma reprodução social que passa da subsistência para a lógica do lucro.

Os saques que o bloco europeu realizou nas terras dos continentes citados - e, em especial, dada a expressividade dos fatos, no continente africano – ocorreram sob comando militarizado, intencionado a matar como objetivo último. Essas ações promoveram a acumulação primitiva de capital e o estabelecimento de sua dinâmica como modo de produção hegemônico. O preço pago por essa hegemonia tem tido, como uma das moedas de troca, os corpos pretos, sendo que o negro diaspórico traz em si essas marcas.

Para atender a dinâmica do lucro, as formações sociais que seguiam seus próprios fluxos organizativos – não eurocêntricas - foram atropeladas com a instauração bélica de um *modus* que, para se fincar e permanecer operando, derramou e ainda derrama sangue e suor de pessoas subjugadas a serem exploradas até a morte em troca de lucro.

O negro diaspórico, na perspectiva desta pesquisa, vem sendo constituído desde o *holocausto africano*. A antropóloga africanista Marimba Ani trata isto como um grande desastre que aprisiona e opera de forma constante e violenta os corpos e mentes de pessoas africanas - e estendo aqui à nossa análise também às pessoas negras nas diásporas. Os europeus impuseram uma imagem de superioridade que, nas palavras da autora, “bloqueia a nossa vontade e congela a nossa força de espírito” (ANI, 1994, p. 17).

Com a vontade e a força paralisadas - duas das faculdades que impulsionam os desejos humanos - temos um corpo psiquicamente fragilizado para a defesa e expansivo a reproduzir a violência que o acomete de forma estrutural como estratégia para manter-se vivo. Assim, com o intuito de manter os impactos depreciadores do ser negro em todas as etapas do *desenvolvimento*, a modernidade reelabora os instrumentos que estabelecem a manutenção da hierarquização das raças, de forma a contribuir, primeiro, com as demandas da Europa, e segundo, com o imperialismo estadunidense, convergindo estruturalmente a lógica de acumulação de capitais.

Moore (2009) afirma que as estruturas sociais desenvolvidas pelas sociedades africanas não cabiam nos modelos de economia, cuja motivação é a lógica do lucro. Isso porque o “modelo de organização social africano” (MOORE, 2009, p. 175), ou seja, o desenvolvimento de suas civilizações, tinha a religião como ordenadora social, sendo-a, portanto, central no debate da economia (RODNEY, 2018; MOORE, 2009).

O autor afirma que a propriedade privada alcança ascensão junto ao processo econômico europeu que maturou o capitalismo. Sabemos, em Marx (2013), que a propriedade privada é do produto do trabalho alheio; ou seja, priva-se o produtor do acesso às riquezas geradas pelo seu

trabalho, concentrando tais riquezas em pequenos grupos, de forma privada. “A propriedade privada, como antítese da propriedade social, coletiva, só existe onde os meios e as condições externas do trabalho pertencem às pessoas privadas” (MARX, 2013, p. 1010).

De outro modo, nas civilizações africanas, como nos afirma Moore (2009, p. 177), “conservou-se outra concepção sobre propriedade de recursos”, sendo, predominante, “o comunalismo e a posse de terra” (MOORE, 2009, p. 177) de forma coletiva, a partir da sucessão por parentesco. A ideia de circularidade - contida nos valores civilizatórios africanos - encontra na economia um dos seus círculos, uma vez que a terra proporcionaria “subsistência ou excedentes convertidos em lucro” (MOORE, 2009, p. 177), tanto aos vivos que estão em processo de uso e fruto, como aos mortos, nossos ancestrais e aos que virão, os descendentes. Preserva-se, assim, a concepção coletiva da terra e o papel dos indivíduos como ‘guardiões temporários’, sendo a terra uma propriedade de grupo.

Nesse contexto, o trabalho estabelecia sua reprodução através da relação de parentesco, e não de dinheiro, como ocorre no capitalismo, em que a força de trabalho é vendida como mercadoria. O autor aponta determinadas características culturais de grupos europeus como decisivas “para a gestação, o desenvolvimento, a expansão e a universalização desse sistema de produção e de relacionamento social” (MOORE, 2009, p. 177) que é a sociabilidade burguesa. Alguns dos elementos que fundam, segundo suas elaborações, o hoje consolidado e maduro capitalismo, o autor destaca: “a motivação pelo lucro; a propriedade privada e as mudanças sociais desenfreadas” (MOORE, 2009, p. 177).

Se pensarmos na estrutura e na superestrutura de uma sociedade, seremos levados em algum momento da análise marxista, a questionar como a reprodução social da superestrutura impacta dialeticamente no desenvolvimento de sua estrutura. A religião, nesse movimento, como instrumento de hegemonia, implica na formação de consensos e formas de ser, por muitas vezes de forma falseada, a serviço da manutenção da ordem vigente.

Desse modo, podemos afirmar que os horizontes políticos das organizações sociais, postas nos continentes africano e europeu pré-coloniais, apresentam princípios civilizatórios cujos valores denotam antagonismos nas concepções de: religião, sagrado, lucro e propriedade privada. O que, posteriormente, com o rompimento abrupto com sua terra, linguagem e cultura, irrompeu traumas que reconfiguraram o racismo, adequando-o ao tempo histórico.

Rodney (2018) avalia como insuficiente a concepção de ‘modo de produção’, uma vez que, na África pré-colonial, dinâmicas diferenciadas de economia coexistiam com regimes de produção heterogêneos e a dimensão política do Estado não se materializava por meio da

coerção e hierarquização de classes, apresentando certa multiplicidade de formações civilizatórias (MOORE, 2009).

Distintas formas de organizações sociais conviviam por meio de contratos e negociações. O diferente não era um estrangeiro, um inimigo ou uma ameaça passível de morrer. Não se estabelecia a necessidade primária de aniquilar o outro para a manutenção da ordem ou das riquezas.

Identifico aqui, também, certo antagonismo estabelecido nessas relações. As formações sociais africanas tendem à xenofilia, pois apresentam históricos sociais de reprodução social que valorizam a diversidade de economia, política, produção, família, afeto, entre outras. Já a orientação política das sociedades modernas/ocidentais tem aversão ao outro, ao diferente, estabelecendo relações xenofóbicas mundo afora, constituindo assim, um sistema cuja força motriz se alimenta de genocídios em prol da economia de mercado e do poder.

Rodney (2018), ao tratar sobre o sistema escravista nas sociedades africanas, infere que não havia a “perspectiva de perpetuar a exploração do homem pelo homem em um contexto que não era nem feudal nem capitalista” (MOORE, 2009, p. 181). A prática de capturas de indivíduos para trabalhos em frente de guerra era uma demanda comum naquele território, mas esses podiam retornar ao convívio em sociedade a qualquer momento. A escravização era compreendida como uma dívida/castigo (MOORE, 2009), não se estruturando como um sistema organizado de produção para fins expansionistas.

Diferentemente disso, o que se estabeleceu no continente africano com a colonização europeia foi uma devastação sistemática: o trabalho braçal foi forçado, explorando os corpos esgotados até a morte, com o objetivo de enriquecer, apropriando-se privadamente tanto das riquezas materiais quanto da força de trabalho em modo de produção escravista. A escravização de africanos até a morte como condição de *vida* tem seu marco histórico na construção dos pilares da organização social capitalista, fundada na Europa e responsável pelo subdesenvolvimento de sociedades africanas. Sobre a ideia de escravização nas sociedades africanas Williams diz que,

A perspectiva de escravização nas sociedades africanas é radicalmente outra, se compararmos com o uso massivo de uma população-alvo para trabalhos forçados longe de sua terra natal, o que foi fundamental para a acumulação capitalista da Europa (WILLIAMS, 1975 *apud* MOORE, 2009, p. 183).

O comércio transatlântico de escravizados - ou seja, o que chamamos de tráfico e sequestro - refere-se a fatores externos ao continente africano, vinculando-se diretamente à expansão do capitalismo, motivado pela pulsão agressiva da sociedade europeia.

É incontestável que o crescimento da riqueza interna de países centrais/europeus advém da acumulação primitiva através dos roubos de ouro, da exploração e do comércio de africanos escravizados, articulando assim um sistema colonial promissor para o capital. O saque violento ao continente africano resultou, para seus invasores, em terras, bens materiais e força de trabalho – fatores que impulsionaram o desenvolvimento do capital. Nas palavras do autor sobre tal relação contraditória,

O subdesenvolvimento e o desenvolvimento mantêm entre si uma relação dialética, afirmou Rodney: ‘Europa Ocidental e África mantiveram uma relação que garantiu a transferência da riqueza da África para a Europa’. Sobre essas bases, a Europa operou um processo de saque, produzindo, cada vez mais, o subdesenvolvimento do Continente Africano (MOORE, 2009, p. 185).

É relevante apontar que, embora dominado de forma predominante pelos europeus, o tráfico, já em sua etapa final, contou também com “participação expressiva de norte-americanos e brasileiros” (MOORE, 2009, p. 185-186), utilizando-se de tecnologia e força bélica.

Com a justificativa de ter o continente africano como alvo de comércio humano para atender à expropriação do continente americano,

Rodney sustenta que o potencial metálico das Américas, a baixa resistência dos indígenas às enfermidades e às condições de trabalho nas plantações e nas minas, e o baixo contingente populacional europeu para extrair a riqueza nas Américas os direcionaram, não por acaso, ao continente Africano (MOORE, 2009, p. 189).

Conforme explicitado por Moore (2009), condições objetivas como a proximidade geográfica e a existência de populações africanas com conhecimentos agrícolas foram determinantes para que milhões de indivíduos fossem submetidos à experiência traumática da colonização e à subsequente construção da diáspora. Esse processo marcou a constituição de um novo ser: o negro. Um ser com um marcador ontológico distinto, de ancestralidade política, caracterizado por uma cor de pele diferente e uma cosmovisão própria, que se manifesta em suas particulares formas de se relacionar com o mundo, a vida e a existência humana.

Em contrapartida, Moore (2009) também aborda as elaborações do historiador africanista John Thornton (2004), que defende a tese de que o encontro entre o Ocidente e a África foi benéfico. Thornton chega a sustentar que o tráfico negreiro foi vantajoso para as elites africanas, que lucraram com o comércio interno de escravos. Sua narrativa, problematicamente, retrata os europeus como se tivessem realizado um ato de caridade na aquisição de escravizados e insiste na participação voluntária das elites africanas no processo de escravização.

A desmemorização, para além de um mecanismo de apagamento e controle, é um projeto - ela faz parte do projeto colonial. Sendo um projeto, compõe a superestrutura na composição da ideologia dominante e se coloca em arena política de tensões e conflitos relacionais entre as classes e grupos sociais - entre os que dominam e matam e os que trabalham e morrem. Os discursos, sobretudo, representam poder. O silenciamento é parte do projeto colonial que, com ‘políticas sádicas’ de dominação, controla quem pode e quem deve falar, ao estimular “senso de mudez e medo” (KILOMBA, 2019, p. 33) nas pessoas negras.

A autora Gracyelle Costa Ferreira (2020), ao tratar sobre a centralidade da violência no projeto colonial, aponta para a potência da violência para a economia e para a lógica colonial, por meio das interpretações de Karl Marx (2014 apud FERREIRA, 2020). Segundo a autora, quase ao mesmo tempo, o bloco de poder econômico europeu – Espanha, França, Portugal, Holanda e Inglaterra – aplicou vários métodos para saquear e roubar riquezas em “diversos territórios do globo” (FERREIRA, 2020, p. 113). Esses métodos transformam-se em sistemas esquemáticos, sendo eles: o sistema colonial, o sistema de dívida pública, o sistema protecionista, o sistema tributário, entre outros. Com base nas leituras de Marx (2014 apud FERREIRA, 2020), a autora sustenta que todos esses sistemas são fundamentados numa violência brutal junto ao poder estatal.

O Estado, nesse sentido, foi uma instituição central para as transformações societárias que culminaram no capitalismo mundializado. O Brasil é fruto de um sistema de navegação criado para expandir e explorar as relações comerciais que, em nome do lucro, extrapolaram os limites dos valores coletivos do gênero humano ao estabelecerem esquemas criminosos de acumulação de capital. Um desses esquemas, afirmamos, tem no projeto colonial e na escravidão o fundamento da riqueza colonial que sustentou o capitalismo no Brasil. Dessa forma, a lógica da violência colonial é indissociável da organização que sustentou a potência econômica do sistema.

No capítulo 24, d’*O Capital*, Marx tece sínteses sobre o círculo vicioso que faz o capital se perpetuar nas relações sociais, mostrando os avanços no decorrer de sua obra. Ele diz que aprendemos o circuito do capital, mas que esse só faz sentido se supormos uma acumulação prévia. O autor, como um bom filósofo e jogador com as palavras e ideias, compara a acumulação primitiva com o significado do pecado original na lógica bíblica cristã. Ao passo que a ideia de pecado original teleológico impõe ao homem comer e viver sob o fruto do seu suor, o pecado original da economia política já imputa outra condição de vida, a pobreza da grande massa” (MARX, 2013).

O projeto colonial foi um empreendimento histórico marcado pela exploração e dominação de territórios e povos por potências europeias, estruturado pelo colonialismo - um sistema de controle político e econômico sustentado pela ideologia da superioridade cultural e racial. A colonização, nesse contexto, refere-se à prática de ocupação e imposição de formas de organização social, econômica e política nos territórios dominados, gerando dinâmicas de subordinação que persistem mesmo após o fim formal da colonização, por meio da colonialidade. Essa lógica de poder colonial alimentou a formação de um capitalismo dependente, no qual as economias dos países colonizados se tornaram estruturalmente dependentes das metrópoles coloniais, perpetuando desigualdades globais e relações assimétricas de poder até os dias de hoje.

2.2 A constituição do negro na diáspora africana brasileira sob o trauma do colonialismo

O sujeito negro torna-se então tela de projeção daquilo que o sujeito branco teme reconhecer sobre si mesmo

Grada Kilomba

Frantz Fanon (2008), em *Pele Negra, Máscaras Brancas*, discute a construção da identidade negra sob o olhar colonizador e os impactos psicológicos do racismo. Ele explora como o sujeito negro é socialmente construído em oposição ao sujeito branco em contextos coloniais e pós-coloniais.

Achille Mbembe, em *Crítica da Razão Negra* (2014), examina como a negritude foi construída como um conceito filosófico e histórico, discutindo as relações de poder entre os sujeitos negros e brancos, particularmente em contextos coloniais e pós-coloniais.

O autor afirma que o sujeito é moldado pela lógica do mercado e da dívida, tornando-se um produto de circunstâncias que aparentam ser naturais, mas que, na verdade, são frutos de construções manipuláveis.

Mbembe (2014) vai dizer que este “novo homem” é uma espécie de “forma abstrata sempre pronta”, que se adapta a todos os conteúdos, característica marcante da civilização da imagem, onde as fronteiras entre fatos e ficções se tornam cada vez mais nebulosas.

Ao aprofundar a análise sobre a raça, o autor vai identificá-la como um complexo perverso, gerador de medo, tormentos e uma infinidade de sofrimentos que podem culminar em catástrofes (MBEMBE, 2014). Nesse sentido, a raça adquire uma dimensão fantasmagórica,

representando uma "figura da nevrose fóbica, obsessiva e, porventura, histérica", que reflete a construção imaginária de identidades raciais.

Essa construção racial, ao contrário de promover o reconhecimento do Outro como semelhante, reforça a necessidade de apaziguamento por meio do ódio e do terror. Como argumenta Mbembe (2014), o processo de alterocídio transforma o Outro em um objeto intrinsecamente ameaçador, algo do qual é preciso se proteger, desfazer-se, ou até mesmo destruir, devido à incapacidade de controlá-lo de todas as formas.

Nas palavras do autor:

A raça não passa de uma ficção útil, de uma construção fantasista ou de uma projeção ideológica cuja função é desviar a atenção de conflitos antigamente entendidos como mais verossímeis - a luta de classes ou a luta de sexos, por exemplo (MBEMBE, 2014, p. 27).

Nesse sentido, o autor vai entender que a raça não passa de uma "ficção útil", uma ferramenta ideológica cuja função é mascarar a realidade de seus conflitos. Portanto, a raça, enquanto ficção, sustenta-se pela perpetuação de narrativas que justificam a exclusão, o medo e a violência, garantindo assim a manutenção da estrutura racista de poder.

Ao pensarmos a mulher negra, interseccionamos raça, gênero e classe, e assim, outras formas de dominação vão se estruturando na construção do viver na diáspora africana no Brasil.

Ângela Davis (2016), em *Mulheres, Raça e Classe*, analisa a intersecção entre raça, gênero e classe, abordando como as construções sociais de sujeitos negros e brancos são influenciadas por múltiplas dimensões. A escravização de pessoas africanas e negras nos trouxe parâmetros para uma construção de mulher marcada pelo racismo, patriarcado e sexismo. Nas palavras da autora:

as mulheres (...) eram vítimas de abuso sexual e outros maus tratos bárbaros que só poderiam ser infligidos a elas. A postura dos senhores em relação às escravas era regida pela conveniência: quando era lucrativo explorá-las como se fossem homens, eram vistas como desprovida de gênero; mas, quando podiam ser exploradas, punidas e reprimidas de modos cabíveis apenas às mulheres, elas eram reduzidas exclusivamente à sua condição de fêmeas (DAVIS, 2016, p. 19).

Se, por um lado, é fundamental considerar os antagonismos de classe e as relações materiais nas análises de gênero e sexualidade, por outro, ignorar as dimensões de geração, gênero, raça/etnia e sexualidade pode levar a interpretações fragmentadas e homogêneas da questão de classe. A classe trabalhadora não é um conceito abstrato ou idealista; ela é concreta e composta por indivíduos múltiplos, atravessados por marcadores de gênero, raça e sexualidade.

Na materialidade da vida capitalista, as dinâmicas de exploração e opressão são indissociáveis, especialmente no contexto de um capitalismo dependente. A organização do trabalho doméstico, realizado predominantemente por mulheres, destaca a centralidade da família no processo de reprodução social, reforçando a ideia de que essas mulheres ocupam naturalmente o papel de cuidadoras (HIRATA; GUIMARÃES, 2002). As atividades de cuidado, muitas vezes realizadas de forma gratuita, desempenham um papel crucial na extração da mais-valia, sendo a divisão racial e sexual do trabalho um fator determinante para a precarização dessas atividades e nas vidas das mulheres negras.

Nesse sentido, a análise de Lélia Gonzalez (2020) aborda em seus textos a formação do sujeito negro no Brasil, introduzindo conceitos como o de "amefricanidade" para discutir a identidade negra em contextos latino-americanos. Ela também examina o racismo, o sexismo e a questão da mulher negra no Brasil. Sobre a situação da mulher negra no período da escravidão, a autora aponta para duas categorias: a trabalhadora do eito e a mucama. Em ambas as tarefas, exigia-se uma doação de força moral: a escrava do eito servia de estímulo ao homem para a fuga ou revolta, enquanto a mucama tinha a responsabilidade de manter o ordenamento da casa-grande, sofrendo ainda as investidas sexuais do senhor branco (GONZALEZ, 2021).

No que diz respeito ao tráfico, evidencia-se uma lógica sádica e perversa de demonstração de poder sobre os corpos negros. A maneira como os africanos foram agrupados, a insalubridade dos espaços mórbidos nos quais foram transportados e os traumas causados por essa perturbação sem perspectiva de fim permanecem ativos, encontrando pilar nas confusões mentais às quais os agrupamentos negros foram submetidos ao chegar nas Américas.

Complementando essa perspectiva do trauma histórico, Kilomba (2019) aborda a memória e o trauma como elementos fundadores da experiência do ser negro. Ela utiliza a máscara de ferro — utilizada na boca dos escravizados para impedi-los de comer — como figura ilustrativa, comparativa e simbólica. O uso dessa máscara também reforçava ideias de dominação e tortura, operando a partir do medo, do isolamento e do silenciamento das pessoas negras.

Partindo de Frantz Fanon (2008), Kilomba (2019) compreende trauma como um sofrimento causado pelo contato com o mundo irracional e as “fantasias brancas sobre o que a negritude deveria ser” (KILOMBA, 2019, p. 38). Nesse caso, o racismo causa trauma, devido à experiência cotidiana com esse mundo irracional que sobrepuja as capacidades emocionais do humano, animaliza o ser negro ao separá-lo e o concebe como o "outro".

A concepção de “Outridade” coloca-nos em um sofrimento constante de negação e autonegação, fundado na ideia de que “nós nos tornamos a representação mental daquilo com

o que o *sujeito branco* não quer se parecer” (KILOMBA, 2019, p. 38): o outro, o exterminável, o risco ao poder instituído e à hegemonia. O negro inferiorizado, assim, é uma construção do branco, fazendo com que, na reprodução das relações sociais, a branquitude se estabeleça no inconsciente do coletivo negro (KILOMBA, 2019) como superior, estabelecendo a supremacia branca. De forma contundente, Mbembe (2018) discute que a necropolítica se funda também no discurso de um grupo inimigo e na necessidade de uma relação de inimizade. Neste caso, é necessário criar a figura de um outro ameaçador, um corpo passível de ser eliminado, para justificar o extermínio.

Partindo dessas especificidades, podemos inferir que o negro na diáspora passa a existir com sua subjetividade fundada em uma experiência de vida e trabalho marcadas irreparavelmente pelo trauma coletivo do colonialismo — e seus inerentes racismos, machismos e sexismos. Diversas formas de matar e deixar morrer o povo negro compõem a engrenagem de manutenção das hegemonias de poder, estruturadas pela exploração do trabalho, característica da organização da produção no capitalismo.

Não é de menor importância considerar em nossas pesquisas a população africana que chega ao Brasil a partir do século XVI, pois ela trazia em seus corpos e em suas memórias suas experiências. Embora a escravidão no Brasil tenha se baseado em um profundo processo de desumanização, havia uma vida e uma história anteriores a essa ruína imposta, agora, vividas aqui na diáspora.

A diáspora africana no Brasil se manifesta na progressão do processo de colonização que ocorreu tanto em territórios africanos quanto americanos, ambos sob o comando dos centros de poder europeus. O processo colonial demarca uma forma de exploração que subjuga o negro à deterioração de si, levando-o a viver e a desgastar-se para suprir as necessidades do explorador, sem que houvesse, nessa dinâmica, qualquer ideia de colaboração social para a reprodução humana.

Nessa condição de sub-humano e de não-ser imposta ao negro, o racismo se manifesta na deterioração da subjetividade do povo negro. "Ora, sim, nós sentimos!" Fanon (2008) desenvolve essa discussão a partir de estudos clínico-psiquiátricos (presentes em sua tese de doutorado), nos quais as análises sobre as subjetividades diante da experiência da colonização impulsionam a reflexões viscerais sobre dor, desespero, fantasia, resistência, morte, vida, fé, castigo, culpa e, sobretudo, sobre como existir a partir dos destroços.

Com a catástrofe da colonização, o modo de produção escravista (MOURA, 2020a) inaugurou o processo de trabalho no Brasil, considerando as contradições entre escravizado e escravocrata para entender o contexto histórico brasileiro em tempo de Colônia e Império. O

autor trata o escravismo como a única forma de viver do africano, a partir da socialização que lhe cabia dedicar toda vida, força e suor às terras que as pessoas brancas invadiram e roubaram. Esse processo de servidão às pessoas brancas trata-se de uma espécie de desumanização regulada, cujos efeitos reverberam nas subjetividades das pessoas negras como trauma coletivo.

Se o trabalho organiza a vida em sociedade e, partindo da perspectiva teórica da ontologia do ser social de Lukács (2015), o trabalho é a atividade social que funda o ser social e possibilita, a partir das capacidades humano-genéricas, o desenvolvimento e a expansão dos indivíduos sociais, então: que tipo de ser social o trabalho escravo africano funda? E, o que ele possibilita desenvolver?

Ao chegar aqui, o ser negro é fundado por sua utilidade para a exploração máxima do trabalho escravo e da produtividade. Os corpos negros eram vistos como meras mercadorias, e sua saúde só passou a ser mediada a partir de 1850, quando o tráfico foi formalmente negado, embora continuasse a ocorrer de forma clandestina ("miliciana"). Foi nesse período que houve um aumento significativo dos estupros nas senzalas — estupros cometidos pelos senhores com a intenção de procriar crianças "mulatas" para lhes servirem na condição de escravizadas.

O negro, propriedade mais valiosa e de difícil reposição naqueles tempos, representava o maior interesse dessa classe dominante, que visava garantir a durabilidade de seus serviços. Essa lógica, lamentavelmente, perdurar até hoje, evidenciada em denúncias recentes de pessoas vivendo em sistemas análogos à escravidão.

Se a constituição do ser negro for compreendida a partir dos mesmos métodos analíticos utilizados para o ser social – complexificando-o abstratamente para alcançar o ser negro modificado –, evidencia-se a relação do escravismo como atividade produtiva social. Nela, africanos/negros eram mercadorias, enquanto apenas brancos com liberdade podiam legalmente atuar na arena política e garantir os mínimos necessários para a reprodução da vida da época¹³.

Dessa forma, assinala-se como relevante para a pesquisa pensar o escravismo brasileiro, cujas marcas germinavam ainda na travessia, nos navios, onde recebiam lições de torturas bárbaras. Essas se assemelham, tragicamente, às ações atuais dos mecanismos repressores do aparelho estatal, que, embora se apresentem sob discursos de segurança e seguridade públicas, efetivam-se por meio de controle, repressão e violência.

¹³ Relevante o debate sobre poder e psique para pensar a resistência na dimensão da subjetividade frente a experiência do colonialismo. Ver mais em Duarte (2021).

A travessia do Atlântico marca a germinação desse novo ser social negro. À medida que os dias avançavam em alto mar, instaurava-se o trauma relacionado ao descarrilhamento¹⁴ de sua cosmovisão - um corte abrupto de agenciamentos coletivos. Ainda no oceano, o sofrimento e a melancolia, expressos no "banzo" acometido aos africanos, impulsionaram ao suicídio e levaram mulheres a realizarem abortos, em uma negação da continuidade de uma prole escravizada, frente a uma vida que, psiquicamente, já os direcionava à percepção da iminência da morte.

O racismo, como retroalimentador da loucura, assola os indivíduos negros, garantindo a reprodução social adequada para o cenário da colonização e suas expropriações (CAPUTO, 2023). Nesse contexto, os negros são compelidos a ocupar lugares esquemáticos que possibilitam a manutenção do domínio e do poder, impulsionando a acumulação de riqueza pelos europeus e a instauração de um capitalismo que combina opressões e lucra com desgraças coletivas.

Quem é o negro? Esse sujeito cheio de cor, mas que não é branco e que muitas das vezes preto também não quer ser? Embora essa indagação provoque diversos debates socioculturais (incluindo discussões sobre colorismo, miscigenação e genocídio na diáspora), a centralidade para esta pesquisa reside em um processo reflexivo sobre a vida negra: suas formas de ser vivida, de ter sido contada e de se projetar coletivamente em suas maneiras de existir, resistir e reexistir.

Nesta tese, propomos refletir sobre as insurgências negras diaspóricas, concomitantes à resistência, como formas de assegurar a manutenção da vida — de africanos e descendentes — frente ao processo bárbaro do genocídio negro no colonialismo, expressão da hegemonia do projeto colonial.

A concepção de emancipação humana, na teoria marxiana, remete à ideia de superação da máquina de exploração — do modo de produção pautado na lógica da propriedade privada, cuja forma mais brutal é a acumulação primitiva de capital através da colonização. Nesse sentido, a diáspora africana no Brasil se constitui como uma agenda de libertação, mobilizando todo o complexo cultural e político em lutas e resistências históricas para a ampliação da

¹⁴ “A metáfora do descarrilhamento é importante porque, quando isso ocorre, o trem continua em movimento fora dos trilhos; o descarrilhamento cultural do povo africano é difícil de detectar porque a vida e as experiências continuam. A experiência do movimento (ou progresso) humano continua, e as pessoas acham difícil perceber que estão fora de sua trajetória de desenvolvimento. A experiência vivida, ou a experiência dos vivos, não permite perceber que estar no caminho, seguindo sua própria trajetória de desenvolvimento, proporcionaria a eles uma experiência de vida mais significativa” (NOBLES, 2009, p. 284).

emancipação política e a construção de alternativas para superar essa forma de organizar a vida coletiva.

Abdias do Nascimento (1980) introduz o debate do projeto de genocídio da população negra, compreendendo-o como o extermínio físico — a morte de seus corpos — e o apagamento de suas formas de viver e ser no mundo, o que afeta dimensões políticas, sociais, econômicas, linguísticas, religiosas, de afeto e de construção familiar, entre outras.

Como tática do projeto genocida e da desresponsabilização "dos senhores, do Estado, e da igreja" (NASCIMENTO, 1980, p. 64), as elites e autoridades públicas promulgaram, em 1885, a Lei dos Sexagenários, e, em 1888, a Abolição da Escravatura — a chamada Lei Áurea. Ambas foram responsáveis por institucionalizar o extermínio em massa de negras e negros: a primeira, por deixar desamparados idosos e enfermos incuráveis, sem o mínimo para a manutenção básica de suas vidas; a segunda, por "libertar formalmente e de forma fragmentada os africanos e negros nascidos na diáspora, que antes estavam sob o jugo da escravização de seus corpos e mentes, orquestrados pela colonização" (NASCIMENTO, 1980, p. 64).

Outra covardia dessa “máquina de matar” negros foram as negociações com os chamados “africanos livres” - termo problematizado por Abdias e compreendido como “O mito do africano livre” - para alistamento no serviço militar em troca de sua liberdade. Nas palavras do autor, “buscaram a liberdade de morrer nas guerras dos colonizadores escravocratas” (NASCIMENTO, 1980, p. 65).

Moura (2020a), assim como Abdias (1980), retratam em suas literaturas as lutas dos negros. O primeiro aprofunda o debate acerca das táticas militares das rebeliões, insurreições e guerrilhas, ou seja, o caráter político da organização dos escravizados e seus associados. Já o segundo destaca estratégias de resistência como os quilombos, o sincretismo, as negociações, a crítica sobre a estética da branquidão, o debate da diáspora e a união dos negros para uma transformação social, concebendo-a como um processo permanente de criação de alternativas a esse modo de produzir e viver.

Os quilombos, como maior exemplo, expressavam a luta coletiva do povo negro e demonstravam, na prática, as contradições existentes entre as duas classes principais: os senhores de escravos e o povo negro. Esta forma de organização política da população negra foi fundamental durante todo o regime escravista, tanto como forma de sobrevivência de suas culturas, quanto como espaço de refúgio para escaparem das mortes. O movimento de quilombagem, por sua vez, manteve-se com caráter radical, sem possibilidade de mediação entre o povo negro e os senhores brancos. Devido ao seu caráter emancipador, a quilombagem era intensamente combatida.

Compreendemos o quilombo como base de referência para o negro. Moura (2020a) trata desse assunto de forma visceral e objetiva, traçando em sua literatura a coexistência da repressão ao negro e a resposta do negro a esse processo de desumanização centrado no extermínio do nosso povo.

O autor reafirma que o quilombo não foi uma euforia momentânea. Mesmo após diversas derrotas, eles ressurgiam com capacidade de organização e plano de ação. As guerrilhas tornavam-se "elemento complementar do quilombo" (MOURA, 2020a). Segundo Moura, os quilombos possuíam um regimento, uma hierarquia e eram estruturados visando "o desenvolvimento da agricultura local, a fabricação de armas, a forma de governo", entre outros (MOURA, 2020a). Já as guerrilhas eram móveis e se espalhavam conforme as necessidades da manutenção da vida exigissem, como os roubos de mantimentos e objetos não produzidos pelos quilombos (MOURA, 2020a).

As pessoas negras, fossem escravizadas ou livres, foram protagonistas de suas ações no combate direto e frontal contra as violências do período colonial. Enquanto isso, as vidas brancas, determinadas pela organização escravista, cultivaram relações fundadas em violência, linchamentos, estupros, animalização, negação da história, da família, da cultura e da identidade africana e de sua descendência. Nós reagimos – e, assim, nossas reações nos orientam na vida. Nossa resistência é movimento.

No contexto da diáspora, resistir significa não sucumbir à morte. O ser negro, forjado nas experiências do trauma da travessia atlântica, desenvolveu traços de resistência que impulsionam à manutenção e à expansão da vida. Desse modo, a partir da persistência, surge a possibilidade de reconstrução da existência em oposição à morte, configurando-se nas reexistências: novas formas de existir.

Nesse sentido, “o ódio é pedagógico¹⁵”, uma vez que o processo de aniquilação da existência foi iniciado antes mesmo da morte dos corpos, por meio de um cárcere mental e físico — uma morte lenta, porém inevitável. Por isso, além de um trauma que acomete um coletivo em diáspora, falamos de uma dor contínua. Essa dor, perpetrada e perpetuada pelo projeto colonial e lembrada constantemente pelo racismo, nos coloca em um retorno vicioso a um sofrimento que, similar ao judaico-cristão, paralisa e se choca com os valores civilizatórios africanos, que lidam com a circularidade, o movimento e a troca justa. A constituição do negro na diáspora africana no Brasil se constrói na relação embrionária com a luta pela sobrevivência,

¹⁵ Frase de Hamilton Borges dos Santos, referenciada por Katiúscia Ribeiro, na apresentação do livro, *Ódio*, de Cizinho AfreeKa (2022).

em suas dimensões física e mental. A diáspora é um lugar de sobrevivência; logo, o ódio, por vezes, é pedagógico e se manifesta como autoamor para a população negra.

Rompendo com as imposições europeias, esta pesquisa assume o compromisso político de ultrapassar os muros da colonização ao narrar a história do negro. Para isso, propõe-se desfocar a lente tradicional — marcada pela história dita oficial —, a fim de vislumbrar para além das narrativas contadas pela estrutura branca hegemônica de poder, que persiste em sua luta desumana e devastadora para manter o poder, resultando em guerras, genocídios, miséria e barbárie. Para tanto, abordamos nossas histórias com o compromisso de contar, recontar, refletir e teorizar sobre nosso povo, orientados por uma bagagem metodológica crítica.

A relevância de demarcar esse tempo consiste em compreender, em linhas gerais e a partir do arcabouço teórico crítico, a reprodução dos negros em tempos pré-coloniais — ainda no continente africano — e como se deu o tornar-se negro com os traumas da colonização, na diáspora africana no Brasil.

Esse movimento perverso que foi a colonização é marcado por violações humanas cujo interesse central era a extração de riquezas materiais. Tal exploração era justificada pelo discurso de que a "espécie" europeia poderia perecer por falta de alimentos e meios de subsistência, e de que, por serem superiores — "mais alvos que a neve" —, deveriam civilizar, e até mesmo humanizar, os "selvagens" traficados, originários de terras africanas, asiáticas e/ou americanas. A existência de riqueza natural exigia, para eles, sua intervenção violenta para a apropriação de terras e riquezas alheias. Como afirmado por Césaire e endossado por Mbembe (2018), existe na civilização europeia uma propensão irracional para assassinar.

Ainda persiste a tendência em associar a gênese do negro à escravidão e a conotações negativas, reforçando o binarismo ocidental e a demonização das manifestações relacionadas aos negros e ao continente africano, em contraste com a figura de um deus único, maravilhoso, supremo, homem, cis e branco.

Um universo ideológico racista é criado para a manutenção da supremacia branca. Existe um pacto essencial em disputa, que será abordado ao discutirmos ideologia, racismo, poder e dominação no próximo bloco. Para compreendermos quem é o negro, é imperativo refletir sobre quem narra sua história, como ela é contada, o que é real, o que é fantasia e quem conta outras histórias.

2.3 Descolonização e o “reencantamento do mundo”: novas formas de existir

Portão de ferro, cadeado de madeira.

Cantiga de terreiro

Brasil é um outro problema que precisamos compreender dentro do projeto de civilização que os europeus, majoritariamente portugueses, resistiram para construir, sendo sedimentado por um sistema fascista¹⁶ “resiliente”¹⁷. Por outro lado, a resiliência também define o povo da diáspora, que, nada tendo a perder, expande sua criatividade nas formas de resistir, de não sucumbir à morte — e, assim, recria vida e novas maneiras de estar no mundo.

Embora as pedagogias negras, objeto desta pesquisa, possam ser abordadas pela ótica da criatividade e da luta pela vida na resistência negra, a complexidade da realidade impõe que a resistência seja compreendida como uma condição inerente à vida da população negra. Para o ser negro, a resistência é basilar à própria existência. Nesse sentido, é limitada a afirmação de que as formas de viver dos negros na diáspora se restrinjam apenas a ações reativas ao massacre e aniquilamento pelo sistema. Mais do que isso, nossas resistências negras são traduzidas em respostas históricas frente ao genocídio, manifestadas em lutas e em inéditas formas de existir, revelando o protagonismo das lutas negras pela emancipação política das classes subordinadas na história do Brasil.

Desde o início do projeto colonial na diáspora, que se estabeleceu com o tráfico e a escravização de africanos como sua força motriz, o ódio se manifestou como uma estratégia de poder e dominação. No entanto, foi na insatisfação coletiva dessa violência que pudemos acessar algumas “fissuras”¹⁸ que permitiram recriar vidas em possibilidades mais sólidas. Regra geral, essas vidas são recriadas sobre corpos — que, por vezes, a depender do território, são físicos e reais, são dos nossos, e estão com sangue, em decorrência da ação violenta das políticas estatais no combate ao racismo e ao genocídio negro.

Pensar ações de resistência e reexistência nas lutas negras leva-nos a questionar sob qual arena política e sob quais tensões sociais esses processos foram forjados. Para fins

¹⁶ Digo sistema, pois de forma sistemática é a realidade do Brasil. E afirmo fascista, devido ao caráter bonapartista, como discutido por Felipe Demier (2019).

¹⁷ Podendo ser problematizado em formato pedagógico a partir da ideia do Mito Fundador do Brasil, desenvolvido pela filósofa Marilena Chauí, a partir da teoria do direito natural, que coloca Deus como ser supremo de poder e que hierarquiza os poderes conforme a sua vontade (CHAUÍ, 2001).

¹⁸ Compreendo de forma sucinta o conceito de fissura a partir das possibilidades decoloniais nas brechas institucionais e nas feridas da estrutura do colonialismo. Ver mais em Tolentino (2021).

metodológicos e para uma maior apropriação do debate a respeito da ideologia racista — a espinha dorsal da ideologia dominante nos territórios diaspóricos — aponto, nestas linhas, as compreensões de colonialismo, descolonização e decolonialidade com as quais esta pesquisa pretende dialogar. O foco recai, sobretudo, na elucidação dos mecanismos de dominação e resistência instaurados nas relações sociais na história do Brasil.

Embora o Brasil, formalmente, deixe de ser colônia de Portugal em setembro de 1822 e execute, também, oficialmente, o fim do escravismo, em maio de 1888, as práticas cotidianas imersas nos valores do projeto colonial não deixaram de existir. Essas práticas elaboram o colonialismo, que se manifesta na sua face perversa e traiçoeira na realidade e ao tratar os problemas atuais como problemas solucionados - ou melhor, dominados, domesticados e medicados. Para além das divagações decorrentes de minhas experiências, estudos críticos e leituras, alinho-me ao referencial decolonial proposto nas reflexões de Joaze Bernardino-Costa, Nelson Maldonado-Torres e Ramón Grosfoguel.

Maldonado-Torres (2020) argumenta que, para compreendermos a história da construção do Novo Mundo — esse violento acontecimento assim denominado, fruto da colonização —, é necessária uma análise rigorosa sobre colonização e descolonização. Acima de tudo, é preciso elevar à consciência coletiva que ambos os processos não se findaram, apesar de se propagar a falsa ideia de superação do colonialismo devido ao seu caráter jurídico-legal em curso.

Interessa-nos, também, no âmbito dos tensionamentos políticos de dominação (colonialismo e racismo), em contextos democráticos, avaliar as relações entre raça e a organização dos negros. Tomamos, portanto, a dimensão das lutas em relação ao trabalho e aos direitos sociais, sob a perspectiva do Estado Democrático de Direito, embasado na Constituição Federal de 1988, reconhecida como cidadã.

Nas reflexões em que a colonização e a descolonização fazem parte de um “presente vivo”, o autor problematiza o tempo histórico, afirmando que:

Essa transformação do tempo em si, de um tempo histórico-cronológico para o que parece ser uma forma de temporalidade anacrônica por meio da qual grupos são expostos a lógicas e conflitos que são considerados como não mais existentes, é parte dos legados da colonização e um alvo central das críticas dos esforços decoloniais (MALDONADO-TORRES, 2020, p. 28).

Seguindo essa orientação reflexiva, compreende-se que a imposição de ideias e consensos que dissimulam e falseiam a realidade sobre a persistência do ideário colonial é um

elemento central do projeto colonial, fomentando e mantendo o colonialismo nas estruturas de dominação.

Dessa forma, observa-se uma negação da população quanto à existência do racismo. Predomina o discurso de que a escravidão já foi superada e de que "o preconceito está nos olhos de quem vê". Quando não há a negação explícita da colonização, manifesta-se um silenciamento ensurdecedor, fundado em um crime por negligência. Caso contrário, o medo se impõe — um afeto que, embora proteja a vida em alguns sentidos, em outros, também a aniquila.

Para tanto, atemo-nos ao conceito de descolonização alinhado aos debates dos autores decoloniais citados (BERNADINO-COSTA; MALDONADO-TORRES; GROSGOUEL, 2020), bem como às fundamentações teórico-práticas formuladas por Frantz Fanon (2022), em sua obra *Os condenados da terra*, que a compreende como libertação. Nesse sentido:

Libertação expressa os desejos do colonizado que não quer atingir a maturidade e tornar-se emancipado como os europeus iluministas que condenam a tradição – não que essa seja a única forma de conceber a emancipação -, mas sim organizar e obter sua própria liberdade (MALDONADO-TORRES, 2020, p. 28).

Essa concepção de liberdade alinha-se à descolonização nos caminhos orientados e compreendidos por Fanon (2022), onde o colonizado, dada sua consciência viva e latente — no corpo e na mente — das opressões e das relações fundadas na violência, não se permite ser domesticado, mesmo que dominado. O autor caracteriza o colonizado como um ser que, movido pela inveja, molda-se no ímpeto de tomar o lugar do colono por meio da violência (FANON, 2022), e prossegue:

Esse mundo compartimentado, esse mundo dividido em dois é habitado por espécies diferentes. A originalidade do contexto colonial é que as realidades econômicas, as desigualdades, a enorme diferença dos modos de vida não consegue nunca mascarar as realidades humanas. Quando se apreende o contexto colonial em seu imediatismo, fica patente que o que divide o mundo é antes de mais nada o fato de pertencer a tal espécie, a tal raça (FANON, 2022, p. 36).

O autor enfatiza o problema colonial como histórico e inicia o debate sobre o caráter violento e brutal da colonização na vida dos colonizados e colonos. Fanon também disserta sobre como o processo de descolonização também é algo violento, uma vez que se trata da “substituição de uma ‘espécie’ de homens para outra ‘espécie’ de homens” (FANON, 2022, p. 31).

“A descolonização é o encontro de duas forças congenitamente antagônicas” (FANON, 2022, p. 32) e é a violência que marca o primeiro embate entre essas duas forças. A terra e as riquezas que *fazem* o colono, no sentido de garantir a existência deste, advêm do sistema colonial que lucra e mantém seus privilégios por meio da existência do colonizado. A violência,

como cotidiano das relações do colono com o colonizado, cria “novos” homens que, à medida que se descolonizam, se libertam, tornando-se outra pessoa.

A descolonização nunca passa despercebida, pois atinge o ser, modifica fundamentalmente o ser, transforma espectadores esmagados pela inessencialidade em atores privilegiados, recolhidos de modo quase grandioso pelos raios luminosos da História. Ela introduz no ser um ritmo próprio, trazidos pelos novos homens, uma nova linguagem, uma nova humanidade. A descolonização é indiscutivelmente a criação de homens novos. Mas essa criação não recebe sua legitimidade de nenhum poder sobrenatural: a ‘coisa’ colonizada torna-se homem no próprio processo através do qual ele se liberta (FANON, 2022, p. 32-3).

Embora massacrado nos processos de morte da colonização, a não domesticação e, inclusive, a "inveja" do modo de vida do colono, como reforça Fanon (2022), orientam as práticas dos colonizados em suas lutas e formas de resistência. Ao longo da história, essas práticas adquiriram especificidades que dialogam com as particularidades das formações das diásporas tratadas aqui no Brasil. Esse sentido de descolonização e libertação associa-se à teoria decolonial, conforme abordada por Maldonado-Torres (2020).

O autor oferece dois lembretes para compreendermos a decolonialidade como conceito: primeiro, que a colonização permanece em suas variadas dimensões nos cenários de luta; segundo, que o colonialismo não depende da colonização formal e nem da independência econômica e política para exercer seu funcionamento lógico (MALDONADO-TORRES, 2020).

Orientados pela racionalidade, disseram eles (talvez a “racionalidade deles”), a Modernidade fora se construindo e tornando-se exitosa em seus feitos acadêmicos, em descobertas que os colocavam no centro do mundo, contando a história a partir de si mesmos — no mínimo, um gesto narcísico¹⁹.

Essa mesma Modernidade, cujos avanços foram sedimentados no que compreendemos como Colonialismo (sequestros, saques e genocídios), é estruturada pela ideologia racista que a constituiu. É, portanto, a partir deste cenário que se organiza o debate na presente tese, tomando as concepções analíticas expressas nos conceitos de hegemonia, poder e dominação. Assim, com base no colonialismo e no racismo estrutural, busca-se compreender as características originárias da operacionalização do racismo na sociedade brasileira, conferindo sentido e lógica às ações irracionais direcionadas aos negros, que determinam as relações raciais nesta diáspora.

¹⁹ Duplo narcisismo, um conceito fanoniano, cabe bem para pensarmos essa necessidade de autoafirmação constante. Fanon (2022) afirma que o branco respeita apenas aquilo que enxerga ao espelho, ou seja, outro branco.

Compreender o debate sobre o biopoder, na concepção de Foucault (2008), é abordar o poder sobre as vidas e o viver, mas também o poder de determinar quem pode viver e quem deve morrer. Essa perspectiva perpassa a construção teórica para analisar os impactos do trauma colonial e do racismo na reprodução social dos negros na diáspora, bem como suas estratégias de combate e as pedagogias construídas e negociadas na luta pela vida e pelas formas de viver. O campo ideológico possibilita tensões nas quais o racismo se manifesta na perversidade de desestruturar, por projeto, a subjetividade dos negros, sua psique, para além das repressões operadas na vida material.

Silvio Almeida (2020), ao discutir racismo e ideologia, afirma que, como processo político e histórico, o racismo “é também um processo de constituição de subjetividades, de indivíduos cuja consciência e afetos estão de algum modo conectados com as práticas sociais” (ALMEIDA, 2020, p. 63). Seguindo essa linha de pensamento, a ideologia, enquanto falseamento da realidade, constrói, molda e reformula subjetividades, correspondendo a um tipo de produção material reproduzido socialmente dentro da lógica da fase atual do sistema capitalista. Nesse contexto, o colonialismo, como coordenador do racismo — desde as primeiras incursões da Europa na mundialização do capital —, orchestra um Brasil dependente de seus serviços.

O racismo, como ideologia, ultrapassa a consciência e molda também o inconsciente. Portanto, vai além das bases da ação mediada pela racionalidade, influenciando o imaginário social e a vida cotidiana, que são constituídos pelo racismo. Segundo Almeida (2020, p. 64), o racismo “não depende de uma ação consciente para existir” e está presente no pragmatismo do cotidiano.

Abdias do Nascimento (2016) denuncia o mito da democracia racial como parte da ideologia racista dominante. Ao discutir as desigualdades no trabalho, Nascimento argumenta que a estrutura econômica do Brasil é um resultado direto da escravização, instaurada como força de trabalho a partir de 1530 e regulamentada legalmente em 1535.

A ideia de democracia racial distorce a realidade do racismo ao promover uma visão de igualdade e harmonia entre as raças, retratando o Brasil como um país livre de conflitos. Contudo, a história revela constantes tensões e resistências. O autor destaca que “o africano escravizado construiu as fundações da nova sociedade com a flexão e a quebra da sua espinha dorsal, quando ao mesmo tempo seu trabalho significava a própria espinha dorsal daquela colônia” (NASCIMENTO, 2016, p. 49).

A descolonização implica uma reavaliação crítica das narrativas históricas, culturais e epistemológicas que sustentam o projeto colonial. Esse processo envolve desafiar e desconstruir

os modos de pensar e as práticas herdadas do colonialismo, promovendo o ressurgimento de epistemologias, culturas e valores locais. Frantz Fanon, em sua obra, *Os condenados da terra* (2022), discute o impacto psicológico e cultural do colonialismo e defende a necessidade de uma “luta violenta contra o poder colonial como caminho para a libertação total dos povos colonizados” (FANON, 2022, p. 31-32).

A descolonização, segundo o autor, busca transformar radicalmente a ordem mundial, caracterizando-se como um programa de desordem absoluta. Esse processo não pode ser fruto de um evento mágico, de um fenômeno natural ou de um acordo pacífico. Trata-se de um fenômeno histórico cuja compreensão só é possível quando se observa o movimento que lhe confere forma e significado. Representa o confronto entre duas forças fundamentalmente opostas, cuja singularidade provém da própria condição colonial que as cria e sustenta. O primeiro embate entre essas forças ocorreu sob a égide da violência, e sua coexistência — marcada pela exploração do colonizado pelo colonizador — continuou sustentada pela força militar e pela opressão. A relação entre colono e colonizado é prolongada e íntima, e o colonizador, ao afirmar que conhece o colonizado, reconhece seu papel na criação e manutenção desse sujeito, extraíndo sua própria "verdade" e seus benefícios do sistema colonial (FANON, 2022).

Além disso, a descolonização jamais passa despercebida, pois afeta profundamente a essência do ser, transformando sujeitos excluídos pela sua condição de inessencialidade em protagonistas da história. Nesse sentido, é vista como a criação de "novos homens" (FANON, 2022, p. 32).

2.4 Movimento Negro, Resistências e as Lutas Sociais do Brasil

Conforme delineado ao longo desta escrita, o conceito de movimento negro abrange todas as formas de resistência e os novos modos de existir das pessoas negras na diáspora africana constituída no território brasileiro. Essas manifestações emergem de um contexto histórico e social profundamente marcado pela luta.

Na materialidade da luta pela terra e por trabalho, por exemplo, deparamo-nos com uma parte estarrecedora da história negra. Para a manutenção da escravização - mesmo sob modelos que transcendem o regime de governo em si - a lógica escravista de fato impera. É nesse processo que se evidencia como o Estado brasileiro edificou sua estrutura racista, excludente e

dominante, voltada fortemente à supressão da forma de viver e da cultura do 'outro'. Para a ótica europeia no Brasil, esses 'outros' eram os povos indígenas e os africanos, ou a mistura de ambos.

Tanto a lei de Terras, de 1850, quanto a Abolição da Escravatura, em 1888, nos implicam as desigualdades raciais no que tange à habitação e ao trabalho. A luta pela terra é, também, a luta por dignidade, moradia e alimentação, forjando um debate fecundo sobre a rua e a criminalização desses povos – sobre o que essa rua ensina e o que nossa gente apreende.

As estratégias para a vida do povo negro fundam-se na necessidade de resistência às estratégias de genocídio negro no Estado brasileiro. Aqui, emancipar-se e constituir autonomia vai muito além de revogar leis racistas e impor políticas de reparação histórica.

A escravização e seus desdobramentos impactaram a psique, as emoções, as subjetividades, sim. Afirmo aqui que estes processos interferem nos nossos desejos, forma de amar, no que gostar ou não gostar, no que cuidar ou machucar.

Lutamos pela integridade física, pelo direito de não sermos levados à morte por meio de castigos e açoites. Junto a isso, lutamos pela dignidade humana, pela negação de sermos animalizados, mercadorizados e explorados até a morte, em troca apenas do mínimo necessário para a sobrevivência.

A sociedade brasileira é resultado do movimento de resistência dos negros. Isso se exemplifica na rebeldia, na organização das lutas em torno de pautas coletivas. Seja nas grandes construções civis, seja na influência dos saberes que compõem o que se convencionou chamar de educação popular. Em relação à fé, eles demonizam até onde podem e sincretizam o irreduzível.

Clóvis Moura (2021), em *Dialética Radical do Brasil Negro*, oferece uma leitura crítica da constituição do Brasil, considerando a produção e reprodução da realidade racial posta pela escravização de africanos e negros, transmutando as heranças africanas em cultura de resistência na diáspora.

O autor também aborda, no decorrer de sua obra, o lucro obtido pelos países europeus e pela burguesia nacional por meio do trabalho compulsório, produtivo e dos serviços prestados pelos escravizados.

Dialeticamente, Moura (2021) aponta as resistências, estratégias de fugas e civilizações paralelas – como os quilombos – fundadas a partir de valores necessários ao coletivo, como a liberdade e a autonomia. É relevante para esta pesquisa analisar o dinamismo posto aos movimentos negros articulados politicamente para a autonomia e a emancipação coletiva.

Resistir, nesse caso, torna-se o ponto de partida da luta. E resistir, primeiramente, é manter-se vivo. No quesito de permanecer vivo — mesmo com as proporções de mortes negras sendo maiores que as brancas — mantemo-nos como maioria negra, contrariando o projeto genocida contra a população negra que o Brasil reelabora após a Abolição.

A resistência impacta o movimento da realidade, instaurando formas negras de existir — de mostrar-se enquanto negro a partir de outras sociabilidades construídas, e não da história contada pela ideologia dominante. Logo, compreendo a reexistência negra como produto do alcance de uma consciência coletiva racial, orientada a existir com autonomia para narrar e viver uma história desvinculada do que a história oficial contou até aqui.

Essa resistência, que deve se estruturar além da dimensão física, deve abranger também as esferas emocional, mental e o sentir do ser, configurando-se com as características particulares da diáspora africana no Brasil. Isso ocorre em razão do agenciamento coletivo estratégico dos africanos e negros que vivenciaram — e ainda vivenciam — a brutalidade do colonialismo em diversas dimensões.

Em *Rebeliões da senzala: quilombos, insurreições e guerrilhas*, Moura (2020b) afirma que a atuação de negros escravizados nos movimentos políticos acontecia em decorrência de suas condições de subalternidade - aquilo não era aceito com naturalidade. O autor registra que o “escravo não apenas produzia mercadorias dentro de um sistema que dificultava o desenvolvimento das forças produtivas, mas se constituía, também, em mercadoria, em objeto de troca” (MOURA, 2020b, p. 115), sendo, nesse caso, força produtiva, meio de produção e mercadoria para o seu senhor.

Durante o período colonial no Brasil, a forma mais expressiva de resistência negra foi a criação dos quilombos - comunidades autônomas formadas por escravizados fugidos, indígenas e, em alguns casos, pessoas de outras origens. Dentre eles, o Quilombo dos Palmares, localizado na atual região do estado de Alagoas, destacou-se como o maior e mais notório. Existente entre aproximadamente 1605 e 1694, Palmares reuniu milhares de habitantes e desenvolveu uma estrutura social, econômica e política própria, desafiando diretamente o sistema escravista vigente (MOURA, 2020a).

Sob a liderança de figuras como Zumbi dos Palmares, o quilombo tornou-se um símbolo de resistência, não apenas pela sua longevidade, mas também pela sua organização interna e pelos constantes confrontos com as forças coloniais que, repetidamente, tentaram destruí-lo. A resistência dos quilombos reflete a luta pela liberdade e autonomia da população negra no Brasil colonial, configurando-se como um marco histórico de grande relevância.

Na obra *Sociologia do negro brasileiro*, Clovis Moura (2020a) trata da Sociologia da República dos Palmares ao retratar que “toda a documentação que se conhece sobre Palmares é aquela fornecida pelo dominador, pelo colonizador, isto é, não temos outro código de informação a não ser aquele que os seus destruidores nos oferecem” (MOURA, 2020a, p. 189).

Nesse sentido, torna-se indispensável, nas palavras do autor:

Reinterpretar de modo crítico esses documentos e informações, decodificá-los, sabendo discernir heurísticamente até onde vai a fantasia ocasional, o interesse ou a ideologia repressiva na elaboração do seu texto e onde se situa a veracidade do fato narrado e/ou interpretado (MOURA, 2020a, p. 189 e 190).

O autor destaca a importância de uma análise crítica e rigorosa dos documentos e informações históricas, particularmente no estudo da resistência dos povos oprimidos, como os africanos escravizados no Brasil. Moura (2020a) defende que é fundamental reinterpretar esses documentos de forma crítica, decodificando as intenções e os vieses presentes nas narrativas. Isso exige que o pesquisador seja capaz de discernir, por meio de uma abordagem heurística, investigativa, crítica, os limites entre a fantasia, os interesses ideológicos e repressivos, e a veracidade dos fatos narrados ou interpretados.

Esse tipo de crítica documental é indispensável para historiadores e pesquisadores, uma vez que grande parte das fontes históricas foi produzida pelas elites dominantes ou por aqueles alinhados com o poder, o que frequentemente resultou na distorção ou minimização das experiências dos grupos oprimidos. Moura (2020a) alerta para a necessidade de distinguir os elementos ficcionais ou enviesados das narrativas daqueles que apresentam uma descrição mais precisa dos eventos.

Assim, Moura (2020a) sugere uma abordagem historiográfica crítica e meticulosa, em que o pesquisador deve estar atento às manipulações e omissões nos registros históricos, buscando, com rigor metodológico, a verdade dos fatos - especialmente quando se trata de temas relacionados à resistência negra e à luta contra a opressão.

O autor afirma que essa forma de busca sempre foi um desafio que se dá no “pique das lutas sociais e raciais que foram travadas no Brasil, até as revoltas dos negros urbanos de Salvador na primeira parte do século XIX” (MOURA, 2020a, p. 190). Com isso,

Achamos, por isso, que ainda não podemos, a não ser com muita cautela, elaborar uma interpretação sistemática da realidade social de Palmares, a sua estrutura interna, o seu dinamismo, sistema de propriedade, organização familiar, estrutura de poder etc., a não ser de forma aproximada (MOURA, 2020a, p. 190).

Com o fim da República do Quilombo dos Palmares, houve uma "destruição quase total" do povoamento e a dispersão dos que lá ficaram. Com isso, instaurou-se um "vácuo de memória histórica e social" intencional, que, para o autor,

impede o pesquisador de recolher na região, através do trabalho de campo, informações orais, tradições, lendas e mitos capazes de dar representação simbólica do que os atuais ocupantes das terras na região possuem do fato histórico através de transmissão oral dos seus antigos habitantes e descendentes (MOURA, 2020a, p. 190).

Moura (2020a) ressalta que o Quilombo dos Palmares, enquanto uma República que preservou tradições africanas, possuía uma estrutura de transmissão de pensamento que se apoiava essencialmente na comunicação grupal oral.

Essa tradição oral desempenhava um papel crucial na preservação da memória coletiva da comunidade, por meio de formas diversas como poesia, contos, provérbios e ditados. Os poemas cantados, adivinhações, cantos e coros religiosos, além das canções que evocavam experiências místicas e retratavam cenas da vida cotidiana, eram essenciais para manter viva a cultura e a identidade do povo palmarino. Essa riqueza de expressões orais não apenas fortaleceu os laços comunitários, mas também serviu como um meio efetivo de resistência cultural diante da opressão colonial (MOURA, 2020a).

Além dos quilombos, outras formas significativas de resistência incluíram as rebeliões e insurreições de escravizados, como a Revolta dos Malês (1835)²⁰, que, embora tenha ocorrido no período imperial, exemplifica a continuidade dessa resistência. Insurreições menores e fugas em massa também eram comuns em engenhos e fazendas, demonstrando a persistente luta dos africanos e negros contra a opressão escravista.

A resistência no contexto da Revolta dos Malês refere-se à luta e recusa de uma população ou grupo social em aceitar as condições opressivas e injustas que lhes são impostas. O termo abrange um espectro amplo de respostas, desde ações diretas de oposição e revolta até formas sutis de contestação e sobrevivência nas práticas culturais, sociais e espirituais.

No caso do Quilombo dos Palmares, por exemplo, a resistência se manifesta não apenas por meio de batalhas físicas contra os colonizadores, mas também pela preservação da cultura, tradições e identidades africanas, que se tornaram formas de revolta contra a

²⁰ A Revolta dos Malês foi uma insurreição de escravizados muçulmanos que ocorreu na Bahia, Brasil, em 1835. Ela é significativa não apenas por sua tentativa de emancipação, mas também por evidenciar a resistência cultural e religiosa dos africanos escravizados no Brasil, além de ser um precursor de outros movimentos de resistência que ocorreriam posteriormente no país.

desumanização da escravidão. Assim, a Revolta dos Malês envolve um comprometimento em desafiar e transformar as realidades adversas, cultivando a esperança e a luta por dignidade e liberdade.

2.4.1 O movimento negro na luta por um viver emancipatório

Nilma Lino Gomes (2017) transmite a ideia de que todos nós somos herdeiros do que ensinou o movimento negro para o Brasil, e que o ensinamento ancestral alcança todos aqueles que se colocam na arena política para lutar por uma sociedade antirracista, mais justa e igualitária.

Se considerarmos a afirmação de Abdias do Nascimento quando disse que a organização do mundo do trabalho no Brasil, para a exploração das terras, “se iniciou com o simultâneo aparecimento da raça negra fertilizando o solo brasileiro com suas lágrimas, seu sangue, seu suor e seu martírio na escravidão” (NASCIMENTO, 2016, p. 48), podemos compreender que o solo brasileiro foi fermentado na luta de resistência - indissociável aos saberes ancestrais.

Os autores Matos e Mota (1999) compreendem a gênese do Movimento Negro de forma alinhada à compreensão desta pesquisa:

O Movimento Negro, enquanto luta de grupos organizados contra o racismo, nasce antes de 1888, desde o seu desdobramento do solo africano, nos navios de travessias, como atestam as análises e relatos históricos sobre quilombos, identificados historicamente como organizações de negros (MATOS; MOTA, 1999, p. 126).

Mattos (2004) traz registros dessas lutas ao tratar da formação da classe trabalhadora do Rio de Janeiro, entre 1850 e 1920, especialmente no enfrentamento à repressão policial e nos movimentos sindicais de resistência, que resultaram nas primeiras paralisações dos trabalhadores - alguns livres, outros ainda escravizados - reivindicando a suspensão dos castigos corporais. O desfecho foi o encarceramento de mais de trinta homens que estavam no protesto e a exaltação da polícia pelo feito.

Ferreira (2020) afirma que a resistência dos trabalhadores negros no Brasil, especialmente na região portuária do Rio de Janeiro — conhecida como "Pequena África" —, desempenhou um papel fundamental no período pós-Abolição, notadamente, nas primeiras décadas do século XX. Nesse contexto, segundo a autora, os trabalhadores portuários, majoritariamente negros, organizaram-se sindicalmente para enfrentar a exploração e a

opressão racial em um cenário marcado pelo incentivo à imigração europeia, promovido pelas elites com o objetivo de "branqueamento" da população e adesão aos ideais eugenistas.

Entre as principais formas de organização, segundo a autora, destacam-se a União dos Estivadores, fundada em 1903, e a Sociedade de Resistência dos Trabalhadores em Trapiche e Café, criada em 1905. Ambas estavam comprometidas com a melhoria das condições de trabalho e com a resistência à discriminação racial. Embora as fichas sindicais não incluíssem inicialmente a raça como critério de registro, os dados revelam que a maioria dos sindicalizados - assim como dos ocupantes de cargos administrativos - era ocupada por trabalhadores negros (FERREIRA, 2020).

Mesmo com tensões frequentes entre trabalhadores negros e imigrantes brancos, tais divisões não enfraqueceram a força da organização sindical. Segundo a autora, a greve de 1906, que mobilizou mais de três mil portuários, foi um marco na luta por direitos trabalhistas. Suas reivindicações iam além das questões econômicas, incluindo o desejo de serem reconhecidos como cidadãos plenos - e não apenas como "libertos". A resposta dos empregadores, apoiados pelo Estado, culminou na criação de uma Caixa Beneficente, em 1918, cujo objetivo era limitar a autonomia sindical dos trabalhadores negros. Segundo Ferreira:

Mas, em 1918, após intensa greve com cerca de dois mil trabalhadores reivindicando a manutenção do closed shop, houve um resultado inesperado. Os empregadores, com apoio do Estado, em lugar de ceder às exigências dos trabalhadores, lhes concederam uma Caixa Beneficente. Esta Caixa, formada com recursos de exportadores do setor cafeeiro carioca, tinha como finalidade prover pensões e cuidados à saúde dos trabalhadores. Com esta aparente derrota dos trabalhadores negros, a greve acabou. Assim, a greve de 1918 expôs os sindicatos de portuários aos limites que são próprios das relações capitalistas (FERREIRA, 2020, p. 78).

Apesar dessas tentativas de controle, os trabalhadores negros portuários conseguiram construir formas de organização baseadas na solidariedade racial e de classe, articulando uma resistência tanto à exploração capitalista quanto à discriminação racial. Suas associações sindicais tornaram-se espaços essenciais denúncia das injustiças laborais e raciais, contribuindo significativamente para a história da diáspora africana e da luta por direitos no Brasil.

Nas palavras de Ferreira, os trabalhadores dos portos

desenvolveram formas de sociabilidade próprias, todas elas sustentadas em religiões de matriz africana e em festividades católicas, como a Festa da Penha, onde eram inaugurados e avaliados os sambas para o carnaval das escolas de samba. Portuários negros sindicalizados podiam ser Ogãs e sambistas, como foram João da Baiana e Mano Elói, demonstrando a complexidade que envolve a vida desses trabalhadores (FERREIRA, 2020, p. 80-81).

O sindicato dos estivadores foi construído por alguns moradores da Serrinha, sambistas e jongueiros daquele tempo, como é o caso do Mano Eloy. Ferreira (2020) registra essa história ao afirmar que o

Sindicato da Resistência continuou firme por anos e seus sindicalizados, ainda com maioria negra, fundaram em 1940 o Grêmio Recreativo Escola de Samba Império Serrano, expressando a força afro-diaspórica. Tudo isso foi protagonizado por aqueles que têm sido meramente citados episodicamente na história da política social brasileira ou mesmo vêm passando em branco (FERREIRA, 2020, p. 81).

Com o advento da República e o processo de urbanização dos grandes centros, vê-se uma modificação no cenário sociopolítico no que diz respeito a luta de classes e à segregação racial.

Refletindo sobre a construção do subúrbio carioca, Andréa Aguiar (2017) afirma que, no início do século passado, o projeto idealizado pelo presidente Rodrigues Alves (1902-1906) levou à nomeação de Francisco Pereira Passos como prefeito, responsável por iniciar o processo de urbanização e modernização da região central do Rio de Janeiro. Essas reformas foram, sobretudo, uma limpeza social, econômica e racial, conhecida vulgarmente como “bota-abaixo” de Pereira Passos, que removeu homens e mulheres de “classes perigosas”, tidos como incômodos à modernização da cidade rumo a uma vista parisiense (AGUIAR, 2017). Sobre esse reordenamento do espaço, a autora destaca que:

foi direcionado no sentido de retirar esses “elementos” das vistas das elites. Havia então, no final do século XIX e início do século XX, duas opções para essa população, majoritariamente negra, recém-egressa da situação de escravidão: morar nos subúrbios ou ocupar os morros centrais (AGUIAR, 2017, p. 63).

Essa limpeza social, com forte conteúdo racial, se realizava à medida que se conseguia afastar os negros e suas formas de moradia e lazer do centro urbano, com o objetivo de “europeizar” – no sentido de embranquecer – este mesmo espaço urbano.

Segundo Petrônio Domingues (2003), este ideal de branqueamento

ora é visto como a interiorização dos modelos culturais brancos pelo segmento negro, implicando a perda do seu étnos de matriz africana; **ora** é definido como o processo de “clareamento” concreto da cor da pele da população brasileira, registrado, sobretudo, pelos censos oficiais e previsões estatísticas do final do século XIX e início do XX (DOMINGUES, 2003, p. 253).

É importante ressaltar que, no início do século XX, havia um movimento social cujo objetivo era "melhorar" a raça humana por meio das teorias eugênicas. O suposto "aperfeiçoamento" da raça humana se referia à extinção das características genéticas dos

negros. O movimento eugenista marca a busca pelo ideal de branqueamento, reforçando a ideia de que a raça determinava a identidade e as possibilidades de crescimento de um indivíduo, o que acarretou sofrimento emocional e adoecimentos aos negros que, de alguma forma, lutaram para denunciar esse processo desumano e, mais que isso, profundamente racista.

Uma das lideranças do movimento eugenista no Brasil foi o médico Nina Rodrigues, que desenvolveu, por meio de estudos científicos, formas de fundamentar um perfil de seres biologicamente propensos ao desvio de conduta e de caráter ao crime.

Alinham-se a essa limpeza racial dos centros urbanos da cidade as possibilidades de crescimento e desenvolvimento de mercado. Nesse processo, surge a necessidade de reorganização espacial e geográfica, juntamente com a mudança da paisagem. Com isso, era necessário também mudar o perfil das pessoas que circulavam nessa paisagem.

O início do século XX foi marcado, contraditoriamente, por movimentos antirracistas que problematizavam, no cerne da produção e reprodução da sociedade brasileira, o lugar do negro na política, na cultura, na educação, nas artes, na economia, dentre outros espaços e políticas. Assim, por meio de táticas de cunho intelectual, emergem negras e negros que, nesse cenário, escreviam em jornais para denunciar o racismo e a violência policial.

Ivan C. Lima (2017) afirma que dessas movimentações, portanto, emerge a Frente Negra Brasileira (FNB), em 1936, mas dissolvida logo em seguida, em 1937, pelo governo de Getúlio Vargas. Mesmo com seu curto tempo de existência, a FNB, a partir de sua perspectiva política, criou uma escola de ensino primário com o propósito de suprir o que a escola oficial não fornecia para a educação da população negra.

É fundamental, contudo, contextualizar a complexidade ideológica da FNB. Embora tenha sido uma organização crucial na luta antirracista, estudos históricos apontam que a FNB incorporou elementos do imaginário totalitário e estruturas organizacionais que guardavam semelhanças com o fascismo europeu em voga na década de 1930. Essa aproximação pode ser entendida como uma adaptação estratégica ao clima político autoritário da época, buscando força e reconhecimento em um período de grande centralização de poder, ainda que essa via suscitasse contradições internas em sua agenda emancipatória.

Posteriormente, o Teatro Experimental do Negro (TEN), fundado em 1944 e liderado por Abdias do Nascimento, expressou uma nova emergência do movimento negro brasileiro. Por meio do TEN, foi possível articular política, arte e educação, constituindo-se como uma das primeiras organizações negras a pautar a criminalização do racismo e a promover debates sobre a formação educativa e política dos negros a partir dos movimentos sociais (LIMA, 2017).

Com o objetivo central de 'resgate dos valores negro-africanos', Abdias inaugurou, junto ao TEN, uma nova abordagem de resistência. Ele criticou duramente o mito da democracia racial, considerando a miscigenação como parte do projeto de genocídio negro, e enfrentou, frontalmente, a “supremacia cultural elitista-arianizante das classes dominantes” (NASCIMENTO, 2016, p. 68-70).

Nessa linha de pensamento, o autor aponta e questiona as alternativas de lutas contra as estratégias de genocídio materializadas nas políticas de embranquecimento. Estas eram orientadas pela estética dominante, a “estética da brancura”, uma vez que era estratégico, para as elites, criar mecanismos para branquear os povos e a cultura, justificando que a sociedade brasileira era inferior devido a existência de sangue negro-africano.

Nesse sentido, o estupro da mulher negra pelo homem branco para a criação do "sangue misto", no processo de branqueamento, aconteceu e foi brutalmente banalizado, promovendo, assim, a criação e naturalização de termos como: pardo, mulato, moreno, homem de cor, entre outros. Esses "negros assimilados" aos brancos eram úteis à classe dominante — tanto pelas características que ofereciam como ameaça racial quanto pela reprodução e reelaboração do racismo, como, por exemplo, o que representava o *capitão do mato*²¹.

Nas lutas negras, por meio das resistências, podemos observar a consolidação de uma ideologia racista, de cunho dominante, que colaborou para a manutenção da hegemonia do poder. Nascimento afirma, a partir de sua compreensão, que “a palavra senha desse imperialismo da brancura, e do capitalismo que lhe é inerente, responde a apelidos bastardos como assimilação, aculturação, miscigenação: mas sabemos que embaixo da superfície teórica permanece intocada a crença na inferioridade do africano e seus descendentes” (NASCIMENTO, 2016, p. 93).

Essas percepções sociorraciais, lideradas por Abdias do Nascimento, ficaram em cena com o TEN até meados de 1960, quando suas atividades precisaram ser interrompidas devido à instauração do Estado ditatorial brasileiro com o golpe militar-civil-empresarial de 1964, que completou 60 anos este ano. Nesse período, segundo Lima (2017), o movimento negro passa por um momento de reorganização interna frente às barbáries da época e aos exílios de figuras importantes da esquerda brasileira.

²¹ Atualmente utilizamos o termo capitão do mato para associarmos as pessoas negras que cumprem a função do Estado em matar pessoas negras. No contexto brasileiro, particularmente na cidade do Rio de Janeiro, a Polícia Militar e seus agentes, muito deles negros, estão nessa função contraditória em contribuir para o autoextermínio, uma vez que, além de matar, são uma das forças policiais que mais morre em confronto.

No contexto das lutas pela redemocratização no país, emerge o Movimento Negro Unificado (MNU), em 1978, tendo como foco inicial as problemáticas no campo da educação, como a escola e o acesso a ela pela população negra, reconhecendo a educação como um meio inteligível de luta e legitimidade. A luta ampla pela cidadania se intensifica na década de 1980, com uma vasta agenda de reivindicações de negros e negras, como trabalho, saúde, educação, revisão da história do negro e valorização da cultura negra, sistematizada na Carta de Princípios do MNU (SILVA, 2019).

Cabe salientar que são múltiplas as formas e as políticas de morte do Estado brasileiro contra a população negra, com o objetivo estratégico de operacionalizar seu projeto de extermínio do nosso povo. Ainda assim, a população negra continua sendo a maior entre os grupos raciais e étnicos no Brasil - mesmo sendo este o primeiro país a escravizar e o último a “abandonar”, legalmente, as práticas escravistas.

A não reparação histórica, econômica e social desse crime, somada ao racismo e, conseqüentemente, ao genocídio, além da tortura psíquica e emocional, encontra no Brasil solo fértil para a semeadura do fantasma colonial, sob a égide da branquidade que sustenta o capital e do próprio racismo como relação social.

Por mais desafiador que seja resistir em campo de guerra onde seu corpo é alvo, a gente cria, reorganiza e existe novamente através das pedagogias das ruas, dos terreiros e das encruzilhadas - as pedagogias que os valores civilizatórios africanos nos trazem no viver, a partir do movimento, da boa negociação e da circularidade como pedagogia.

Nesse sentido, digo que, na luta pela sobrevivência e na preservação de suas memórias, o negro, em muitos momentos, constituiu-se como um “intelectual orgânico”, no sentido gramsciano, especialmente na organização da cultura da herança africana. Mesmo ocupando uma posição de subalternidade, imposta pela sociedade, suas formas de organização se desenvolveram em oposição à ordem estabelecida. Embora, em algumas circunstâncias, tenham se adaptado a determinados serviços ou condições como estratégia de sobrevivência, esses movimentos mantiveram sua essência de resistência.

A organização dos quilombos, por exemplo, baseava-se em uma ideologia e em um modelo de organização política não hegemônico, não eurocêntrico, configurando-se, assim, como uma sociedade autônoma, com valores, culturas e costumes próprios. Desde o seu surgimento, o movimento negro, no Brasil, tem se consolidado como uma força política fundamental, segundo Lima (2017), questionando os diversos campos sociais e exigindo o reconhecimento das desigualdades raciais, além da implementação de políticas eficazes para combatê-las.

Mesmo com isso, temos o projeto, ainda em curso, do genocídio negro no Brasil cada vez mais aprimorado. Sobretudo, compreendemos, através de pesquisas de diversas ordens, que o jovem negro é o alvo programático do sistema racista. Contudo, o Estado, ao invés de combater essas mortes, nega e negligência o direito à vida. Vemos aqui a desigualdade combinada a indiferença do Estado²².

Com a sedimentação do colonialismo e sua necessidade de readequar as combinações para manter a dominação nos tensionamentos das relações raciais, os negros passam a ocupar espaços sociais antes ocupados apenas por brancos. Esse movimento possibilitou formas de existir por meio de estratégias forjadas nas fissuras desses acessos, que, de alguma forma influenciaram o capital social e cultural de alguns grupos negros. Nesses novos caminhos, mesmo as pequenas intervenções de resistência negra contribuíram para recriar epistemologias a partir de uma perspectiva de mundo que considere a história e o seu movimento real - ou seja, que a história do Brasil é fundada em um crime humano bárbaro com desdobramentos alarmantes até os dias atuais.

Se antes a resistência significava não morrer - a sobrevivência básica da vida -, atualmente, com as novas formas de existir e, sobretudo, a atuação das organizações negras na política, cultura, arte, teatro, música, literatura, cinema, educação, políticas públicas, mobilidade social etc., podemos afirmar a *reexistência negra*. Entendemos *resistência negra* como a luta para cessar o extermínio da população negra, o grito para a manutenção das vidas negras. E a *reexistência negra* como aquilo que compõe, para além da manutenção das vidas, as fissuras, os rasgos e as negociações construídos que permitem assumir e sustentar funções que recriam alternativas e inovações.

As pedagogias negras, como reflete esta pesquisa, permitem-nos analisar as confluências que formam a Educação Popular Negra (EPN) e que, em alguma medida, contribuem para diversas estratégias de vida nas camadas das lutas sociais no Brasil. Observamos na história que, em setores diversos, os negros se organizam em prol de uma sociedade não racista. Nesse processo, formam-se através de uma educação antirracista que afirma valores alinhados à coletividade em busca da justiça social.

Paulo Freire (1996), ao tratar dos saberes fundamentais da prática educativa, argumenta que compreender a educação como um fenômeno ideológico é um passo indispensável, pois a realidade tem o poder de nos "miopizar" e "ensurdecer", levando-nos a aceitar "docilmente o discurso cinicamente fatalista neoliberal" (FREIRE, 1996, p. 126). Em outras palavras, o

²² Ver sobre o tema da indiferença do Estado em Ortegá (2019).

discurso neoliberal tende a naturalizar a miséria, impedindo a rebelião e a reflexão crítica. Freire (1996) propõe, portanto, uma postura de resistência diante da capacidade que a ideologia tem de nos "amansar" e alienar. Em síntese, a base social ainda se sustenta nas relações de exploração, expropriação, opressão e dominação; contudo, por meio da educação e da mobilização dos mais humanamente violados, a superestrutura está em disputa, e a educação ocupa uma posição central nesse embate.

É nessa solidariedade humana que o Movimento Negro vem se alicerçando cada vez mais e conquistando espaços - seja pela política, pela legislação ou pela força, entre muitas estratégias. Sempre será pela resistência e pela luta social popular. O negro deixa de ser apenas objeto de pesquisa acadêmica e passa a ser sujeito ativo na construção do movimento e na formulação de teorias sobre ele, reivindicando “uma sociologia capaz de ver a realidade dos negros brasileiros a partir do olhar dos próprios negros” (GONÇALVES, 2003, p. 21).

3 PEDAGOGIAS NEGRAS: CONFLUÊNCIAS DE VIDA NAS REEXISTÊNCIAS NEGRAS DIASPÓRICAS

No percurso de minhas pesquisas, da graduação ao doutorado, algumas inquietações foram se adensando e culminaram no desabrochar deste capítulo, que representa o cerne do que venho tentando sistematizar ao longo desses oito anos (2016-2024). Ao revisitar meu Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) de graduação, intitulado “Império Serrano e Serrinha: um debate sobre a identidade cultural e resistência às expressões da questão social” (SILVA, 2016), e minha dissertação de mestrado, “Educação Popular Negra: um estudo a partir da relação da juventude negra com o jongo no Morro da Serrinha” (SILVA, 2019), identifico equívocos que foram corrigidos e novos questionamentos que emergiram ao longo do caminho.

Em um tempo em que a efemeridade das relações capitalistas nos faz sentir que o ontem é amanhã e o hoje parece não existir, construí um caminho de pesquisa que me foi saudável. Não submeti meu tempo nem sufoquei minhas emoções para atender às exigências de um saber convencional. Ao lançar-me ao mundo e a diversas relações – institucionais, afetivas, de trabalho –, minha pesquisa permaneceu viva em todas elas, muitas vezes como uma presença insistente.

Quando se investiga algo profundamente ligado à própria existência, não há um “objeto de pesquisa” que possa ser observado externamente à vida da pesquisadora. Como mulher negra e pertencente a este mundo, tive de compreender minha própria história ao questionar muitas outras. Esse processo, ainda em curso, exigiu refazer o mesmo percurso diversas vezes.

Na graduação em Serviço Social (CURO/UFF), tive a oportunidade de dialogar sobre a identidade cultural do samba, tomando como referência o tradicional Grêmio Recreativo Escola de Samba Império Serrano e sua relação com a resistência da comunidade do Morro da Serrinha. Nessa pesquisa, problematizei a resistência política diante das expressões da questão social que afetam os grupos envolvidos.

O resultado dessa pesquisa inicial convergiu para o que se tornou a dissertação de mestrado e, agora, para o que se prepara nesta tese. Em síntese, adianto que as organizações coletivas para resistir, tanto no contexto comunitário quanto na defesa do samba, foram – e continuam sendo – estratégias essenciais das vidas negras para manter suas existências.

Ao me tornar mestra em Relações Étnico-Raciais pelo Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca (CEFET) (PPRER/CEFET), reorientei minha lente analítica para refletir sobre como o Jongo *na* Serrinha (e não *da* Serrinha) configurava uma educação popular especificamente negra, diretamente vinculada às matrizes africanas. O jongo,

como expressão de Educação Popular Negra (EPN) em uma comunidade que valoriza a cultura, os saberes ancestrais e as tradições orais, influenciava a trajetória da juventude residente nesse contexto.

No percurso da atual pesquisa, a Pedagogia Negra emerge, portanto, das confluências que a vida – e, em especial, a vida acadêmica – me permitiu identificar como formas de resistência que possibilitam a reexistência e recriam novas maneiras de existir. Essa compreensão, para mim, constitui um processo revolucionário permanente na luta contra o colonialidade pela emancipação do gênero humano.

Assim, ao abordarmos a Pedagogia Negra, referimo-nos a uma ação voltada para a preservação das formas de viver das pessoas negras na diáspora africana que compõem a população brasileira.

Nesse sentido, a pesquisa questiona o epistemicídio — conceito central para compreendermos como os saberes e experiências das populações negras e indígenas foram sistematicamente silenciados e desvalorizados na academia e na sociedade. Reconhecer o epistemicídio significa lutar pela valorização e pelo resgate desses conhecimentos e práticas culturais oprimidos. Ao longo desta seção, exploraremos as seguintes questões: o que nos confere a certeza de definir tal atividade como uma prática negra? Quais práticas podemos identificar para compreender a Pedagogia Negra? Qual a interferência da pesquisa acadêmica nessa categorização, e qual sua relevância nas relações sociorraciais brasileiras?

3.1 Mulheres negras: as teias que estruturam nossas existências

A trajetória das mulheres negras no Brasil é marcada por uma história de resistências entrelaçadas por afetos, ancestralidades, dores e reinvenções. Forjadas nas bordas do discurso hegemônico, essas mulheres tecem as bases da vida coletiva, sustentando práticas culturais, espirituais e educativas que sobrevivem e se recriam na e pela experiência vivida. Como afirma Conceição Evaristo (2009), a escrita da mulher negra é indissociável de seu corpo, de sua história e de sua subjetividade: “não me desvencilho de um ‘corpo-mulher-negra em vivência’” (EVARISTO, 2009, p. 18). Essa compreensão não apenas fundamenta a metodologia adotada nesta pesquisa — ancorada na escrevivência e na pesquisa-ação —, mas também reconhece as mulheres negras como sujeitas epistêmicas cujas trajetórias produzem conhecimento, política e cultura.

Historicamente, os corpos negros femininos foram sistematicamente violados, interditados e silenciados — primeiro pela escravidão colonial, depois pelas formas contemporâneas de racismo estrutural. Como destaca Evaristo (2009), a resistência do povo negro brasileiro se manifesta, também, por meio da criação de produtos culturais como a música, a dança, o jongo, o candomblé, a umbanda e outros modos de viver e expressar a fé, que constituem formas simbólicas e concretas de reexistência. As mulheres negras têm sido fundamentais na sustentação e transmissão desses saberes ancestrais, operando como guardiãs das memórias que a história oficial tentou apagar.

Na literatura, como em outros campos do conhecimento, a exclusão das mulheres negras é flagrante. Evaristo (2009) observa que essas personagens raramente aparecem como musas, heroínas ou mães simbólicas da nação — são, em geral, silenciadas ou estereotipadas (EVARISTO, 2009). Ao propor a escrevivência como um deslocamento epistemológico, Evaristo não apenas denuncia essa exclusão, mas reivindica o “direito de significar” (BHABHA, 1998 apud EVARISTO, 2009, p. 24), ou seja, o direito de nomear o mundo a partir de uma perspectiva negra e feminista. Essa escrita insurgente, enraizada nas experiências do corpo e na ancestralidade, desestabiliza o cânone e constrói novos territórios de existência e resistência.

Nessa perspectiva, busca-se compreender como as mulheres negras, por meio de práticas culturais, religiosas e pedagógicas, constroem redes de sustentação que desafiam as estruturas coloniais e capitalistas. Ao assumir a escrevivência como uma ferramenta teórico-metodológica, reconhece-se na voz dessas mulheres uma potência criadora que articula saber, afeto e política — uma força que estrutura não apenas suas existências individuais, mas também as bases de uma reexistência coletiva negra no Brasil.

Essa compreensão implica reconhecer que as relações sociais no Brasil são estruturadas por desigualdades historicamente produzidas, especialmente com o advento do capitalismo, cuja acumulação primitiva se consolidou por meio da colonização e da escravização de pessoas negras. A questão social, portanto, é atravessada não apenas por contradições de classe, mas também — de modo indissociável — por desigualdades de raça, gênero e sexualidade. O ideal de sujeito — branco, masculino, cisgênero e heterossexual — foi estabelecido como norma universal, excluindo todos os corpos e identidades que não se enquadram nesse padrão e exigindo deles uma constante negociação com as expectativas sociais hegemônicas.

Como já mencionado na introdução, para discutir a consciência racial e as pedagogias negras nesse contexto de exclusão e resistência, é imprescindível considerar as contribuições de Cida Bento (2022), especialmente sua análise sobre o pacto narcísico da branquitude. A

partir de sua militância e trajetória intelectual, Bento iniciou, em 1992, uma investigação sobre o racismo institucional, buscando compreender como as desigualdades raciais e de gênero se reproduzem em instituições moldadas por estruturas autoritárias, patriarcais e brancas. Sua análise revela os mecanismos sutis, porém persistentes, de exclusão racial, mesmo em espaços supostamente democráticos.

Além de Bento, intelectuais feministas negras como Lélia Gonzalez (2020), Sueli Carneiro (2021) e Jurema Werneck (2020) oferecem fundamentos teóricos e políticos cruciais para pensar as pedagogias negras como práticas de resistência forjadas pelas vivências das mulheres negras no Brasil. Lélia Gonzalez, por exemplo, denuncia a perpetuação de estereótipos como a mulata, a doméstica e a mãe preta — imagens que posicionam a mulher negra em funções subalternas nos campos da sexualidade, do cuidado e do trabalho reprodutivo. Tais representações reforçam violências específicas que atingem de maneira interseccional as mulheres negras, ao mesmo tempo em que constantemente deslegitimam o sujeito negro como portador de razão e capacidade intelectual.

Nesse processo, a consciência negra — frequentemente associada a uma identidade alienada ou encoberta — é construída dentro de uma lógica que reproduz discursos hegemônicos. Gonzalez argumenta que essa consciência, ao ser atravessada por ideologias dominantes, pode contribuir para a manutenção da alienação racial. Em contrapartida, a memória assume um papel central na construção de uma consciência racial crítica. Para a autora, a memória opera como um “não saber que conhece”, espaço onde se inscrevem histórias silenciadas, vivências ocultadas e verdades submersas. Enquanto a consciência dominante tende a rejeitar essas narrativas, impondo uma versão homogênea e excludente da história, a memória resiste — revelando, por meio de suas lacunas e contradições, as fissuras no discurso hegemônico.

A relação dialética entre memória e consciência é, portanto, fundamental: enquanto a consciência dominante busca apagar a história dos povos negros, a memória dolorosa insiste em resistir ao esquecimento. Gonzalez nos convida a compreender essa memória como força política e epistemológica que desafia a lógica da exclusão e reafirma a presença e a humanidade da população negra, especialmente das mulheres negras, na construção da sociedade brasileira.

Assim, Gonzalez destaca a importância de compreender e resistir ao colonialismo sem permitir que ele adoeça quem o combate. A autora enfatiza que sua luta não almeja equilíbrio, mas sim o dismantelamento completo do projeto colonial, o que reverbera o espírito das pedagogias negras que ela defende, e com o qual essa tese se alinha.

O racismo é a base da opressão na sociabilidade brasileira. É a partir dele que os africanistas defendem que a raça precede a classe. Nessa perspectiva, compreende-se que, na constituição das classes sociais no Brasil, foi a raça que fundamentou a construção do "outro", o ser odiado, o ser racializado, a própria base da opressão. Por isso, mesmo que questões de gênero sejam resolvidas, a condição de ser negra ou negro permanece. A interseccionalidade, nesse sentido, não se apresenta como uma solução em si, mas como uma ferramenta indispensável para conhecer a realidade em profundidade e, assim, torná-la passível de transformação. Outra razão para priorizar a raça como o primeiro marcador de opressão sentido pelo povo negro é seu caráter coletivo, a ideia de povo em contraponto com a ideia de indivíduo, forjada pelas fortes similaridades decorrentes da dispersão diaspórica.

O conceito de interseccionalidade, cunhado por Kimberly Crenshaw (1989/1991), destaca como diferentes formas de opressão — racismo, sexismo e classismo — se interligam e se reforçam mutuamente. Segundo Foucault (2005), o poder se manifesta tanto na resistência quanto na opressão, moldando-se historicamente por estruturas que antecedem ao capitalismo, mas que se perpetuam organicamente através de fatores como raça, gênero, sexualidade e classe.

No contexto latino-americano, o patriarcado é considerado um pilar do neoliberalismo, manifestando-se de forma aguda, perversa e necropolítica no capitalismo dependente, como discutido por Mbembe²³ (2018).

A interseccionalidade é um conceito crucial para compreender as dinâmicas de poder e opressão que afetam grupos sociais, particularmente aqueles em situações precárias. Ela propõe que as identidades sociais, como raça, gênero, classe, sexualidade, entre outras, não atuam de forma isolada, mas interagem e se sobrepõem, criando experiências únicas de discriminação racial e privilégio branco.

No contexto das pedagogias negras no Brasil, a interseccionalidade é vital para entender as formas de opressão que afetam mulheres negras, pois elas vivenciam a discriminação de maneira simultânea em virtude de suas identidades como negras, mulheres e trabalhadoras. Esse conceito ajuda a revelar como a experiência das mulheres negras é distinta tanto da experiência dos homens negros quanto das mulheres brancas.

²³ Achille Mbembe explora como o poder moderno, em vez de apenas controlar a vida (biopoder, como discutido por Foucault), também exerce controle sobre a morte, decidindo quem deve viver e quem deve morrer. Ele usa esse conceito para analisar fenômenos como a guerra, o colonialismo e outras formas de violência extrema, mostrando como o Estado e outras instituições criam zonas de exclusão, nas quais certos grupos são submetidos à morte lenta ou sistemática. A obra é uma crítica profunda às formas contemporâneas de dominação e à soberania, particularmente em contextos coloniais e pós-coloniais. Esse conceito tem sido amplamente aplicado para entender a violência estatal, a militarização de fronteiras e a marginalização de populações racializadas.

A interseccionalidade permite identificar e visibilizar as múltiplas camadas de opressão que são frequentemente ignoradas por abordagens focadas em uma única identidade, rompendo com a visão universalizante de categorias sociais. Assim, a luta feminista não pode ser plenamente compreendida sem considerar a questão racial, assim como o movimento antirracista precisa incluir as questões de gênero. Ao reconhecer as diversas formas de exclusão, a interseccionalidade promove políticas públicas e estratégias de ação mais justas e inclusivas, capazes de responder melhor às necessidades dos grupos subalternos.

No contexto das pedagogias negras, ela possibilita uma compreensão integral das experiências de mulheres negras, como a resistência cultural, as práticas de ensino comunitário e os modos de sobrevivência. Dessa forma, essa abordagem oferece uma análise mais profunda do protagonismo das mulheres negras, o que conecta diretamente com as ideias da autora Jurema Werneck²⁴.

A discussão sobre a centralidade das mulheres negras, fundamentada na obra de Jurema Werneck (2020), intitulada *O samba segundo as ialodês*, evidencia como as práticas, saberes e lutas dessas mulheres são essenciais para as pedagogias negras no Brasil. Assim, a autora destaca o papel das mulheres negras como detentoras de conhecimentos ancestrais e protagonistas em práticas culturais e de resistência, como o samba. Essas práticas, por sua vez, funcionam como formas de aprendizagens, organização comunitária e afirmação identitária.

A autora utiliza o termo ialodê como uma chave interpretativa para verificar:

como as mulheres negras atuaram como dirigentes nas disputas no terreno da cultura por melhores posicionamentos, tanto para as mulheres negras quanto para a população negra como um todo. O que expôs o recurso à perspectiva descrita na tradição afro-brasileira, de representar as mulheres na defesa de seus interesses com a sociedade civil, especialmente visando contrapor o poder do soberano, ao poder masculino, alternativas de poder para as mulheres. Por meio dela, buscou-se aqui permitir uma perspectiva de análise das mulheres negras na cultura de massa, valorizando seu protagonismo e sua capacidade de aglutinação de outras mulheres (WERNECK, 2020, p. 17).

Ao reconhecer essas mulheres como ialodês (lideranças femininas), pode-se argumentar que elas não são apenas participantes, mas também arquitetas das formas de ser e existir dos negros no Brasil, alinhando-se ao conceito de "confluência" de Antonio Bispo dos Santos (2015), o Nego Bispo, que assim o define:

Confluência é a lei que rege a relação de convivência entre os elementos da natureza e nos ensina que nem tudo que se ajunta se mistura, ou seja, nada é igual. Por assim ser, a confluência rege também os processos de mobilização provenientes do

²⁴ Uma das fundadoras da mais antiga organização de mulheres negras no país, Criola, como também é a atual presidenta da Anistia Internacional no Brasil.

pensamento plurista dos povos politeístas. Transfluência é a lei que rege as relações de transformação dos elementos da natureza e nos ensina que nem tudo que se mistura se ajunta. Por assim ser, a transfluência rege também os processos de mobilização provenientes do pensamento monista do povo monoteísta. É a partir dessas leis que se geram os grandes debates entre a realidade e a aparência, ou seja, entre o que é orgânico e o que é sintético (SANTOS, 2015, p. 89).

Acredito que, dessa maneira, a pesquisa adquire maior profundidade ao evidenciar que as pedagogias negras, frequentemente invisibilizadas, não podem ser plenamente compreendidas sem o reconhecimento da interseccionalidade entre gênero, raça, classe e resistência cultural das mulheres negras. Tais pedagogias demandam um olhar mais detalhista e atento às dinâmicas históricas e sociais, exigindo análises conjunturais da realidade a todo instante.

Além disso, o autor sustenta a ideia de que os povos politeístas tendem a manter uma relação mais respeitosa, ‘orgânica e biointerativa com todos os elementos vitais’, o que para o autor deveria ser uma preocupação comum, visto que essa é uma das questões que interessam – ou deveriam interessar – a “todas e a todos”. Pois, “sem a terra, a água, o ar e o fogo, não haverá condições sequer para pensarmos em outros meios” (SANTOS, 2015, p. 91).

As pedagogias negras seguem essa lógica de confluência de práticas e saberes diaspóricos contra hegemônicos, decoloniais, contestadores, sempre. E que, em instância primária, buscam o bem viver (SOTERO; PEREIRA; SANTOS, 2021). Para as autoras Sotero, Pereira e Santos (2021), tratar sobre pedagogias negras requer, metodologicamente, ter a seguinte estrutura:

A construção do antirracismo, como a busca por condições materiais de desinvestimento no racismo estrutural; 2) a interpretação dos conceitos de Bem Viver e Amefricanidade, pelo pensamento de mulheres negras do Brasil, no campo das epistemologias; e 3) a criação das corporeidades como processos educativos nos quais circulam fruição estética e participação política (SOTERO; PEREIRA; SANTOS, 2021, p. 4)

Assim, “eis aí o grande desafio resolutivo para que possamos chegar ao nível de sabedoria e bem viver por muitos ditos e sonhados” (SANTOS, 2015, p. 91): as confluências, que representam as múltiplas possibilidades de aglutinar saberes e práticas com o mesmo viés de transformar a história instituída. Para Nego Bispo, “chegarmos a esse lugar significa transformarmos as nossas divergências em diversidades, e na diversidade atingirmos a confluência de todas as nossas experiências” (SANTOS, 2015, p. 91).

A centralidade das mulheres negras na construção das pedagogias negras no Brasil é crucial, pois essas mulheres desempenharam papéis fundamentais na preservação, transmissão e criação de conhecimentos e práticas de resistência cultural e social ao longo da história. Desde

o período da escravidão, as mulheres negras foram responsáveis não apenas pela educação de suas famílias, mas também pela formação de suas comunidades, frequentemente em contextos informais, nos quais o cuidado, a oralidade, a espiritualidade e a cultura africana e afro-brasileira eram transmitidas.

Essas pedagogias negras, centradas nas mulheres, baseiam-se na experiência de opressão e resistência, articulando uma forma de educação que transcende os espaços formais, como as escolas, e se manifesta em rodas de samba, terreiros, cozinhas e outros ambientes comunitários. Nesse contexto, as mulheres negras são protagonistas na criação e manutenção de formas de ser e existir que desafiam as estruturas racistas e patriarcais da sociedade brasileira.

Autoras como Jurema Werneck (2020), Lélia Gonzalez (2020) e Sueli Carneiro (2011) ressaltam a importância da ancestralidade e da sabedoria coletiva das mulheres negras, evidenciando como elas desempenham um papel central na elaboração de uma educação que fortalece a identidade negra e combate múltiplas formas de opressão. Portanto, a compreensão das pedagogias negras no Brasil não pode ser completa sem reconhecer a liderança, o protagonismo e a centralidade de nós, mulheres, cujas experiências de exclusão e inferiorização foram transformadas em poderosas fontes de resistência e aprendizado ao longo da história.

Sueli Carneiro (2011), intelectual e ativista dos movimentos negro e de mulheres negras no Brasil, aborda o conceito de "miséria do matriarcado" em suas análises sobre a condição das mulheres negras na sociedade brasileira. Carneiro (2011) critica o mito do matriarcado negro, que sugere que as mulheres negras exercem poder dentro de suas comunidades, atuando como líderes familiares e controlando estruturas sociais. Ela argumenta que essa ideia é uma representação falaciosa que oculta as profundas desigualdades e opressões enfrentadas pelas mulheres negras.

O conceito de "miséria do matriarcado" reflete a condição precária em que essas mulheres se encontram, muitas vezes incumbidas do sustento de suas famílias em condições de extrema pobreza e vulnerabilidade, sem, no entanto, gozar do poder ou da autoridade que o mito sugere. A autora descreve essa condição de asfixia social, afirmando que

A conjugação do racismo com o sexismo produz sobre as mulheres negras uma espécie de asfixia social com desdobramentos negativos sobre todas as dimensões da vida, que se manifestam em sequelas emocionais com danos à saúde mental e rebaixamento de autoestima; em uma expectativa de vida menor, em cinco anos, em relação a das mulheres brancas; em um menor índice de casamento; e sobretudo no confinamento nas ocupações de menor prestígio e remuneração (CARNEIRO, 2011, p. 127)

Segundo a autora, não se observa um verdadeiro poder, mas sim uma sobrecarga de responsabilidades, resultado do abandono estatal e da exclusão das mulheres negras dos direitos sociais e econômicos básicos. Dessa forma, Carneiro (2011) desconstrói a noção de que as mulheres negras ocupam uma posição de poder por serem matriarcas, evidenciando que essa visão ofusca as relações de opressão interseccional que combinam gênero, raça e classe, perpetuando, assim, a precarização da vida das mulheres negras na diáspora africana brasileira.

3.2 Transgressão e prática transformadora: resistência e reexistência negra

Sueli Carneiro (2011), ao tratar da política no Rio de Janeiro e dos mecanismos do Estado, foca nas expressões da questão social, sobretudo, aquelas diretamente ligadas à reprodução das necessidades básicas da vida - entre tantas, a segurança pública, a educação, a saúde - e sua relação com as pessoas negras. A autora, a partir do debate do biopoder (CARNEIRO, 2011), denuncia que, para a polícia, o “favelado civil” e o “traficante” valem a morte da mesma forma. Nesse caso, toma o ‘fazer viver e deixar morrer’, citando Foucault (2006), para analisar o poder estatal e sua soberania. Contudo, há um certo desequilíbrio sobre morte e vida, uma vez que existe o ser indesejado na sociedade – e é sobre ele que recai o lado da morte. Essa pesquisa fala das pessoas negras, mas, no Brasil, muitos corpos e formas de viver e existir são considerados indesejados, sendo o homem branco, cisgênero e heterossexual o modelo ideal de ser e de existir.

A sofisticação das formas de matar na contemporaneidade, como o 'deixar morrer' apontado por Mbembe (2018) e Foucault (2006), aprofunda essa lógica. Contudo, os processos de resistência da população negra tornaram-se pauta nas lutas das diversas frentes políticas de organização. Além disso, tornaram-se objeto de estudos em variadas áreas do conhecimento, culminando no debate sobre políticas de ação afirmativa e práticas antirracistas - pensadas, não apenas no âmbito da academia, e muito menos restrita a ela.

Diante da brutalidade de um Estado que decide quem 'deixar morrer', a história se apresenta como um terreno de caos e opressão. No entanto, é nesse mesmo terreno que Frantz Fanon (2022), em *Os condenados da terra*, nos convoca a vislumbrar o espaço possível da transformação e da construção de outras possibilidades. Como terreno do caos, me sinto *miudinha* entre os destroços, resistindo em pensar criticamente o próprio caos que o desenrolar da história do Brasil recente nos conta. Como espaço de transformação, o horizonte é a

construção de um outro humanismo proposto por Fanon (2022) ao longo do processo de descolonização.

Trata-se da questão negra no cenário brasileiro, considerando suas tensões, lidando com o racismo e o antirracismo não como questões abstratas, mas a partir da materialidade e da concretude com que ambos se expressam diante das desigualdades sociais, raciais, sexuais, de gênero, de território – e suas multifacetadas formas entrelaçadas de aparecer no cotidiano.

Nesse sentido, pensar os avanços dos movimentos sociais é ter, como pauta central, o debate da questão racial e das organizações negras em uma sociedade de classes, racista e cissexista. Considerando, contudo, que a história do Brasil é fundada pela relação de dependência com os países centrais – não apenas no âmbito econômico, mas também no ideal de ser, do belo, da escolha de deus e da meritocracia –, a orientação hegemônica é branca. Esse tensionamento é fundante nas relações raciais do Brasil.

Assim, a implementação de ações afirmativas e das políticas de cotas raciais tem contribuído, em particular, para o acesso da população negra ao trabalho estável, a partir de concursos públicos e à universidade - apesar das quantidades ainda ínfimas, considerando a disputa ideológica e as resistências em curso nesses espaços privilegiadamente brancos.

Esses acontecimentos, em particular nas universidades, têm possibilitado a emergência de diversas organizações do movimento negro. Exemplos disso são os crescentes coletivos negros, os coletivos de feministas negras e grupos de estudos com enfoque na produção teórica negra e na educação antirracista – envolvendo docentes e discentes negros. Isso possibilita não só denúncias, mas também o amadurecimento teórico-prático e ético-estético-político para o enfrentamento do racismo na educação e sua expansiva tensão com o eurocentrismo.

Nesse contexto de avanço dos movimentos sociais, é fundamental compreender a essência do antirracismo. O combate ao racismo diz respeito a todas as pessoas - negras, brancas e não brancas, como indígenas, ciganas etc. Contudo, o antirracismo nada tem a ver com enegrecer o capitalismo ou buscar a “igualdade” por meio da assimilação cultural e fenotípica. Ele é, sobretudo um conduto de problematização sobre o racismo, que nos possibilita planejar propostas estratégicas para sua superação, a partir do combate às práticas racistas cotidianas (DUARTE; SILVA; BARROS, 2022). Não é possível transformar sem conhecer, nem ser sujeito da transformação sem se reconhecer.

Se antes a autodefinição de ser negro era proibida, como retrata Abdias do Nascimento (2016), hoje, como conquista do movimento negro, temos institucionalizada a autodeclaração racial e étnica. Todavia, como resultado de mais de quatro séculos de dominação, observamos

cotidianamente pessoas negras se autodeclarando como brancas e amarelas, negando sua negritude por atrelar essa identidade a algo negativo, demonizado e inferiorizado.

Os movimentos antirracistas reivindicam a revisão e a reparação histórica das perdas irreparáveis, para que possamos almejar a justiça e a equidade como solo fértil para a construção de outras formas de se relacionar e produzir socialmente - ao menos, para termos dignidade depois de tanto sangue derramado.

Na luta pela vida e pela memória, a resistência negra historicamente se manifesta na constituição do negro enquanto 'intelectual orgânico', especialmente na organização das culturas de herança africana. Nesse lugar de subalternidade que lhe foi destinado, suas formas de organização se caracterizavam por desafiar a ordem estabelecida, mesmo que, por estratégia de sobrevivência, tenha sido necessário se adaptar a determinados serviços ou condições. A organização dos quilombos, por exemplo, se sustentava por uma ideologia não-hegemônica, como também não eurocêntrica - ou seja, uma sociedade para si, com seus valores, culturas e costumes.

Nesse sentido, a consciência de classe é indispensável para um posicionamento demarcado pela coerência na construção de estratégias de combate dos movimentos sociais. O processo formativo – ou seja, a organização da educação, nesse contexto – é primordial para a construção das ações contra-hegemônicas. Sendo a “educação” – formal ou não formal, institucionalizada ou não – um dos aparelhos ideológicos de dominação, ela pode atuar tanto para a conformação do *status quo* quanto para impulsionar a libertação e a emancipação, que se manifesta nos campos econômico, social, político, cultural e étnico-racial.

É neste contexto que se introduz o debate sobre o protagonismo da sociedade civil, a partir do intelectual que, por compromisso político, estimula a práxis de seus educandos (FREIRE, 2014) ou a manutenção da ordem. Monasta (2010) afirma que esse intelectual pode ser tradicional ou “orgânico”: o tradicional seria aquele que apreende o conhecimento dentro do aparelho de dominação e o aplica na realidade (podendo ser funcional ou não; a crítica não se restringe a isso); já o “orgânico” é aquele que se forma a partir das suas práticas cotidianas.

A função dos intelectuais “orgânicos” é a de liderar “intelectual e moralmente” a sociedade por meio da educação e da organização da cultura, e não por meio dos tradicionais métodos de coação jurídica e policial (MONASTA, 2010, p. 23-24).

Se é por meio da educação e da organização da cultura, temos na teoria gramsciana um indicador de que os negros, ainda em condição de trabalho escravocrata, assumiram papéis de intelectuais orgânicos - isso dentro dos moldes do pensamento que delineou o que, posteriormente, veio a ser chamado de Educação Popular. Em algumas favelas do Rio de

Janeiro, a juventude negra tem protagonizado essa atuação enquanto intelectual orgânico, consolidando uma educação contra hegemônica.

Ressalta-se que, na década de 1980, com influência do pensamento de Gramsci, os pedagogos foram um dos primeiros profissionais que debateram essa influência da transformação social por meio da educação e da cultura nos congressos da categoria. Eles entendiam a relação pedagógica como uma relação de hegemonia política, instigando a categoria a uma nova pedagogia a partir de uma “nova relação hegemônico-política, a saber, a hegemonia da classe trabalhadora” (MONASTA, 2010, p. 36).

Antônio Gramsci não chegou a desenvolver o conceito de contra-hegemonia, mas este já existia em seus escritos – embora não formalmente conceituado –, representando a hegemonia da classe trabalhadora. Essa hegemonia não configura uma inversão de papéis, pois a classe trabalhadora é fundamentada de forma orgânica, moral, ética e politicamente por uma ideologia contrária à dominante – o que não desconsidera os conflitos inerentes. O importante a se frisar nesse processo é que são os educadores – inicialmente os pedagogos – que se mobilizarão e, articulados aos movimentos sociais, debaterão a cultura popular e a educação como meios de libertação.

Segundo Hall (2003), a compreensão de ideologia por Gramsci se pauta em uma visão ampla, que:

Adota aquilo que à primeira vista pode parecer uma definição um tanto tradicional de ideologia, uma “concepção de mundo, qualquer filosofia, que se torne um movimento cultural, uma religião, uma fé, que produza um tipo de atividade ou vontade prática na qual está contida uma filosofia como premissa teórica” (...) “ideologia sob a condição de que a palavra seja usada no melhor sentido de uma concepção de mundo que se manifesta implicitamente na arte, na lei, na atividade econômica e em todas as manifestações da vida individual e coletiva” (HALL, 2003, p. 320-321).

O autor diz que Gramsci não aborda a ideologia apenas sob sua essência filosófica, mas parte das ideologias orgânicas, “que são orgânicas porque tocam o senso prático comum e cotidiano e organizam as massas e criam o terreno sobre o qual os homens se movem, adquirem consciência de sua posição, luta e etc.” (HALL, 2003, p. 321). Ou seja, é na cotidianidade da prática que se adquire e se forma consciência de embate. Nessa perspectiva, o senso comum se torna indispensável ao processo em sua relevância, pois é nele que se “constitui o terreno das concepções e categorias sobre o qual a consciência prática das massas realmente se forma” (HALL, 2003, p. 321-322).

Neste contexto de luta política e ideológica contra a ordem burguesa, os intelectuais tiveram que se readequar, ética e politicamente, em outros moldes que atendessem à demanda

de luta e que não se reduzissem apenas a uma “intelectualidade das ideias e palavras”. Foi necessário, através dos movimentos da sociedade, que fosse construído “outro tipo de intelectual: um ser, ao mesmo tempo, cientista, crítico e revolucionário” (SEMERARO, 2006, p. 374).

Segundo Semeraro (2006), os intelectuais daquele tempo não podiam relevar a neutralidade científica “e ficar alheios às contradições do seu tempo”. Ao contrário, deveriam ficar “sintonizados com as dinâmicas sociais, políticas e econômicas do seu tempo” (SEMERARO, 2006, p. 374). Para o autor, esse momento demarca o nascimento da filosofia da práxis.

E, com ela, novos intelectuais politicamente compromissados com o próprio grupo social para fazer e escrever a história e, por isso, capazes de refletir sobre o entrelaçamento da produção material com as controvertidas práticas da reprodução simbólica (SEMERARO, 2006, p. 374).

Esse compromisso que o autor relata – dos intelectuais com o seu próprio grupo – é um movimento intrínseco às relações dos negros pela luta por sobrevivência desde nossa chegada ao Brasil, ainda que nesse processo houvesse acordos e negociações.

Em sua história, o Movimento Negro consolida uma educação com raiz na herança cultural africana, referenciada em seu grupo étnico e de resistência pelas suas formas de ser e comungar o espiritual, o cultural, as religiosidades, os valores, sua maneira de organização familiar, política e demais dimensões (LOPES, 2008). Além disso, ao longo do tempo, essa construção possibilitou mobilidade e a realização de ações transformadoras, sobretudo na formulação de aparatos legais.

O compromisso político do intelectual orgânico com o seu grupo de origem vai se reformulando conforme a reprodução das relações sociais históricas e econômicas. Tais compromissos efetivam lutas contra hegemônicas, radicalmente antirracistas, que na efervescência de suas organizações avançam ou retrocedem dentro da lógica contraditória do capital.

Consolida-se, nesse meio, a convicção política e ideológica de que as construções dos saberes diversos, do refletir e do praticar, se tornam práxis. Substancialmente, entendemos que é a partir da práxis que podemos transformar a realidade e construir algo inédito, novo, que subverta “a concepção de dominação, de autoritarismo e de burocratismo” (SEMERARO, 2006, p. 374) do racismo, do genocídio, do epistemicídio, entre outras formas de opressão.

Nos escritos dos *Cadernos do Cárcere*, Antônio Gramsci (1975) afirma que:

também acreditava que a compreensão de si mesmo e das contradições da sociedade acontece pela inserção ativa nos embates hegemônicos. Por isso, aprofunda a estreita

ligação entre intelectuais, política e classe social, mostrando que a filosofia, tal como a educação, deve tornar-se “práxis política” para continuar a ser filosofia e educação (GRAMSCI, 1975, p. 1066).

Esse debate proposto por Gramsci nos possibilita compreender o papel da práxis e do intelectual orgânico na construção do saber popular e, sobretudo, como a prática educativa é ideológica e, portanto, estará sempre vinculada a um projeto de sociedade em disputa. Nessa disputa, a ética humana (e não a do mercado) torna-se o núcleo gerador do compromisso político, com o que é contrário à ordem, mas a favor da humanidade.

Hall (2003, p. 376) afirma que o saber popular é indispensável para a socialização do conhecimento e a funcionalidade do intelectual orgânico na construção e manutenção da contra hegemonia. Nesse sentido, ele argumenta que a 'cultura popular' não é, em um sentido 'puro', nem apenas as tradições populares de resistência, nem as formas que as sobrepõem. Pelo contrário, é o terreno sobre o qual as transformações são operadas. A cultura popular, portanto, é terra de transformação e não um espaço estático, o que nos leva a compreender esses processos a partir da cotidianidade (HALL, 2003, p. 248).

O autor continua se debruçando sobre o termo ‘popular’ e observa que esse possui uma variedade de significados, porém nem todos úteis. O mais próximo do senso comum é o que define que “algo é popular” porque as massas o escutam, compram, leem, consomem e parecem apreciá-lo imensamente (HALL, 2003). É importante ressaltar que não existe uma cultura popular autêntica ou autônoma: ela estará sempre imbricada em uma relação de força e poder de dominação. Uma definição mais próxima da antropologia entende a cultura popular como são todas as coisas que o ‘povo’ fez ou faz, onde engloba “a cultura, os valores, os costumes, e mentalidades do ‘povo’” (HALL, 2003, p. 256). Considerando as contradições, Stuart Hall nos diz que

O princípio estruturador do “popular” neste sentido são as tensões e oposições entre aquilo que pertence ao domínio central da elite ou da cultura dominante, e à cultura da “periferia”. É essa oposição que constantemente estrutura o domínio da cultura na categoria do “popular” e do “não popular” (HALL, 2003, p. 256).

Entretanto, o indispensável para esse debate ocorre na relação de tensão contínua entre “cultura popular” e cultura dominante. “Trata-se de uma concepção de cultura que se polariza no entorno dessa dialética cultural” (HALL, 2003, p. 257). Compreendemos por “popular” as pedagogias e os saberes produzidos nos estratos e substratos da sociedade, onde encontramos majoritariamente a população negra, bem como suas formas de resistência, originadas e resultantes do processo brutal de colonização.

A cultura pode se manifestar como componente hegemônico do Estado no sentido da dominação. Integra a sociedade civil enquanto parte desse Estado ampliado. Por outro lado, ela

pode se expressar como possibilidade popular no caminho da resistência ou da passividade. O Estado “estabelece” a cultura necessária para o povo, e o povo tensiona.

O professor Márcio Bauer (2016) afirma que a denominação ‘organizações sociais’ foi ‘usurpada’ por Bresser-Pereira (2000), para enquadrá-la em seu plano contrarreformista do Estado. Ao diferenciar as organizações sociais das organizações formais, o autor aponta como um marcador os laços de solidariedade e o sentimento de pertença a determinada comunidade. Bauer (2016) aponta que a lógica dessa sociabilidade solidária se baseia na “capacidade de um sujeito em orientar-se por princípios universais, a condição para o estabelecimento de relações solidárias e, a partir daí, a constituição de uma comunidade ideal de comunicação” (BAUER, 2016, p. 8).

Trata-se, portanto, da solidariedade impressa na relação social, da convivência com a diferença e com o semelhante de forma institucionalmente harmônica. No entanto, em uma sociedade racista e discriminatória como a brasileira, cujo Estado é “determinado estruturalmente pela classificação racial” (ALMEIDA, 2020, p. 87), as organizações negras se constituem como estratégias políticas na correlação de poder com o Estado e com as classes dominantes. Essas organizações trazem o debate de raça e racismo na arena social, promovendo mobilizações e reivindicações políticas de denúncia ao Estado racista brasileiro, configurando o que Foucault (2006) chama de racismo de Estado – ou seja, o exercício do poder operando sobre as vidas negras.

Durante o período escravista, as irmandades negras católicas cumpriam papel de grande relevância para a coletividade negra, como espaço de proteção social e cuidado (FERREIRA, 2020; ALMEIDA, 2009). Essa função teve continuidade na história das organizações negras de algumas Igrejas Católicas.

Ferreira (2020) pontua que, para os negros escravizados, libertos ou livres, as Irmandades vivenciaram um processo de ressignificação diante das demandas da diáspora africana. Sobre elas, a autora afirma que:

Instadas como instrumento de dominação portuguesa para cristianização de escravizados por meio de santos ‘de cor’, elas foram aos poucos se moldando como espaços de resistência de escravizados e libertos. No limite de tal contradição, as Irmandades negras foram espaços de aglutinação, solidariedade, ligação com o sagrado, em diálogos com os ancestrais do continente africano. Suas intervenções variaram desde a compra da liberdade, cuidado com os ritos da morte, os festejos, até a participação em processos abolicionistas (FERREIRA, 2020, p. 160).

Com os desdobramentos da democratização do Estado, as lutas negras, em suas múltiplas frentes - como na dimensão do sagrado, referenciando as comunidades de terreiros de

matrizes africanas - conseguiram ocupar espaços políticos de disputas de narrativas em detrimento da hegemonia cristã disseminada por séculos. Disputas de narrativas políticas se colocam e o debate do racismo religioso (BARROS, 2022) enquanto crime, entra em cena.

As organizações negras, nesse tempo, produzem estudos e expressões artísticas que denunciam as negligências que a população negra experiencia nas diferentes frentes das políticas sociais brasileiras. Saúde e a educação, por exemplo, são agravadas por outros determinantes sociais, como moradia, trabalho e o acesso às condições básicas de reprodução social da vida – evidenciando os impactos do racismo institucional sobre a existência da população negra.

Quando refletimos sobre resistência negra, partimos da compreensão de que a própria resistência é o ponto de partida. Resistir é um movimento árduo, no sentido da força política necessária para não se perder o que já se tem. Ou seja, para garantir a manutenção básica da vida e a construção de novas formas de existir, possibilitadas por organizações negras – na cultura, na arte, na música, no teatro, na literatura, no cinema, na educação, na política, nas políticas públicas, no acesso à universidade, na mobilidade social e econômica, no capital cultural, entre outras esferas –, que possibilitam o fenômeno recente da reexistência negra. O negro passa a existir em espaços que antes eram ocupados apenas por brancos. Desse acesso e novos caminhos, surgem possibilidades mínimas de intervenção, que recriam epistemologias outras a partir da sua perspectiva de mundo (DUARTE; SILVA; CAPUTO; BARROS, 2024).

Ana Lúcia Silva Souza (2009), em *Letramentos de reexistência: culturas e identidades no movimento hip hop*, afirma que o conceito de reexistência está atrelado a “assumir e sustentar novos papéis sociais e funções nas comunidades de pertença e naquelas que estão em contato” (SOUZA, 2009, p. 32). O reexistir, nesse sentido, só é possível ao emergente, ao que está em trânsito e que, em grupo, possui características específicas que lhe unam na resistência pela construção das reexistências. Com isso, a autora desdobra em sua tese que a reexistência pode ser compreendida como “reinvenção de práticas que os ativistas realizam, reportando-se às matrizes e aos rastros de uma história ainda pouco contada, nos quais os usos da linguagem comportam uma história de disputa” (SOUZA, 2009, p. 33).

O grupo – nesse caso, parcelas da população negra que se organizam ativamente por pautas específicas, em busca de reconhecimento de sua história, por autonomia e emancipação plena – envolve-se no processo de reexistência, negociações, reinvenções, alianças e subversões das “relações assimétricas de poder” (SOUZA, 2009, p. 57) estruturadas na ordem da sociabilidade burguesa. Esses grupos, que em determinado momento protagonizam a luta ativista antirracista, vivenciam diálogos tensos entre a realidade e as possibilidades de

“recriação” (SOUZA, 2009), visto que a realidade aponta para o medo – e esse medo, frequentemente, é o da morte, que não é apenas a do corpo físico.

A recriação, segundo a autora, aponta para as estratégias que estão fundamentalmente no campo cultural e político. São os costumes, a vida cotidiana e as decisões coletivas que vão recriando espaços para as reexistências negras. Assim, entendemos resistência negra como a luta para cessar o extermínio da população negra, o grito para a manutenção das vidas negras. E compreendemos a reexistência negra como continuidade dessa luta, que abarca o mesmo viés de manutenção das vidas, mas considerando que, no período de manutenção, foram criadas fissuras, rasgos e negociações que possibilitam recriar alternativas (SILVA; BARROS; DUARTE, 2021).

A hegemônica matriz do pensamento social brasileiro ancora-se na lógica colonial do poder, visando à manutenção das estruturas excludentes e repressivas do Estado brasileiro. Para a supressão dessa ordem societária, os saberes precisam alinhar-se à epistemologia decolonial. Ou seja: somos nós contando a nossa história, a partir de nossa própria experiência e ao teorizar, além de questionar e denunciar, também recriar o caminho.

Pensar a cidade do Rio de Janeiro nos leva a pensar sobre as questões raciais na cidade e suas entidades organizativas que demarcam cantos da cidade como pequena África, ou em espaços que sejam negros, orientados pelos valores civilizatórios ancestrais e pelo aquilombamento, através das trocas de afeto, proteção e solidariedade. As organizações sociais negras²⁵ que atuam no Rio de Janeiro expressam capilaridade na sociedade civil no que tange ao cuidado e a promoção das vidas negras.

As pedagogias negras vão de encontro a como o racismo atua na vida cotidiana das pessoas, não só na estrutura burocrática do Estado brasileiro. No debate das pedagogias negras, emerge a possibilidade de apreensão das dinâmicas sociais de interlocução entre o intelectual acadêmico e o orgânico, reconhecendo suas atividades interdependentes e necessárias para transformações sociais consistentes.

Nossa pesquisa pautou-se na concepção de movimento negro, entendido por Nilma Lino Gomes (2017), que o compreende como as múltiplas formas de “organização e articulação das negras e dos negros politicamente posicionados na luta contra o racismo” (GOMES, 2017, p. 23), com o horizonte apontando para a superação desse fenômeno perverso. Sendo o movimento negro um ator político de caráter emancipatório, reivindicativo e político, ele também se

²⁵ Ao longo desta tese, o termo "organizações sociais negras" refere-se a coletivos e movimentos da sociedade civil pautados pela questão racial e pela promoção da vida negra, distinguindo-se das "Organizações Sociais (OS)" no sentido das reformas estatais neoliberais.

configura como um “educador de pessoas, coletivos e instituições sociais” (GOMES, 2017, p. 23).

A luta negra no Brasil, ainda que com centralidade nas necessidades e condições básicas para uma reprodução social digna, construiu, ao longo da história, a própria história do Brasil. Hoje, essa trajetória é marcada por guerras e mortes, mas também por amor, flores, teatro, samba, música, artes plásticas, e pela voz de escritores e acadêmicos. Nunca seremos quem eles querem que sejamos nos nossos espaços de aquilombamento, de reexistência e construção. Podemos até passar por um processo de assimilação e aculturação, inclusive como mecanismo social de fuga para a sanidade, para que a vida não se resuma a lutar e sofrer. Isso leva à loucura e nos adocece. E esse adoecimento nos leva à morte, quando não do corpo, da própria capacidade de viver plenamente.

3.3 Pedagogias negras e as confluências culturais nas reexistências negras da diáspora africana: reflexões sobre a prática jogueira na Serrinha

Cheguei ao mundo pretendendo descobrir um sentido nas coisas,
minha alma cheia de desejo de estar na origem do mundo, e eis que
me descubro objeto em meio a outros objetos

Frantz Fanon

Ao analisar as contradições que marcam minha experiência em território diaspórico, afirmo a implicação da pesquisadora na pesquisa. Minha posição como mulher, preta, trabalhadora e assistente social, sensível e engajada nas lutas — tanto teóricas quanto práticas —, me permite abordar e revisitar as problematizações. Assim, busco oferecer inferências e contribuições, a partir das composições orgânicas da classe trabalhadora, que corroborem com a teoria crítica do pensamento social negro contemporâneo.

O Capítulo 5 da obra *Pele Negra, Máscaras Brancas* (FANON, 2008), amplamente discutido e que serve de epígrafe para esta seção, aborda a "experiência vivida do negro". Fanon (2008) traz as memórias de suas experiências para refletir o fenômeno do racismo e seu impacto destrutivo da subjetividade e objetividade do ser negro no colonialismo. Ele, assim como eu, e quem sabe como outras pessoas negras, procuramos “descobrir um sentido nas coisas”. Tanto quis “estar na origem do mundo”, como também fala o autor, que o primeiro livro que li ao me alfabetizar foi a Bíblia, focando nos livros de Gênese e Apocalipse, movida pela angústia.

Contudo, descobrindo que sou mais “uma” entre tantos outros objetos para essa sociabilidade capitalista, coloquei-me no campo investigativo para alcançar a dimensão da consciência real das coisas, dos fenômenos sociais que perpassavam as minhas condições de ser no mundo – para, assim, ter instrumentos para transformá-lo, organizando alternativas coletivas.

Embora não fosse uma meta acadêmica inicial, o percurso de pesquisa e a trajetória acadêmico-profissional que trilhei me capacitaram para esta investigação em Serviço Social. Esta pesquisa aborda as lutas sociais sob a perspectiva da resistência negra, buscando sua capilaridade na classe trabalhadora. Ela se alinha a uma dimensão ideológica emancipadora do gênero humano, orientada à construção de uma civilização diversa e igualitária, pautada em um outro humanismo influenciado pelo pensamento descolonial fanoniano.

Mesmo para teóricos brancos críticos, a narrativa histórica frequentemente nos apresenta como escravizados, diretamente ligados à acumulação primitiva de capital decorrente das formações sociais da expansão colonial. Nesse contexto, a história torna-se refém de quem a narra: a história negra no Brasil foi registrada pelos portugueses, indicando que nossa existência parece ter começado apenas quando fomos instrumentalizados — usados e descartados como objetos.

Ao abordar as estratégias de organização social, com particular atenção às mulheres negras, percebe-se como a experiência da diáspora africana converge para as pedagogias negras. Essas pedagogias são, simultaneamente, estratégias para a sobrevivência e formas de tecer, na dimensão ideológica, a possibilidade de reexistência. Elas se manifestam através das fissuras do projeto colonial instaurado no Brasil, concretizando-se na construção resistente da vida.

A ideia de diáspora africana no Brasil expande a relevância da pesquisa para além da minha existência e das determinações políticas e combativas que compõem o meu corpo. Trata-se do resultado do *holocausto africano*²⁶. O projeto genocida em curso, voltado à sedimentação da modernidade, constitui um movimento internacionalista que se confronta com as epistemologias decoloniais, ou seja, lugares de enunciação contra hegemônicos construídos nesses espaços “periferizados” pelo mundo.

As pedagogias construídas nos movimentos de resistência das lutas negras da diáspora africana no Brasil contrariam a história oficial brasileira que fora disseminada pelo cristianismo e pelas elites escravocratas. Desse modo, nas reflexões de Lélia Gonzalez (2020), compreende-se a imposição da “superioridade eurocristã” que sistematicamente inferioriza todos aqueles que não se alinham a esse projeto.

²⁶ Esta expressão refere-se ao histórico processo de colonização da África e América pela Europa branca, processo que, lamentavelmente, ainda não é universalmente reconhecido como genocídio.

A reprodução da vida colonizada configura-se como um processo de resistência fundamental para a sobrevivência e manutenção das vidas negras. Essa resistência, por sua vez, foi construída dialeticamente, a partir da transformação ativa das ações negras frente ao racismo de Estado (FOUCAULT, 2006) e sua necropolítica (MBEMBE, 2018).

A relevância central desta pesquisa reside em transcender a perspectiva individual e eurocêntrica, dedicando-se às estratégias e múltiplas formas de organização do movimento negro brasileiro. Este estudo problematiza as estratégias de luta desse movimento no contexto histórico do Brasil, com especial ênfase nos arranjos contemporâneos. Inclui-se aqui meu percurso no mestrado, as questões que nortearam o projeto e seus passos investigativos, como detalhado ao longo deste texto.

Posso dizer que três questões teóricas justificam essa pesquisa sendo-as: a superioridade eurocristã (GONZALEZ, 2020), o problema colonial (CÉSAIRE, 2022) e a luta do proletariado (MARX, 1987). Essas questões, obviamente, não estão descoladas da prática e da atividade humana sensível. Sendo assim, reverberam na diáspora como trauma coletivo.

Moura (1994) afirma que nós, negros, como segmento mais oprimido da sociedade brasileira, não aceitamos mais o discurso liberal e nem o científico para a justificação do racismo. Nesse caso, nas palavras do autor, o negro procura “organizar-se, autoanalisar-se e tirar dessa práxis uma consciência que indubitavelmente será uma consciência revolucionária” (MOURA, 1994, p. 22). Aqui, o autor nos identifica como intelectuais também no processo de pensar a nossa história, a partir dos resquícios dos traumas postos na colonialidade e das nossas novas formas de existir, dada a necessidade de estratégias constantes.

Nossa luta primordial é pela integridade física, pelo direito de não ser submetido à morte por meio de castigos e açoites. Também combatemos pela dignidade humana, recusando a animalização, domesticação e mercantilização. Além disso, a luta negra se concentra nas necessidades e condições básicas para uma reprodução digna do bem viver comunitário.

Alguns paralelos são relevantes para compreendermos a discrepância das experiências em seus tempos históricos. Enquanto nos países europeus o capitalismo industrial se desenvolvia de forma acentuada, aqui na diáspora adoecíamos pela permanência da escravidão, fato que produziu imenso atraso histórico em relação aos países que não viveram a escravidão colonial por tanto tempo e sob tanta violência.

Moura (1994) apresenta dados reveladores que nos permitem maior aproximação com o objeto de estudo. Ele destaca que, enquanto o "Manifesto do Partido Comunista" de Marx e Engels era lançado em 1848, no Brasil, o tráfico de escravizados só seria extinto oficialmente em 1850, com a Lei Eusébio de Queirós (e a Lei de Terras), sob forte pressão para sua

implementação. De forma similar, enquanto a Comuna de Paris ocorria em 1871, a diáspora africana brasileira via a implementação da Lei do Ventre Livre (1871).

Entre as legislações transitórias – como a Eusébio de Queiroz, Ventre Livre e Sexagenário – até o marco da Abolição, em 1888, seria ingênuo pensar em um fim efetivo do escravismo. Encontramos trabalhos análogos à escravidão até os dias atuais, sob todos os seus moldes e com os mesmos castigos e açoites, o que demonstra a permanência de estruturas de exploração.

Diante de novas necessidades sociais e políticas, a elite portuguesa no Brasil, com o advento da República, impulsionou a urbanização dos grandes centros. Esse processo gerou severas modificações no cenário sociopolítico, impactando, em particular, a luta de classes e as determinações de gênero, raça e classe social, intrinsecamente moldadas pelo pacto colonial.

No início do século XX, para atender ao projeto idealizado pelo presidente Rodrigues Alves (1902-1906), o prefeito Francisco Pereira Passos iniciou a urbanização e modernização da região central do Rio de Janeiro. Tais reformas foram, sobretudo, uma limpeza social, econômica e racial, popularmente conhecida como "bota-abaixo" de Pereira Passos. Essa ação removeu indivíduos das "classes perigosas" que, na percepção da época, prejudicavam a modernização da cidade, pensada para se assemelhar a Paris (AGUIAR, 2017). A referida limpeza se concretizava ao afastar a população negra, suas moradias e suas formas de lazer do centro urbano, visando à "europeização" — no sentido de embranquecimento — do espaço urbano²⁷.

Embora cidades como o Rio de Janeiro tenham sido projetadas para se alinhar aos interesses da coroa portuguesa, as lutas sociais também se desenvolveram, tensionadas pela luta de classes. Esse contexto revelou um protagonismo estrutural das pedagogias negras nas formas de organização social do movimento negro.

Vale dizer que, no início do século XX, havia um movimento social cujo objetivo era melhorar a raça humana através das teorias eugenistas. Este melhoramento da raça humana se referia à extinção das características genéticas de negros. Assim, o movimento eugenista marca a busca pelo ideal de branqueamento, ampliando a ideia de que a raça determinava quem você era e as suas possibilidades de crescimento. Delegavam o adoecimento mental e o uso de álcool como algo negativo vindo da genética das pessoas negras. O médico Nina Rodrigues,

²⁷ A região portuária do Rio de Janeiro abrigou o maior e mais conhecido cortiço da história da cidade, o "Cabeça de Porco". Ele se destacou, sobretudo, pela sua persistência diante das violentas ações do governo Pereira Passos. Apesar do caráter insalubre e da truculência policial nesses espaços urbanos, as habitações coletivas resistem até hoje no centro da cidade.

desenvolveu, a partir de estudos científicos, formas de fundamentar um perfil de seres biologicamente propensos ao desvio de conduta e caráter.

A reorganização espacial visava criar uma nova paisagem urbana, que correspondesse a um perfil de pessoas consideradas "adequadas" a essa nova configuração. Esse movimento coincidiu com o crescimento e desenvolvimento do mercado, impulsionado principalmente pelas atividades portuárias.

Embora a gentrificação seja um conceito mais recente, surgido para explicar as transformações sociais da década de 1990, é plenamente possível aplicá-lo ao processo ocorrido no início do século passado. Isso porque os motivos para atender às demandas do capital permanecem os mesmos. O deslocamento populacional ocorria, principalmente, em benefício do capital imobiliário e, no contexto do Rio de Janeiro, para satisfazer as necessidades racistas das elites.

Mendes (2011) nos descreve os processos para que haja gentrificação no espaço urbano: “1) uma reorganização da geografia social da cidade, com substituição, nas áreas centrais da cidade, de um grupo social por outro, de estatuto mais elevado; 2) um reagrupamento espacial de indivíduos com estilos de vida e características culturais similares; 3) uma transformação do ambiente construído e da paisagem urbana, com a criação de novos serviços e uma requalificação residencial que prevê importantes melhorias arquitetônicas; 4) por último, uma mudança da ordem fundiária, que, na maioria dos casos, determina a elevação dos valores fundiários e um aumento da quota das habitações em propriedade” (MENDES, 2011, p. 479).

Os quatro processos descritos foram articulados e experimentados na cidade do Rio de Janeiro, principalmente durante o governo de Pereira Passos. A população empobrecida — que incluía negros recém-alforriados, imigrantes, nordestinos, baianos, prostitutas e malandros (MENDES, 2011) — e que habitava os cortiços e, posteriormente, os espaços favelados, foi expulsa de suas moradias. No entanto, registraram-se movimentos de resistência que permitiram a permanência de muitas comunidades em seus locais de origem até hoje, como é o caso de diversas favelas do Centro e da Zona Sul da cidade. Em paralelo à remoção e desocupação, as obras de reforma foram realizadas para atender ao capital imobiliário, tornando a cidade mais atrativa para as classes dominantes.

O autor afirma que:

A definição clássica de gentrificação lançada nos anos 1970 diz respeito, sobretudo, aos três primeiros aspectos, e é consenso que novas formas de gentrificação têm surgido – sobretudo no fim dos anos 90 – e que uma renovada definição de gentrificação deverá se alargar, sobretudo ao último aspecto, aquele que caracteriza o que de mais específico existe no processo, à luz da evolução das transformações

significativas que o mercado de habitação das cidades do capitalismo avançado tem sofrido (MENDES, 2011, p. 479)²⁸.

Ao refletir sobre as mudanças urbanas, o geógrafo Andreilino Campos (2007) aponta uma transmutação dos quilombos para as favelas. A cidade se expandiu de forma segregadora, criando espaços brancos e pretos a partir das desigualdades sociais, o que institucionalizou o racismo, complexificando e reconfigurando as lutas negras. No entanto, a pauta central permanece: a luta pela vida e pela terra em suas múltiplas simbologias.

Campos (2007) fala sobre três tipos de expansão, sendo a primeira no sentido centro-sul, a segunda no rumo centro-norte (em direção às montanhas) e a terceira seguindo os trilhos da rede ferroviária, em decorrência da suburbanização da cidade. Esse processo ocorreu em todas as regiões da cidade, mas foi mais acentuado nas encostas dos morros.

Agora, sob os aparatos da democracia racial - e mesmo diante das ofensivas constantes da extrema direita, alinhada aos racismos fascistas que constituíram este país - como estamos organizados e nos organizando? As pedagogias negras propuseram o quê e se constituem em quê? Nos cabe olhar para o horizonte dos destroços que a suposta genialidade branca historicamente insiste em produzir, que é resultado da sua obsessão em concentrar poder e dominação.

Por trás do capital impulsionado pelos pilares da colonização, reside a psicose da brancura: um complexo que se manifesta no desejo de superioridade e na heteronormatividade compulsória. Não é à toa que muitos racistas se casam ou estabelecem relações íntimas duradouras com pessoas negras. Há um fetiche nessas relações, materializado em suas dinâmicas. A ideologia dominante opera e se baseia na rigidez dos comportamentos cotidianos.

A ideologia molda, controla e reformata as subjetividades, configurando-se como uma produção material que é reproduzida socialmente dentro da lógica de mercado vigente. Em cada período histórico brasileiro, a condição do ser negro foi específica e classificatória, sempre determinada pela ideologia dominante. Como, àquela época, apenas o negro era racializado, ele se tornou o outro, o inimigo, o objeto de estudo e o ser disponível para o extermínio.

A manutenção da hierarquia do poder racial exigiu a inferiorização sistemática e estrutural do negro em relação ao branco, e de tudo o que fizesse referência às raízes negras. No Brasil, a cor da pele é predominante na leitura visual do ser negro. Essa interpretação é reforçada por diversos instrumentos de manipulação e alienação, como imagens valorizadas a partir da cor, seja da pele ou de símbolos. Por exemplo, a dualidade entre Deus e o Diabo,

²⁸ É fundamental refletir sobre as estratégias que as pedagogias negras têm empregado como orientação nos contextos de gentrificação contemporâneos, especialmente no período pós-pandêmico.

presente em costumes, artes e cinema, revela como a história de uma cultura nos conduz a associar Deus ao branco e ao bem, e o Diabo ao preto e ao mal. Essa ideia é reproduzida por uma moral que compõe a ideologia dominante, disseminada pela reprodução cotidiana das massas. Embora possa parecer uma mera reflexão, é esse mundo dicotômico que nos leva às grandes catástrofes humanas.

É importante destacar que a sociabilidade brasileira — e de outros países da América pós-invasão europeia — foi sedimentada pela escravização de africanos, que mais tarde seriam denominados negros. A identidade negra surge precisamente nessa transição sangrenta, marcada pela luta por poder e dominação territorial.

Após a abolição da escravatura, o Estado brasileiro se eximiu de responsabilidade pelo sequestro, tráfico, maus-tratos e inúmeros crimes cometidos contra a população negra. Não satisfeito, o Estado instaurou sistematicamente instrumentos que colaboram para a lógica do genocídio negro e do extermínio.

O eugenismo, a miscigenação, o branqueamento e a democracia racial foram estratégias que, embora hoje descaradas e desinstitucionalizadas, deram certo organicamente à época e continuam dando certo, devido a hegemonia ideológica.

Nesse contexto, a resistência torna-se o ponto de partida da luta, e resistir significa, acima de tudo, manter-se vivo. Apesar das estatísticas mostrarem que a proporção de mortes de pessoas negras é superior à de brancas, a população negra ainda é maioria no Brasil, contrariando o projeto de genocídio que o país instaurou após a abolição.

A resistência impacta no movimento da realidade ao instaurar formas negras de existir, de mostrar-se enquanto negro a partir das sociabilidades construídas, e não da história contada pelo que dispunha a ideologia dominante. Logo, compreendo a reexistência negra como produto do alcance de uma consciência coletiva racial orientada a existir com autonomia de contar e viver uma história desamarrada do que a história oficial contou até aqui.

A reexistência negra pode ser compreendida em articulação com a filosofia da práxis, alinhando-se ao conceito de filosofia da (in)diferença, proposto por Leonardo Ortegá (2019). Nessa perspectiva, a transformação social resulta do movimento de resistência negra, que se manifesta pela reexistência. Este processo não se limita à mera sobrevivência sob a opressão, mas também engloba a afirmação de novas formas de ser e existir, firmemente baseadas na luta por justiça e equidade.

Essa resistência, tanto mental quanto física, carrega as marcas singulares da diáspora negra brasileira. Isso se deve às estratégias de agenciamento coletivo desenvolvidas por

africanos e negros que vivenciaram — e continuam a vivenciar — a experiência na diáspora submetido ao projeto colonial.

Em contrapartida, o projeto de genocídio contra a população negra no Brasil está cada vez mais aprimorado. Dados estatísticos revelam que o jovem negro é o alvo programático do sistema racista. Contudo, em vez de combater essas mortes, o Estado nega e negligencia o direito à vida, numa combinação perversa de desigualdade e indiferença.

A ocupação de espaços sociais antes exclusivos aos brancos possibilitou novas formas de existir, forjadas nas fissuras desses acessos. Tais estratégias impactaram o capital cultural e social de determinados grupos. Embora a riqueza da terra não tenha sido plenamente preservada, o tempo nos convoca a sermos guardiões das memórias de nossos ancestrais, assegurando que suas palavras e seu legado sejam transmitidos às futuras gerações.

As pedagogias negras são constituídas pelas particularidades históricas da experiência de escravização, tráfico e trauma, resultantes da barbárie e do sequestro de africanos para o trabalho escravo sob o comando europeu. Nossa hipótese interpretativa é que a pedagogia negra está intrinsecamente associada às especificidades do ser negro na diáspora africana, evidenciando no cenário das lutas negras suas diferentes formas de existir, apesar da indiferença do Estado e de sua reprodução social.

Deduz-se, portanto, que as estratégias de resistência utilizadas pelos negros, aproveitando as fissuras do sistema racista, abrem caminho para novas formas de existir e de lutar. Essas novas formas estão atreladas à tomada de consciência racial e territorial. Isso reconfigura o cenário das lutas sociais no Brasil, que se mostra estratificado pelas lutas negras, e impacta a luta de classes e os modos como os interesses antagônicos são disputados ideologicamente.

Nessa direção, desenvolvemos nossa hipótese analítica: a constituição do negro no Brasil, sob a perspectiva da ideologia dominante, é vista como uma "fantasia da brancura". Essa fantasia projeta no negro o que o branco imagina, e não a sua verdadeira identidade. Assim, a resistência que constitui o ser negro materializa-se na manutenção da vida e das relações entre pessoas pretas e não brancas. Essa estratégia foi crucial, já que os escravocratas mesclavam os escravizados de diferentes línguas, etnias e culturas para dificultar a organização política e as revoltas.

Com isso, aposta-se na ideia de que as organizações negras contemporâneas têm compromisso com a efetivação das pedagogias negras na luta pela emancipação e autonomia, por uma sociabilidade justa e equitativa, sobretudo no enfrentamento às opressões de raça, gênero e classe.

A tradição oral carrega a responsabilidade de transmitir a memória coletiva de resistência. Por isso, a estrutura civilizatória negra se organizou a partir de uma comunicação fundamentalmente oral, como ressalta Moura (2020a, p. 191), ao afirmar que "Palmares foi uma república que seguiu a tradição africana". Na minha dissertação de mestrado (SILVA, 2019), explorei o jongo como parte dessa tradição oral e como uma cultura de resistência, manifestada através de sua representação simbólica ancestral no sudeste do Brasil.

Entre o final do século XVIII e meados do século XIX, a região portuária do Rio de Janeiro recebeu africanos escravizados vindos da África Central. Essa é a região que, segundo Slenes (1999), foi fundamental para a formação do complexo cultural negro que hoje se manifesta no sudeste do Brasil. O jongo, uma importante expressão cultural e musical, chegou com essas embarcações. Como esses africanos desembarcaram "tardiamente" — ou seja, perto da formalização da abolição da escravatura —, eles conseguiram preservar suas referências culturais, o que lhes conferia uma maior autonomia emocional, dado o contato mínimo com a cultura brasileira imposta (SILVA, 2019).

A princípio, o jongo emergiu como uma expressão cultural enraizada na senzala, tornando-se um símbolo de resistência em meio a espaços marcados pela dor e pelo sofrimento. O dossiê do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN, 2007) relata que, “nos tempos da escravidão, a poesia metafórica do jongo permitiu que os praticantes da dança se comunicassem por meio de pontos que os capatazes e senhores não conseguiam compreender” (IPHAN, 2007, p. 14). Essa característica evidencia o legado da resistência para a população negra: mesmo sob condições de escravidão ou outras formas de opressão, a luta, o planejamento e a reação constituem um dever. Tal combate é uma afirmação da identidade negra e da consciência contínua do processo de resistência (SILVA, 2019).

Robert Slenes reflete sobre a importância da herança cultural trazida pelos africanos desterrados, afirmando que

falar das esperanças e recordações dos cativos nesta parte do Brasil implica necessariamente em voltar a atenção para a herança cultural que os desterrados da África trouxeram consigo (...) [onde] a grande maioria (...), desde o final do século XVIII até 1850, veio de sociedades falantes de línguas bantu (SLENES, 1999, p. 142).

Os praticantes do jongo utilizavam poesias metafóricas, rimas e enigmas para se comunicar, garantindo que suas intenções permanecessem ocultas aos "senhores" (SILVA, 2019).

Mattos e Abreu (2007) documentam a função do jongo na organização do quilombo a partir de uma entrevista com o então líder político do quilombo São José da Serra, senhor Antônio de Nascimento Fernandes, que descreve:

(...) assim foi criado o quilombo também. Porque o jongo ele é um cântico não decifrável. O cara cantava, combinava quem ia fugir, como ia fugir, quando iria fugir, com quem iria fugir. Mas os feitores, que ficavam os dias todos nas lavouras de café, não tomavam conhecimento daquilo. Aí foi indo, com o passar do tempo, aí foi criando os quilombos. Veio o dos Palmares, depois vem outros quilombos como hoje é o São José da Serra (MATTOS; ABREU, 2007, p. 101).

Essas estratégias de resistência revelam que a organização da vida em comunidade - baseada em trocas de confiança, redes de solidariedade e segurança - remonta à chegada dos africanos ao Brasil e à sua capacidade de manter as suas raízes culturais vivas. A sensibilidade ao outro e o compartilhamento de interesses foram fundamentais para o planejamento de fugas e a manutenção das práticas culturais de herança africana, que se manifestam em rituais e celebrações (SILVA, 2019).

Atualmente, a região sudeste abriga 18 comunidades jongueiras ativas e reconhecidas. Minas Gerais possui uma, seguida pelo Espírito Santo, com três; São Paulo conta com seis comunidades e o Rio de Janeiro tem nove. As comunidades no estado do Rio de Janeiro incluem: o quilombo de Bracuí, em Angra dos Reis, que congrega moradores da comunidade Mambucaba; dois antigos núcleos jongueiros em Barra do Piraí; o Caxambu de Miracema; o Jongo de Pinheiral; o da Serrinha; o Caxambu de Santo Antônio de Pádua; o Tambor do Quilombo de São José da Serra; o Tambor da Fazenda Machadinha, em Quissamã; e o jongo de Porciúncula (SILVA, 2019).

Penteado Júnior (2010) nos informa que a área do Morro da Serrinha foi urbanizada, mas, antes disso, era conhecida como 'roça' — um termo que carrega aspectos de espaço rural e que, por certo tempo, era utilizado para se referir aos morros ocupados majoritariamente por pessoas negras. Com o tempo, essa denominação passou para 'favela', transformando-se em um local também de conexões culturais vinculadas à herança africana.

O autor observa que, em diversos estudos, os morros cariocas foram descritos como "espaços de 'autenticidade', onde seus moradores, majoritariamente negros, migraram das zonas rurais para aqueles redutos, levando consigo 'heranças culturais guardadas desde muito'" (PENTEADO JÚNIOR, 2010, p. 193).

Nesse sentido, a tradição cultural do samba e do jongo no Morro da Serrinha foi um fator crucial que possibilitou a mobilidade dessas manifestações para o centro da cidade e, posteriormente, para as universidades, onde se tornaram um assunto de amplo estudo e debate.

Wilson Penteado Júnior (2010), ao citar a biografia de Silas de Oliveira — cantor e compositor do Morro da Serrinha, escrita por Silva e Oliveira Filho (1981) — relata que, no início dos anos 1900, quando o morro começou a ser habitado, "era um pedaço de Mata Atlântica aos pés da fazenda de Madureira" (SILVA; OLIVEIRA FILHO, 1981 *apud* PENTEADO JÚNIOR, 2010, p. 193). As primeiras pessoas a se fixar na área eram descendentes de negros escravizados, migrantes da zona rural com laços de amizade ou parentesco (SILVA, 2019).

O jongo, assim, transitou da zona rural para o morro e, deste, para os palcos urbanos. Silva e Oliveira Filho (1981 *apud* SILVA, 2019) explicam que a crise do café e do açúcar resultou em um excedente de mão de obra rural, fenômeno que impulsionou o crescimento da periferia da cidade e trouxe consigo o jongo, transformando-o em uma prática também na área urbana (SILVA; OLIVEIRA FILHO, 1981 *apud* SILVA, 2019).

Sendo uma forma de louvação aos ancestrais, o jongo consolida tradições e afirma identidades. Suas raízes nos saberes e crenças dos povos africanos, especialmente os de língua bantu, são evidentes no profundo respeito aos ancestrais, na valorização dos enigmas cantados e no elemento coreográfico da umbigada (IPHAN, 2007).

Ancestrais são aqueles que vieram antes de nós, que passaram pelo processo de desencarnação e estão presentes em nossa vida para nos orientar em nosso processo de vida enquanto seres materiais. Diversas vertentes religiosas de matriz africana cultuam aos ancestrais.

Silva (2019) ao entrevistar a jongueira Elaine Casemiro - uma das primeiras alunas do Mestre Darcy, responsável pelo processo de iniciação das crianças ao jongo -, compartilha o que aprendeu com a vovó Maria Joanna sobre o ritual de louvação aos ancestrais durante as rodas de jongo:

Vovó Maria tinha essa grande preocupação de deixar toda a história registrada para nós sabermos. Os mais novos não podiam dançar jongo, pois era uma dança tradicional de escravos que veio da África, mas que se perdeu ao longo do tempo. Havia todo um ritual: crianças não podiam dançar, apenas adultos, porque antes realizavam rezas para as almas, acendiam velas e invocavam os espíritos dos ancestrais já falecidos, que chamamos de egun, no Candomblé; na Umbanda, referimo-nos a eles como almas santas benditas. Para as crianças, esse ritual era pesado; já para os adultos, era intenso. Eles invocavam esses espíritos para estarem presentes na roda, e era necessário prepará-los, tomando certos banhos e realizando rezas que ainda existem e que os mais velhos conhecem. Eu também sei, pois não sou tão jovem; tenho 47 anos e desde a infância, a vovó Maria reunia os mais jovens para contar como era. O priminho, que é meu irmão, sabe, e amigas que vieram depois de mim também sabem. Nós não fazemos tudo ao pé da letra, mas em certos momentos repetimos. Eu, especialmente, que sou espírita e umbandista, quando vou entrar numa roda de jongo, me preparo acendendo uma vela para as almas, tomando alguns banhos, pedindo licença e vou. (SILVA, 2019, p.32)

Nesse contexto, emerge a análise da relação com as religiões de matriz africana. O processo de iniciação ao jongo, segundo Elaine Casemiro, está intimamente ligado ao conhecimento dos fundamentos da prática e de sua origem. A narrativa da jongueira revela preceitos importantes, como a necessidade de acender velas para as almas e tomar banhos de ervas antes dos rituais, que culminam na invocação dos espíritos dos ancestrais para que sejam louvados e participem da dança.

A herança deixada pelos africanos nos ensina que tudo é sagrado: não há um deus supremo que seja o início e o fim de tudo. A terra, o vento, as árvores, o nosso corpo, os alimentos — tudo é sagrado, e não existe uma dicotomia que separe o corpo do espírito. O sagrado se constitui em uma relação mútua. Especificamente no contexto da escravidão dos africanos e, posteriormente, dos negros nascidos no Brasil, a conexão com a ancestralidade se revela como uma forma de resistência, permitindo que se mantivesse a sanidade - um orí orientando - em meio a tanto sofrimento, além de preservar a ligação com sua terra e suas origens. Da fé, os ancestrais extraíram forças para lutar contra os fantasmas do desespero e da constante necessidade de lutar por liberdade.

O jongo foi, por sua vez, associado a algo ‘marginalizado’, desafiando a ordem estabelecida. O dossiê do IPHAN (2007, p. 14) indica que ele sempre se manteve "em uma dimensão marginal, onde os negros falam de si e de sua comunidade por meio da crônica e da linguagem cifrada". Não é surpreendente que uma cultura marcada por batuques e praticada por negros tenha sido enquadrada na ilegalidade. É impressionante, no entanto, investigar os caminhos de resistência percorridos pela população negra desde a saída de suas terras, que sempre dificultaram a dominação dos colonizadores (SILVA, 2019). Sobre a repressão, Mattos e Abreu (2007, p. 74) relatam que:

Na cidade do Rio de Janeiro, as posturas acabaram proibindo, a partir dos anos de 1830, os batuques e ajuntamentos de mais de quatro escravos em tavernas ou locais públicos. Em propriedades particulares cariocas, diferentemente de Vassouras, a negociação parecia estar aberta, pois esses eventos poderiam ocorrer, desde que não incomodassem os vizinhos. Na Bahia, a proposta de proibição de batuques em locais particulares chegou a ser discutida pela Assembleia Provincial em 1855, mas não foi aprovada” (MATTOS; ABREU, 2007, p. 74).

Em síntese, a análise das posturas municipais revela a persistência da repressão aos batuques. Embora na Bahia a proibição não tenha sido aprovada e no Rio de Janeiro existissem negociações para a sua continuidade, esses debates e proibições demonstram a constante necessidade de luta e adaptação para a manutenção de nossas culturas.

O jongo é uma cultura de roda, marcada por sua realização com os pés no chão e ao som do tambor. Por isso, a introdução de harmonia e a dança em palcos poderiam ser vistas por alguns como uma tentativa de "desenterrar o que era raiz" ou, até mesmo, de embranquecer uma cultura de origem africana (SILVA, 2019).

No contexto suburbano, o jongo se tornou uma cultura de quintal e, quando Darcy o levou para os palcos, subverteu a ideia de que ele deveria ser dançado apenas em espaços rurais ou nos quintais dos morros cariocas. Sua história começa com sua mãe - a mãe de santo e rezadeira do Morro da época -, a vovó Maria Joanna, que é descrita por alguns moradores da Serrinha como alguém que possui uma "visão futurista" (SILVA, 2019).

Essa visão "futurista" da vovó Maria Joanna está relacionada à proibição do jongo para as crianças. A realidade demandava a renovação necessária à manutenção e preservação da cultura do jongo. Dyonne Boy afirma que "em diversas comunidades da cidade, como a Mangueira, São Carlos, Salgueiro, e Providência, as festas de jongo, aos poucos, foram desaparecendo com a morte dos mais velhos" (BOY, 2006 apud SILVA, 2019, p. 36).

Sousa (2015), tratando especificamente na Serrinha, relata que, com o tempo, as festas de jongo foram se extinguindo. À medida que os mais velhos faleceram, a vovó Maria teve a ideia de criar um grupo profissional de jongo para se apresentar fora do Morro, contando com a ajuda de seu filho Darcy (SOUSA, 2015). Tanto a iniciação das crianças ao jongo quanto a criação de um grupo profissional para apresentações nos palcos foram iniciativas da vovó Maria, executadas pelo mestre Darcy em parceria com Tia Maria do Jongo (SILVA, 2019).

Mattos e Abreu, ao analisar a representação do jongo para os moradores da Fazenda São José e da Serrinha, ressaltam que ele também funcionou como um instrumento de sobrevivência. As autoras destacam que "(...) o jongo atestava a presença da herança africana no estado do Rio de Janeiro e, ao mesmo tempo, podia ser relido como espetáculo, tornando-se um meio de vida para os grupos que o praticam" (MATTOS; ABREU, 2007, p. 99).

Em 2005, o jongo foi reconhecido como Patrimônio Cultural Brasileiro, uma conquista que não se deu de forma repentina. O IPHAN reconhece que foram os próprios jongueiros os protagonistas na formalização dessa candidatura. As autoras relatam partes desse processo, afirmando que:

Em 22 de novembro de 2002, o Grupo Cultural Jongo da Serrinha (Rio de Janeiro) e a Associação da Comunidade Negra de Remanescentes de Quilombo da Fazenda São José (Valença) enviaram cartas ao ministro da Cultura Gilberto Gil, apoiando a proposta (MATTOS; ABREU, 2007, p. 70-71).

A autora Clarisse Rosa Dias de Jesus (2017) salienta que o movimento que culminou na patrimonialização do jongo foi iniciado pelo “Movimento Social do Jongo”, com participação da Universidade Federal Fluminense de Santo Antônio de Pádua, a partir de 1996. Assim, houve um movimento social, cultural e político em prol do reconhecimento do jongo como Patrimônio Imaterial do Brasil, que teve início na década de 1990, em conjunto com a Universidade Federal Fluminense²⁹ no interior do Estado do Rio. Esse engajamento político é evidente na luta não apenas pela formalização, mas também pela representação das comunidades jongueiras em suas próprias pautas, com o Jongo da Serrinha atuando ativamente nesse processo (SILVA, 2019).

O processo de patrimonialização do patrimônio imaterial no Brasil é visto como uma continuidade do movimento de autonomia de grupos sociais, incentivado ao longo de quatro décadas. No entanto, esse processo ainda não atingiu sua plenitude (JESUS, 2017). O Jongo da Serrinha, como representante de sua comunidade, destacou-se como uma das lideranças do "Movimento Social do Jongo" na busca pelo título. Caracterizado como um movimento de resistência, o jongo teve um papel fundamental para que, em 2005, "se tornasse a primeira manifestação de canto, dança e percussão realizada por comunidades do Sudeste identificadas como afro-brasileiras a receber o cobiçado título" (MATTOS; ABREU, 2007, p. 69).

Com esse reconhecimento cultural, o jongo ganhou destaque no debate sobre cultura negra e, além de ser amplamente reconhecido, sua história passou a ser contada e recontada de maneira democrática e acessível, assegurando que sua trajetória não permanecesse restrita ao século passado (SILVA, 2019).

O Morro da Serrinha representa um dos focos da cultura no bairro de Madureira, caracterizando-se por sua intensa prática e vivência das culturas negras, sendo popularmente denominado “pequena África”, “reduto dos bambas” e “reduto do samba”.

Nesse contexto, a Serrinha se sobressai, pois Madureira é conhecida pelas diversas manifestações culturais negras³⁰, como o charme, o samba, o funk e o jongo. Assim, o Morro da Serrinha torna-se um relevante centro de cultura do bairro, concentrando especialmente o samba, o jongo e o funk (SILVA, 2019).

A Serrinha não apenas abriga essas expressões culturais, mas também foi o berço de grandes nomes do samba e do jongo, que fizeram história e levaram a narrativa do Morro a

²⁹ Vale ressaltar a importância dos projetos de extensão nas universidades em contato com a realidade regional, garantindo, assim, a sustentação do que o Movimento Estudantil e os Movimentos Sociais como um todo entendem por educação gratuita, pública e de qualidade.

³⁰ Veja mais em Silva e Rangel (2017).

inúmeras partes do mundo - especialmente ao meio acadêmico, onde é possível encontrar monografias, dissertações e teses que exploram questões relacionadas a Madureira.

Seja em relação ao jongo ou ao samba, as memórias da Serrinha e sua identidade constituem uma resistência cultural negra, uma vez que é um dever dos que lutam manter viva uma cultura como o jongo em uma região da cidade do Rio de Janeiro permeada por conflitos sociais. O Morro da Serrinha pode ser descrito como um quilombo urbano que expressa contradições e preserva tradições.

Sobre essa relação Silva (2019) aponta que Lazir Sinval diz o seguinte:

Para mim, a Serrinha é um quilombo. Não somos mais uma área rural; o progresso chegou, muitas casas foram construídas, e assim é a cidade do Rio de Janeiro. Contudo, para mim, a Serrinha continua a ser um quilombo, e percebemos isso ao ouvir as histórias da Tia Maria, que narra como a Serrinha surgiu, as primeiras famílias que se estabeleceram aqui, que não tinham água e precisavam carregá-la. Naquela época, todos se conheciam, e cada um ajudava o outro a construir suas casas; um auxiliava o vizinho a encher a caixa d'água (SILVA, 2019, p.60).

Um quilombo urbano é, ainda assim, um quilombo: um espaço de resistência para os negros que fugiam de 'seus senhores' e se reuniam em locais de refúgio - seja por um período temporário ou por um período próximo a um século, como foi o caso do quilombo dos Palmares, que operou em um contexto rural. A etimologia da palavra, de origem banto, refere-se a acampamentos de guerreiros na mata (SILVA, 2019).

Lopes e Simas (2015) descrevem esses grupos da seguinte maneira:

Conjuntos de povos localizados, principalmente, nas regiões do centro sudeste do continente africano. Os indivíduos dessa origem, especialmente aqueles embarcados nos portos de Cabinda, Luanda e Benguela, representaram aproximadamente dois terços dos enviados para as Américas como escravizados entre os séculos XV e XIX. Esses povos foram responsáveis pela introdução no continente americano de diversos instrumentos musicais, como a cuíca, o berimbau, o ganzá e o reco-reco, além de serem os criadores da maioria dos folguedos de rua que continuam a ser celebrados nas Américas e no Caribe. Sem dúvida, os africanos do grupo banto, que falavam línguas como quimbundo, quicongo e Umbundo, legaram à música brasileira as bases do samba e um amplo leque das manifestações a ele associadas (LOPES; SIMAS, 2015, p. 32).

À luz das obras de Moura (1994 e 2020b), e Campos (2007) assegura que os quilombos têm sua origem praticamente desde o primeiro desembarque de africanos no Brasil, sendo vistos pelos grupos dominantes como uma ameaça à ordem estabelecida. Para os africanos, esses espaços significavam resistência ao Estado colonial e a seus "senhores". Prosseguindo com sua análise sobre o processo de transmutação dos quilombos em favelas, Campos detalha a atuação dessa resistência ao afirmar:

Com a Abolição da escravatura, esses espaços ainda estavam habitados, pois, conforme relata a literatura pertinente, o Estado não conseguiu extingui-los durante os períodos colonial e imperial, permanecendo até serem incorporados ao espaço urbano ou agrário. Assim, reconhecer que o espaço quilombola foi convertido em espaço favelado é integrá-los a um processo mais amplo, ou seja, é reconhecer que as populações marginalizadas, por meio de suas apropriações de espaços periurbanos, considerados ilegais à luz da perspectiva pública, participaram do processo de construção do espaço urbano das cidades (CAMPOS, 2007, p. 24).

Campos (2007) afirma que houve uma transmutação dos quilombos para as favelas, dando ênfase à relação da favelização com o espaço criminalizado. Contudo, encontramos um paradoxo: afinal, a favela é quilombo ou senzala? Sob a perspectiva interna das organizações e resistências negras, podemos vê-la como quilombo. Porém, se observamos pelo viés da intervenção do Estado, percebemos semelhanças a senzala, que se contrapõe à casa grande, mas vive com seus restos e na relação de subjugação, em que os corpos estão sob a manutenção de quem decide quem vive e quem morre.

Compreendemos que o processo de expansão da cidade segregou, a partir das desigualdades sociais, espaços entre brancos e negros, institucionalizando o racismo e reconfigurando as lutas e as relações humanas. É evidente que a construção socioespacial do Rio de Janeiro contou com a participação dos negros — tanto ex-escravizados quanto aqueles que nasceram livres, mas que foram considerados indesejáveis nos espaços centrais pelo poder público (SILVA, 2019).

O Morro da Serrinha pode ser entendido como uma favela e/ou um quilombo urbano. Essa afirmação é baseada tanto no conhecimento socialmente construído quanto em discussões teóricas e práticas sobre o que constitui uma favela.

Licia Valladares (2000 apud SILVA, 2019), ao abordar a etimologia de “favela”, nos explica que essa era a designação do morro atualmente conhecido como Providência. O termo passou a ser utilizado para descrever aglomerados de habitações sem infraestrutura ou acesso a serviços públicos, erguidas em terrenos públicos ou privados, que proliferaram no centro, zona sul e zona norte do Rio de Janeiro, sendo fundamentalmente caracterizadas pela resistência espacial frente à segregação imposta pela ordem estabelecida.

Campos (2007), ao especificar a origem das favelas na cidade do Rio de Janeiro, narra que a população pobre e negra buscava residências próximas aos locais com oportunidades de emprego viáveis. Como não se encaixavam nos padrões estéticos e fenotípicos do ideal branco, essa população era composta por excluídos da prática política e despossuídos economicamente, estigmatizados pela sociedade como ‘vagabundos’ e outros termos pejorativos fundamentados no racismo (SILVA, 2019).

Essa criminalização, associada a questão racial, contribuiu para que os negros, tanto escravizados quanto aqueles que nasceram livres, fossem sistematicamente excluídos das esferas de poder e dos espaços centrais da cidade. No contexto do Morro da Serrinha, essa dinâmica reflete a luta coletiva e a resiliência dos moradores, que transformaram o espaço em um ponto de resistência e preservação cultural.

A conexão entre o Morro da Serrinha e a identidade cultural negra é profundamente arraigada em tradições que resistem ao tempo e à opressão. As práticas culturais, como o samba e o jongo, tornam-se veículos para a expressão da resistência e da memória coletiva de uma comunidade que, apesar dos desafios impostos pela urbanização, busca incessantemente a valorização de suas raízes (SILVA, 2019).

Além disso, o Morro da Serrinha exemplifica como as tradições afro-brasileiras se adaptaram e se reinventaram diante de situações adversas. Os moradores não apenas preservam sua herança cultural, mas também a compartilham e a promovem, levando suas manifestações para além das fronteiras do Morro - alcançando palcos, festivais e espaços acadêmicos.

O reconhecimento do Morro da Serrinha como um espaço de cultura e resistência reflete um movimento mais amplo de valorização das comunidades afro-brasileiras. Esse reconhecimento é essencial para a luta contra a invisibilidade e o apagamento cultural que frequentemente afetam esses grupos, permitindo que suas histórias e contribuições sejam contadas e respeitadas.

A afirmação de que o Morro da Serrinha pode ser compreendido como um quilombo urbano não é apenas uma análise teórica: ela também é confirmada pelas pesquisas de coleta de dados com os moradores. Este espaço se torna um símbolo de resistência cultural, onde práticas e saberes são transmitidos de geração em geração, garantindo que a cultura negra permaneça viva e relevante em um contexto urbano que, muitas vezes, busca homogeneizar e excluir.

Assim, ao estudarmos o Morro da Serrinha e suas complexidades, podemos entender melhor não apenas a sua história, mas também a luta contínua das comunidades afro-brasileiras para garantir suas identidades, suas tradições e seus direitos em um cenário onde a resistência é fundamental para a preservação da cultura e da dignidade humana.

A análise do Morro da Serrinha, portanto, vai além de uma mera descrição geográfica ou social: trata-se de uma discussão mais ampla sobre identidade, resistência e a importância da memória cultural na formação de um futuro mais inclusivo e respeitoso com as diversidades que compõem a sociedade brasileira (SILVA, 2019). As favelas, em sua origem, acolhiam “pessoas que perderam seus locais de moradia ou que, após retornarem de algum conflito, foram

autorizadas pelo poder público a se estabelecer provisoriamente nas encostas dos morros” (CAMPOS, 2007, p. 23).

Campos (2007) argumenta que a cidade representava uma oportunidade para os negros oriundos do espaço rural – muitos submetidos às condições de escravidão - conquistarem a condição de libertos. Portanto, muitos se refugiavam nas favelas. Negros alforriados, marinheiros que haviam recentemente participado da “batalha de Canudos,”³¹ imigrantes e nordestinos compunham a força de trabalho nesses espaços, que, em sua maioria, eram formados por negros.

No final do século XIX e início do século XX, muitos negros provenientes da Bahia também se estabeleceram na região central do Rio de Janeiro. Suas ocupações eram variadas, mas indispensáveis à produção daquela época e para o processo de construção da cidade. A produção social do Rio de Janeiro foi, inicialmente, moldada por negros escravizados e, posteriormente, por negros livres. Atualmente, essa base ainda é composta, em grande parte, por negros pobres que não desfrutam da plena liberdade prometida pelo Estado Democrático de Direito, em virtude do aprofundamento das desigualdades sociorraciais no espaço urbano.

A palavra "favela" tem suas raízes no nome original do Morro da Providência, que era chamado de “Favella.” Com isso, o termo passou a ser utilizado de forma genérica para designar a particular maneira de apropriação do espaço e do território. No caso do Morro da Serrinha, surge uma outra denominação, a da "comunidade," que se deriva de muitos outros espaços favelados, cuja população é predominantemente negra (SILVA, 2019).

Lopes e Simas (2015) definem comunidade como um “grupo de indivíduos que vivem em um mesmo lugar, compartilhando interesses comuns.” Para Zygmunt Bauman (2003), o conceito de comunidade está intrinsecamente associado à noção de um espaço acolhedor, confortável e seguro.

No entanto, essa ideia frequentemente remete a uma utopia, sugerindo que a experiência de viver em comunidade é, na verdade, uma busca por uma interação harmoniosa. O espaço externo à comunidade é, segundo Bauman (2003), considerado negativo. Por outro lado, a vida comunitária é sempre percebida como positiva, pois é um ambiente onde há predominância da segurança e ausência de perigos. Ele afirma:

³¹ Negros ex-escravos eram alistados ao exército brasileiro e enviados às batalhas da época. Eram, assim como continuam sendo vistos até hoje, como a carne mais barata do mercado, e, por isso suscetíveis a situações de risco sem preparo. A batalha em Canudos, ocorreu na cidade de Canudos, interior da Bahia, no final do século XIX. Os negros do Rio de Janeiro, ao chegarem da “guerra” com vida, não tinham onde morar. O governo havia prometido aos soldados que estavam em guerra (1895-1896) a concessão de residências, caso vencessem o conflito. No entanto, essa promessa não foi cumprida e, como consequência, eles ocuparam a encosta do Morro da Providência - não somente como protesto, mas por necessidade de moradia (SILVA, 2019).

Podemos discutir – mas são discussões amigáveis, pois todos estamos tentando tornar nosso estar juntos ainda melhor e mais agradável do que até aqui. E, embora levados pela mesma vontade de melhorar nossa vida em comum, podemos discordar sobre como fazê-lo. Mas nunca desejamos má sorte uns aos outros, e podemos estar certos de que os outros ao nosso redor nos querem bem (BAUMAN, 2003, p. 7).

Na Serrinha, muitos moradores referem-se à localidade como “nossa comunidade,” destacando o espírito de coletividade e lazer. Nos depoimentos de alguns habitantes, o Morro é descrito como um bom lugar para se viver, onde todos se apoiam, desde os tempos de sua formação e povoamento. Em uma conversa com Tia Ira, ela expressou: “Aqui, família não tem nada a ver com sangue [...] todo mundo aqui no Morro é primo de um, primo de outro, tudo uma grande família. Tem briga? Tem! Mas todo mundo se ajuda” (SILVA, 2019, p. 67).

De fato, durante a pesquisa de campo, era comum ouvir que a Serrinha é composta por uma grande família, em que o laço sanguíneo não define a família, mas sim as interações do dia a dia. Há valores e interesses compartilhados que emergem dessa convivência. Há uma rede de solidariedade que permeia o significado de comunidade e reflete também a herança cultural africana que acompanhou o povo durante a travessia do Atlântico. Um exemplo disso é a estrutura familiar formada a partir de tribos, comunas ou aldeias.

Um dos ditados africanos mais conhecidos é “É preciso uma aldeia inteira para educar uma criança.” Essa expressão evoca a ideia de uma comunidade unida, composta por muitos indivíduos que participam da educação de uma criança, trazendo à tona um contexto que se assemelha à realidade das favelas cariocas.

Sobofun Somé (2003) ilustra como esse conceito de “grande família” opera em sua aldeia em Dagara, sudoeste de Burkina Faso, aludindo à ampla definição de família, onde uma pessoa não se refere a seus primos como “primos,” mas sim como irmãos e irmãs, e até mesmo sobrinhos são considerados filhos. Nesse contexto, a conversa sobre parentesco é ampliada a um grau onde os laços comunitários se sobrepõem aos vínculos sanguíneos (SOMÉ, 2003).

Cada comunidade desenvolve sua própria linguagem, fundamentada em suas culturas, tradições e identidades, que se entrelaçam em memórias coletivas. Essas memórias são preservadas por indivíduos mais velhos, que trazem legados de antigos negros que já não estão entre nós. Os ensinamentos, transmitidos de geração em geração, são adaptados a seus tempos e contextos. A vida comunitária, como observada em parte das favelas do Rio de Janeiro, representa uma herança histórica e ancestral africana, cuja manutenção é resultado do movimento de luta e resistência dos negros. A rede de solidariedade presente nas discussões sobre quilombos rurais também se entrelaça com a ideia de comunidade.

Bauman (2003) afirma que o dever de uma comunidade é ajudar uns aos outros. Esse é um ato concreto de constituição comunitária. O autor, no entanto, aborda esse conceito em um mundo ideal, afirmando: “parece que nunca deixaremos de sonhar com a comunidade, mas também jamais encontraremos em qualquer comunidade autoproclamada os prazeres que imaginamos em nosso sonho” (BAUMAN, 2003, p. 10). Ele distingue entre “duas comunidades”: a ideal, que exige lealdade incondicional, e a que realmente existe, que, se fosse alcançável, exigiria rigorosa obediência. A partir da perspectiva de Bauman, compreende-se que a comunidade não se concretiza em sua forma ideal devido a conflitos internos, mas, dada a transitoriedade da vida, pode ser alcançada em níveis que proporcionem prazer ao viver em conjunto (SILVA, 2019).

A palavra “comunidade”, portanto, incorpora significados e sentimentos de um grupo que se identifica pela cotidianidade da vida. Nesse sentido, as narrativas dos moradores da Serrinha retratam a localidade como favela e como comunidade, com ambas as designações presentes em seus discursos. O Morro da Serrinha emerge como um espaço que, enquanto refúgio cultural negro, carrega significados e sentimentos associados à palavra comunidade, reafirmando a herança africana que existe entre seus habitantes. A história do Morro é marcada por relatos que são transmitidos de geração em geração e que se manifestam nos espaços de socialização. Ao caminhar por lá, é possível vislumbrar um pouco de suas histórias e de seus protagonistas.

A vivência na Serrinha revelou um local rico em culturas e tradições negras, característica de todo espaço que valoriza a narrativa histórica. As narrativas locais convergiam em um ponto comum: o Morro da Serrinha é marcado por laços familiares e integração social e cultural, especialmente por meio das festas e rituais que representam as manifestações tradicionais da localidade. Os festejos englobam as celebrações aos santos padroeiros, como São Jorge e São Sebastião, as festas dedicadas a Xangô, organizadas pela família de Tia Ira em setembro, as festividades de Umbanda, as procissões em dias festivos, as rodas de jongo após os sambas, o samba de roda na palma da mão, as festas juninas, entre muitas outras (SILVA, 2019).

Embora esta pesquisa reconheça o genocídio do povo negro como uma constante histórica no Brasil, ela ressalta que a sobrevivência da população negra está intrinsecamente ligada às suas estratégias políticas. Para alcançar os objetivos propostos, o trabalho discutiu a gênese do ser negro no Brasil, enraizada no trauma do colonialismo e nos crimes cometidos contra a população não branca. Ao focar nas práticas pedagógicas negras dentro de agências e movimentos, a pesquisa buscou refletir sobre como o ser negro lida com as condições objetivas

que historicamente o enclausuraram, trazendo reflexões sobre as comunidades e favelas do Rio de Janeiro.

Ao final deste capítulo, esta tese afirma que as pedagogias negras são a própria arquitetura das reexistências. A pesquisa desvendou que essas práticas não se limitam a eventos isolados, mas são a força viva que estrutura as comunidades políticas e as lutas negras no Brasil. Longe de serem um conceito abstrato, elas são a práxis que se materializa nos saberes e fazeres dos sujeitos negros, atuando como o fio que tece a solidariedade, a organização e a memória coletiva. Nesse tecido de resistência, emerge, de forma inquestionável, o protagonismo das mulheres negras. São elas que, como fiadoras da memória e arquitetas criativas da reexistência, constroem e mantêm as pedagogias que não apenas denunciam o projeto colonial, mas, sobretudo, forjam a própria reexistência de um povo em movimento.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: TEIAS DE REEXISTÊNCIA E UM CHAMADO À CONTINUIDADE

As Considerações Finais desta tese são concebidas não como um ponto de chegada, mas como um novo horizonte, uma reafirmação do percurso trilhado e um convite à continuidade. Nosso propósito foi, desde o início, investigar as Pedagogias Negras como um campo vibrante de saber e prática, fundamental para desvelar as reexistências negras nas lutas sociais no Brasil. A relevância dessa discussão ressoa não apenas no âmbito acadêmico, mas se enraíza profundamente em nossa própria experiência, tecida nas "memórias de uma criança preta" que permeiam cada página, validando a importância dessa pesquisa, revelando que o meu próprio viver impôs a necessidade de refletir e escrever sobre como existimos e como podemos reexistir, a partir dos acúmulos históricos de nossa organização política em território diaspórico.

A jornada desta pesquisa começou com a introdução do tema, que rapidamente se aprofundou e se tornou o Capítulo 1. Nele, lançamos as bases teóricas e metodológicas, ancoradas na teoria crítica marxista e na escrevivência, para investigar a gênese do ser negro no Brasil. O Capítulo 2 expandiu essa crítica, desvendando as violências históricas e as estratégias de luta contra a colonialidade do ser, saber e poder. Por fim, o Capítulo 3 não se limitou à teoria: materializou essas discussões no estudo de caso da prática jogueira no Morro da Serrinha. A tese, assim, traçou um percurso da práxis vivida para o abstrato da teoria, retornando à práxis de forma mais elaborada e complexificada. Do teórico para o vivido, evidenciando a dialética materialista que conecta as condições históricas de opressão, às resistências negras, culminando em novas formas de reexistência e luta que possibilitam transformações através da práxis, em um processo contínuo e em movimento.

Gestada na interseção entre a teoria crítica e abordagens insurgentes, como a escrevivência e a pesquisa-ação – adotadas de forma contextualizada, subjetiva e comprometida –, esta tese partiu do pressuposto de que compreender as pedagogias negras no Brasil demanda mais do que mapear práticas educativas. Requer uma imersão no tecido histórico, político e cultural das reexistências negras, com especial atenção ao papel das mulheres negras. Ficou manifesto, ao longo deste percurso, que as pedagogias negras não se apresentam como conceitos sistematizados nos moldes acadêmicos tradicionais, mas como práticas de vida e reexistência forjadas nos enfrentamentos cotidianos ao racismo, à colonialidade e à negação ontológica do povo negro. Elas emergem nos terreiros, nas rodas de jongo, nos quilombos urbanos, nas escolas de samba e, sobretudo, nas vozes, corpos e silêncios das mulheres negras que, ao viver e narrar suas histórias, constroem epistemologias insurgentes e coletivas. Se há

uma conclusão possível, é que essas pedagogias não se deixam capturar por definições estáticas: são processos em movimento, tão dinâmicos quanto as lutas que lhes deram origem.

A análise crítica das condições materiais e simbólicas da existência negra no Brasil, ancorada no materialismo histórico-dialético, evidenciou as múltiplas formas de violência estrutural que sustentam as desigualdades raciais. O racismo não é um acidente histórico, mas uma estrutura constitutiva de um projeto colonial que persiste e se manifesta no contínuo genocídio do povo negro. Contudo, essa mesma análise revelou estratégias pedagógicas que operam na contracorrente da lógica capitalista e colonial. Nesse contexto, as pedagogias negras se configuram como modos de reexistência que desafiam paradigmas eurocêntricos de saber e poder, tecendo redes de sustentação que confrontam as normas da modernidade colonial.

A escrita desta tese foi visceralmente atravessada pela escrevivência enquanto prática metodológica e política. Escrevi com o corpo, com a memória e com a ancestralidade, reafirmando que a escrita negra é um *locus* legítimo de produção de conhecimento. Ao adotar essa perspectiva, reconheci minha própria vivência – como mulher negra, brasileira, marcada pelas contradições e determinações de classe, raça e gênero – como dado da pesquisa e ponto de partida para pensar e transformar o mundo. Essa escolha foi ética: recusei a falsa neutralidade acadêmica e afirmei que a pesquisa é feita também de carne, sangue e ancestralidade. Assim, esta tese constitui-se como um ato de desobediência epistêmica – uma recusa em narrar a história negra sob o olhar do colonizador.

O Capítulo 1, intitulado "Descaminhos Metodológicos: Encontros e Desencontros da Vida com a Pesquisa", estabelece a fundação teórica e metodológica da tese a partir de uma premissa central: a indissociabilidade entre a vida da pesquisadora e a investigação. A metodologia, aqui, não é uma ferramenta neutra, mas um caminho construído pela práxis e pela vivência. O capítulo se aprofunda na teoria crítica marxista como uma ferramenta de análise revolucionária, que busca desvendar as contradições do capitalismo e do racismo estrutural. Em seguida, introduz a escrevivência como uma prática metodológica e política fundamental, que legitima a experiência pessoal e a memória como fontes válidas de conhecimento, posicionando a tese como um ato de denúncia e reexistência. Por fim, o capítulo detalha a estrutura da tese, que costura a vivência, a teoria crítica e as evidências empíricas, formando uma teia coesa que transita do abstrato para o concreto, e da teoria para a práxis.

No capítulo 2, desdobramos a crítica à colonialidade, evidenciando como o Brasil foi edificado sobre a racialização do negro e a inferiorização sistemática - pilares de uma barbárie e de um genocídio que persistem. A luta contínua contra a ideologia dominante e o trauma colonial constituiu, portanto, o pano de fundo histórico para compreendermos as novas formas

de existir. Discutimos como a busca pela descolonização oferece caminhos para o "reencantamento do mundo" e para a autonomia. Nesse cenário, o papel central do Movimento Negro e das lutas sociais na busca por um viver emancipatório emergiu como força motriz inquestionável.

O Capítulo 3 dedicou-se a aprofundar as Pedagogias Negras como chave para a Reexistência. Um ponto crucial foi o reconhecimento do protagonismo das mulheres negras, verdadeiras "teias que estruturam nossas existências", evidenciando seu papel na construção e manutenção dessas pedagogias e resistências. A reexistência, como conceito-chave, foi reafirmada não como mera sobrevivência, mas como uma prática transformadora que emerge da vivência da opressão e da incansável luta pela vida. O estudo de caso da prática jogueira na Serrinha tornou-se o exemplo paradigmático que demonstrou a materialização dessas pedagogias: uma confluência cultural que atesta a herança africana, a solidariedade comunitária, a luta contra a invisibilidade e a capacidade de adaptação e reinvenção.

Retomamos a Serrinha como um "quilombo urbano" que não se resume a um espaço geográfico, mas se configura como um conceito vivo que desafia a dicotomia "quilombo ou senzala". Essa dualidade expressa a realidade multifacetada das favelas. A "senzala" se manifesta na intervenção e na violência do Estado, que criminaliza seus moradores, nega direitos e perpetua uma lógica de controle sobre os corpos negros. No entanto, o "quilombo" floresce na contramão dessa opressão: ele se expressa na solidariedade comunitária, nas festas de jongo, nas rodas de samba e nas pedagogias de solidariedade que as mulheres negras tecem no dia a dia. A Serrinha, portanto, é um quilombo urbano que, ao mesmo tempo em que vivencia as contradições do poder estatal, sustenta em seu chão uma resistência ancestral e a busca incansável por acesso aos direitos sociais básicos. A conquista do reconhecimento do jongo como Patrimônio Cultural Brasileiro foi incluída como uma vitória emblemática do movimento social, um testemunho de como as comunidades negras lutam por sua memória e dignidade.

Por meio de uma abordagem crítica interseccional, evidenciamos as articulações entre raça, classe e gênero, com ênfase no protagonismo das mulheres negras. As pedagogias negras emergem como respostas às múltiplas opressões que atravessam a vida da população negra no Brasil, inserindo-se nas lutas mais amplas por direitos civis, políticos e sociais. As mulheres negras, como fiadoras da memória, do cuidado e da organização comunitária, se mostram como as grandes arquitetas dessas pedagogias, transformando o cuidado, a oralidade e a memória em ferramentas de libertação. Elas criam, a partir da dor e da ancestralidade, territórios de reinvenção.

A pergunta que atravessou este trabalho — "Por que, sendo maioria, não revertemos o genocídio negro?" — encontrou respostas complexas. O racismo opera não apenas por meio da violência explícita, mas também pela fragmentação das resistências. As pedagogias negras, embora potentes, muitas vezes permanecem confinadas a espaços comunitários, sem alcançar transformações estruturais radicais. Isso não reduz sua importância, mas evidencia a necessidade de articulação com projetos políticos mais amplos, capazes de enfrentar o capitalismo e o Estado racista em suas raízes. Ainda assim, essas práticas apontam para outras possibilidades de mundo.

Reafirma-se, portanto, que o conceito de reexistência atravessa toda a pesquisa como força vital. Mais que resistência, reexistir é criar formas negras de estar no mundo, apesar — e contra — as estruturas coloniais. A reexistência não é apenas resposta ao poder, mas criação de outro poder, enraizado na coletividade negra e na imaginação política radical. As pedagogias negras são centrais para uma educação antirracista, libertadora e enraizada nos saberes do povo negro brasileiro. Mais do que objeto de estudo, são práticas de vida, cura, organização e luta — heranças e invenções que sustentam a sobrevivência e o florescimento da existência negra no país.

Esta tese não propõe uma sistematização rígida das pedagogias negras, mas afirma a necessidade de reconhecê-las como práxis contra o projeto colonial. Urge criar espaços — inclusive formais, como escolas e políticas públicas — que acolham esses saberes sem apagá-los. Do mesmo modo, é necessário compreender que nenhuma luta antirracista pode estar dissociada das lutas de classe e de gênero. As mulheres negras nas periferias já fazem essa síntese em sua atuação cotidiana; cabe à academia e aos movimentos sociais a responsabilidade de seguir esse exemplo.

Quem é o negro no Brasil? Quem somos nós, que, sendo maioria, ainda somos periféricos no acesso à cidadania plena? Esta tese não oferece uma resposta definitiva, mas propõe caminhos reflexivos. Ser negro no Brasil é viver sob o peso da colonialidade, mas também carregar, na memória e no corpo, as chaves para outro futuro. O que deixamos aqui é apenas uma costura temporária de vivências, análises e esperanças. Que as perguntas deixadas em aberto sejam sementes lançadas para novas lutas e investigações.

As contribuições desta tese para o campo de estudo são múltiplas. Ao oferecer uma compreensão aprofundada das pedagogias negras não apenas como teoria, mas como práxis revolucionária e estratégia de sobrevivência e emancipação, a pesquisa revela a originalidade e relevância de abordar saberes que frequentemente são invisibilizados pela academia. O potencial transformador da pesquisa reside em suas implicações práticas: o reconhecimento e a

valorização dessas pedagogias são passos essenciais para fortalecer as lutas por justiça social, equidade e dignidade humana no Brasil.

Ainda assim, é imperativo reconhecer as limitações do estudo, como seu recorte temporal específico - o que, longe de ser uma falha, demonstra rigor acadêmico e abre portas para sugestões para futuras investigações. Caminhos como estudos comparativos em outras comunidades ou manifestações culturais, um aprofundamento na relação entre as pedagogias negras e as políticas públicas contemporâneas, a exploração de novas formas de reexistência em cenários urbanos em constante transformação; ou a análise do impacto dessas pedagogias em outros contextos de opressão (gênero, sexualidade, etc.), reforçando a interseccionalidade, despontam como profícuas projeções futuras.

Finalmente, esta tese se encerra com uma mensagem que transcende as páginas. Ela reforça a vitalidade, a resiliência e a esperança que as pedagogias negras e as reexistências representam para o Brasil. Em cada palavra, mantivemos a voz ativa e assertiva que caracteriza a jornada, utilizando uma linguagem clara, mas permeada por termos fortes e reflexivos. A coesão entre os parágrafos foi priorizada para guiar o leitor através de uma síntese que celebra a força e a inventividade do povo negro. Que este trabalho não seja um ponto final, mas um chamado à ação: que possamos, juntas e juntos, seguir tecendo as tramas da reexistência, até que todas as interrupções históricas se convertam em horizontes de liberdade. E que as sementes, mesmo lançadas sobre o concreto, lembrem que, sob a dureza do asfalto, há raízes.

REFERÊNCIAS

AFREEKA, C. **Ódio**. São Paulo: Aziza, 2022. 72 p.

AGUIAR, A. da S. **Entre a cor e a raça**: aspectos da construção identitária de jovens negros no bairro de Madureira. 2017. 129 f. Dissertação (Mestrado em Relações Étnico-Raciais) - Programa de Pós-Graduação em Relações Étnico-Raciais, Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, Rio de Janeiro, 2017.

ALMEIDA, M. da S. Das Irmandades negras dos séculos XVII À XIX às políticas sociais contemporâneas: uma necessária reflexão sobre a invisibilidade do negro como sujeito histórico. In: BABAWALE, T. et al. (Org.). **Teaching and propagating african and diaspora history and culture**. Lagos: Centre for Black and African Arts and Civilization, 2009. p. 817- 833.

ALMEIDA, S. Ódio e nojo. **Folha de São Paulo**, 26 maio 2022. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/colunas/silvio-almeida/2022/05/odio-e-nojo.shtml>>. Acesso em 15 mar. 2024.

ALMEIDA, S. **Racismo estrutural**. São Paulo: Pólen Produção Editorial LTDA, 2020.

ANI, M. **Yurugu**: uma crítica africano-centrada do pensamento e comportamento cultural europeu. New Jersey; Indianapolis: Africa World Press; IUPUI, 1994. Disponível em: <<https://estahorareall.wordpress.com/2015/08/07/dr-marimba-ani-yurugu-uma-critica-africano-centrada-do-pensamento-e-comportamento-cultural-europeu/>>. Acesso em: 20 set. 2024.

BALDISSERA, A. Pesquisa-ação: uma metodologia do “conhecer” e do “agir” coletivo. **Sociedade em Debate**, v. 7, n. 2, p. 5-25, 2001.

BARROS, L. P. de **Racismo religioso**: uma outra face do racismo na formação social brasileira. 2022. 107 f. Dissertação (Mestrado em Serviço Social) – Faculdade de Serviço Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.

BAUER, M. A. L. Organização social: ressignificando o fenômeno para além da teoria organizacional organização dominante. In: Congresso Brasileiro de Estudos Organizacionais, 4, 2016. **Anais eletrônicos** [...] Porto Alegre: Sociedade Brasileira de Estudos Organizacionais, 19 a 21 de outubro de 2016, p. 1-17.

BAUMAN, Z. **Comunidade**: a busca por segurança no mundo atual. Zahar, 2003.

BENTO, C. **O pacto da branquitude**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

BERNARDINO-COSTA, J.; MALDONADO-TORRES, N.; GROSFUGUEL, R. (Org.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. 2. ed. São Paulo: Autêntica, 2020.

BRESSER-PEREIRA, L. C. A reforma gerencial do Estado de 1995. **Revista de Administração Pública**, Rio de Janeiro, v. 34, n. 4, p. 7-26, 2000.

CAMPOS, A. **Do quilombo à favela: a produção do “espaço criminalizado”** no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

CAPUTO, L. R. **Formação social brasileira, racismo e sofrimento mental da população negra: um estudo de revisão na área do serviço social.** Juiz de Fora: Editora UFJF, 2023.

CARNEIRO, S. **Dispositivo de racialidade: a construção do outro como não-ser como fundamento do ser.** Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

CARNEIRO, S. **Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil.** Selo Negro, 2011.

CÉSAIRE, A. Discurso sobre a negritude. In: CÉSAIRE, A. **Textos escolhidos: A tragédia do rei Christophe; Discurso sobre o colonialismo; Discurso sobre a negritude** Trad.: Sebastião Nascimento; Coleção Encruzilhada. Rio de Janeiro: Cobogó, 2022.

CHAUÍ, M. **Brasil: mito fundador e sociedade autoritária** São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2001.

COUTINHO, C. N. **Os intelectuais e a organização da cultura.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

DAVIS, A. **Mulheres, raça e classe.** São Paulo: Boitempo, 2016.

DEMIER, F. Democracia e bonapartismo no Brasil pós-Golpe. In: CILAGHI, J.; DEMIER, F. (Org.). **O neofascismo no poder (ano I): análises críticas sobre o governo Bolsonaro.** Rio de Janeiro: Consequência, 2019.

DIOP, C. A. **A origem africana da civilização: mito ou realidade.** (Trad.: Mercer Cook). New York: Lawrence Hill & Co., 1974. Disponível em:

<<https://www2.unifap.br/neab/files/2018/05/Dr.-Cheikh-Anta-Diop-A-Origem-Africana-da-Civiliza%C3%A7%C3%A3o-ptbr-completo.pdf>>. Acesso em: 20 set. 2024.

DIOP, C. A. Origem dos antigos egípcios. In: MOKHTAR, G. (Org.). **História geral da África: a África antiga.** v. II. São Paulo; Paris: Ática; UNESCO, 1983.

DOMINGUES, P. J. **Uma história não contada: negro, racismo e branqueamento no pós-abolição.** São Paulo: Senac, 2003.

DUARTE, M. J. O. Racismo, subjetivação e saúde mental: contribuições para a reforma psiquiátrica antimanicomial. In: DAVID, E. C. *et al.* (Org.). **Racismo, subjetividade e saúde mental: pioneirismo negro.** São Paulo; Porto Alegre: Hucitec; Grupo de Pesquisa Egbé, 2021.

DUARTE, M. J. O.; SILVA, E. M. da; CAPUTO, L. R.; BARROS, L. P. Formação social brasileira, racismo e lutas antirracistas: a resistência negra na cena. In: FERRUGEM, D.; ALMEIDA, M. da S.; MACHADO, L. M. O. (Org.). **Mulheres negras, educação e lutas por direitos: interfaces com o Serviço Social.** Petrolina/PE: Editora IFSertãoPE, 2024.

DUARTE, M. J. O.; SILVA, E. M.; BARROS, L. P. “Combinaram de nos matar, combinamos de não morrer”: necropolítica e lutas antirracistas. In: VASCONCELOS, A. M.; ALMEIDA, N. L. T. de; VELOSO, Renato. (Org.). **Serviço Social em tempos ultraneoliberais.** Uberlândia: Navegando Publicações, 2022.

EVARISTO, C. A escrevivência e seus subtextos. In: DUARTE, C. L.; NUNES, Í. R. (Org.). **Escrevivência: a escrita de nós**. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020. p. 29–33.

EVARISTO, C. **Becos da Memória**. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

EVARISTO, C. Literatura negra: uma poética de nossa afro-brasilidade. **Scripta**, Belo Horizonte, v. 13, n. 25, 2009, p. 17-31. Disponível em: < <https://periodicos.pucminas.br/scripta/article/view/4365/4510> >. Acesso em: 10 jul. 2025.

FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FANON, F. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2022.

FERNANDES, F. **Significado do protesto negro**. São Paulo: Cortez Editora, 1989.

FERREIRA, G. C. **Raça e nação na origem da política social brasileira: união e resistência dos trabalhadores negros**. 2020. 293f. Tese (Doutorado em Serviço Social) – Faculdade de Serviço Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.

FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 2005.

FOUCAULT, M. **Em defesa da sociedade**. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 2006.

FOUCAULT, M. **Segurança, território, população**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FREIRE, P. **Pedagogia do oprimido: saberes necessários à prática educativa**. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

FREIRE, P. **Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa**. Editora Paz e terra, 2014.

GOMES, N. L. **O movimento negro educador: saberes construídos nas lutas por emancipação**. Rio de Janeiro: Vozes, 2017.

GONÇALVES, L. A. O. Negros e educação no Brasil. In: LOPES, E. M. T. (et al.). **500 anos de educação no Brasil**. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

GONZALEZ, L. **Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos**. Rio Janeiro: Zahar, 2020.

GRAMSCI, A. **Cadernos do cárcere**. Rio de Janeiro: Editora Record, 1975.

HALL, S. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte; Brasília: Editora UFMG; UNESCO, 2003.

HIRATA, H.; GUIMARÃES, N. A. (Org.). **Cuidado e cuidadoras: as várias faces do trabalho do care**. São Paulo: Atlas, 2002.

IPHAN, DOSSIÊ. 5, **Jongo no Sudeste**. Brasília, DF: Iphan, 2007.

JESUS, C. R. D. de. **Jongo da Serrinha e a patrimonialização do imaterial**: os dez primeiros anos da salvaguarda. 2017. 198 f. Dissertação (Mestrado em Memória Social) - Programa de Pós-Graduação em Memória Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

KILOMBA, G. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2019.

LIMA, I. C. **História da educação do negro(a) no Brasil**: pedagogia interétnica de Salvador, uma ação de combate ao racismo. Curitiba: Appris, 2017.

LOPES, N. **Bantos, malês e identidade negra**. Belo Horizonte, Autêntica Editora, 2008.

LOPES, N.; SIMAS, A. **Dicionário da história social do samba**. Editora José Olympio, 2015.

LUKÁCS, G. **Para uma ontologia do ser social**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2015.

MALDONADO-TORRES, N. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNARDINO-COSTA, J.; MALDONADO-TORRES, N.; GROSFUGUEL, R. (Org.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. 2. ed. São Paulo: Autêntica, 2020. p. 27-57.

MARX, K. **Introdução à crítica da economia política**. 4ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1987.

MARX, K. **O capital**: crítica da economia política, v. 1, livro 1, São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, [1985] 2013.

MARX, K.; ENGELS, F. **Manifesto do Partido Comunista**. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

MARX, K.; ENGELS, F. **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo: 2022.

MATOS, M. A. de; MOTTA, M. F. de V. **Grucon**: ação pedagógica Valandi ou Chilingu. 1999. Tese (Doutorado em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Minas Gerais, 1999.

MATTOS, H.; ABREU, M. (Org.). Jongo, registros de uma história. In: LARA, S. H.; PACHECO, G. (Org.). **Memória do jongo**: as gravações históricas de Stanley J. Stein. Vassouras, 1949. Campinas, SP: CECULT, 2007. p. 69-108.

MATTOS, M. B. **Trabalhadores em greve polícia em guarda**: greves e repressão policial na formação da classe trabalhadora carioca. Rio de Janeiro: Bom Texto, 2004.

MBEMBE, A. **Crítica da razão negra**. Lisboa: Editora Antígona, 2014.

MBEMBE, A. **Necropolítica**. Biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MENDES, L. Cidade pós-moderna, gentrificação e a produção social do espaço fragmentado. **Cadernos Metrópole**, São Paulo, v. 13, n. 26, p. 473–495, 2011.

MINAYO, M. C. de S.; DESLANDES, S. F.; GOMES, R. **Pesquisa social**: teoria, método e criatividade. Petrópolis: Editora Vozes, 2022.

MONASTA, A. **Antonio Gramsci**. Trad.: Paolo Nosella. Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Editora Massangana, 2010.

MOORE, C. **Racismo e sociedade**: novas práticas epistemológicas para entender o racismo. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2009.

MOURA, C. O racismo como arma ideológica de dominação. **Revista Princípios**, São Paulo, n. 34, p. 28-38, ago./out., 1994. Disponível em: <http://www.escolapcdob.org.br/file.php/1/materiais/pagina_inicial/Biblioteca/70_O_racismo_como_arma_ideologica_de_dominacao_Clovis_Moura_.pdf>. Acesso em: 14 abr. 2024.

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

MOURA, C. **Rebeliões da senzala**: quilombos, insurreições e guerrilhas. São Paulo: Anita Garibaldi Editora, 2020b.

MOURA, C. **Dialética radical do negro no Brasil**. São Paulo: Anita, 2021a.

NASCIMENTO, A. **O quilombismo**. Editora Vozes, Petrópolis, 1980.

NASCIMENTO, A. **O genocídio do negro brasileiro**: processo de um racismo mascarado. São Paulo: Editora Perspectiva, 2016.

NOBLES, W. Sakhu Sheti: retomando e reapropriando um foco psicológico afrocentrado. In: NASCIMENTO, E. L. (Org.) **Afrocentricidade**: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009.

ORTEGAL, L. R. de O. **Atos de reexistência**: juventude negra, reinvenções e resistência anti-extermínio. 2019. 155 f. Tese (Doutorado em Política Social) – Departamento de Serviço Social, Universidade de Brasília, Brasília, 2019.

PENTEADO JÚNIOR, W. R. **Uma trilha ao intangível**: olhares sobre o jongo no espetáculo da brasilidade. 2010. 369 f. Tese (Doutorado em Antropologia), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas (SP), 2010.

RODNEY, W. **Como a Europa subdesenvolveu a África**. São Paulo: Boitempo, 2018.

RUFINO, L. **Pedagogia das encruzilhadas**. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.

SANTOS, A. B. dos. **Colonização, quilombos**: modos e significações. Brasília: INCTI/UnB, 2015.

SEMERARO, G. Intelectuais “orgânicos” em tempos de pós-modernidade. **Caderno Cedex**, Campinas, v. 26, n. 70, p. 373-391, set./dez. 2006.

SILVA, C. da C. S.; RANGEL, P. L. N. Do Batuque do samba ao batuque do funk: Culturas negras suburbanas cariocas. **Revista Magistro**. Rio de Janeiro, 2017.

SILVA, E. M. da. **Império Serrano e Serrinha**: um debate sobre a identidade cultural e resistência às expressões da questão social. 2016. 94f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Serviço Social) – Instituto de Humanidades e Saúde, Universidade Federal Fluminense, Polo Universitário de Rio das Ostras, Rio das Ostras, 2016.

SILVA, E. M. da. **Educação popular negra**: um estudo a partir da relação da juventude negra com o jongo no Morro da Serrinha. 2019. 113f. Dissertação (Mestrado em Relações Étnico-Raciais) - Programa de Pós-graduação em Relações Étnico-Raciais, Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, Rio de Janeiro, 2019.

SILVA, E. M.; BARROS, L. P.; DUARTE, M. J. O. Necropolítica, pandemia e população negra: notas sobre resistências e lutas antirracistas. In: IRINEU, B. A. *et al.* (Org.). **Diversidade sexual, étnico-racial e de gênero**: saberes plurais e resistências. Salvador: Devires, 2021.

SILVA, N. N. da. Educação popular negra: breves notas de um conceito. **Educação em Perspectiva**, Viçosa, v. 11, p. e020033-e020033, mar., 2020.

SLENES, R. W. **Na senzala, uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava**: Brasil Sudeste, século XIX. Editora Nova Fronteira, 1999.

SOMÉ, S. **O Espírito da Intimidade**: ensinamentos ancestrais africanos sobre maneiras de se relacionar. São Paulo: Odysseus, 2003.

SOTERO, E. C.; PEREIRA, I. D.; SANTOS, S. B. dos. Pedagogias negras: o antirracismo, o bem viver e a corporeidade. **Revista Inter-Ação**, Goiânia, v. 46, n. 3, p. 1314-1329, 2021.

SOUSA, A. O. de. **Tia Maria do Jongo**: memórias que ressignificam identidades das atuais lideranças jongueiras do grupo Jongo da Serrinha. 2015. 159 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia), Escola de Artes, Ciências e Humanidades, Universidade de São Paulo, 2015.

SOUZA, A. L. S. **Letramentos de reexistência**: culturas e identidades no movimento hip hop. 2009. 219 f. Tese (Doutorado em Linguística Aplicada) - Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2009.

SOUZA, N. S. **Tornar-se negro**: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

THORNTON, J. K. **África e os africanos na construção do mundo atlântico, 1400-1800**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

TOLENTINO, J. Fissuras decoloniais: trauma colonial, filosofias e ensino. **Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação - RESAFE**, Brasília, n. 34, p. 110-126, nov. 2020/abr. 2021.

WERNECK, J. **O samba segundo as ialodês**. São Paulo: Editora Hucitec, 2020.

WILLIAMS, E. **Capitalismo e escravidão**. Rio de Janeiro: Americana, 1975.