

TRANSNACIONALISMO NEGRO: A ENCRUZILHADA DE AMEFRICAN@S

Geri Augusto*

RESUMO

Este artigo utiliza duas narrativas de jornadas pessoais de transnacionalismo negro a partir dos escritos e das ideias de Lelia Gonzalez e Ella Baker, mulheres negras pensadoras ativistas, seminais e radicais, para refletir sobre a carga tripla enfrentada por trabalhadoras domésticas negras no Brasil e nos EUA. Consideram-se as ideias e formas de vida da aldeia contemporânea de quilombolas pescadores e pescadoras, visto do jardim de uma marisqueira, para refletir sobre o espaço de contribuição potencial e equitativo, a práxis e o pensamento, e as aberturas epistêmicas possíveis no universo acadêmico, quando conhecimentos marginalizados e multifacetados são postos. Utilizou-se os conceitos teóricos de Amefricanidade, interseccionalidade e afeto comum, bem como a noção de *encruzilhada* encontrada em muitas tradições culturais do pensamento Afrodescendente.

Palavras-chave: Interseccionalidade. Abertura epistêmica. Ideias quilombolas. Amefricanidade. Transnacionalismo negro.

ABSTRACT

BLACK TRANSNATIONALISM: THE CROSSROADS OF AMEFRICAN@S

Using two personal-journey narratives of black transnationalism, the writings and ideas of seminal radical black women activist-thinkers Lelia Gonzalez and Ella Baker about the triple burden faced by black domestics in both Brazil and the USA, and the ideas and ways of life of a contemporary quilombola fishing village, as seen from a shellfisher's garden, this article reflects on the space of potential, equitable contribution to praxis and thought, as well as on the epistemic openings possible in the academy, when marginalized, multifaceted knowledges are brought in. The analysis is done using the theoretical concepts of Amefricanity, intersectionality, and ordinary affects, as well as the notion of crossroads from many African-descended traditions of belief and thought.

Keywords: Intersectionality. Epistemic opening. Quilombola ideas. Amefricanity. Black transnationalism.

RESUMEN

TRANSNACIONALISMO NEGRO: LA ENCRUCIJADA DE AMEFRICAN@S

Este artículo utiliza dos narrativas de jornadas personales de transnacionalismo negro a partir de los escritos y de las ideas de Lelia Gonzales y Ella Baker, mujeres negras

* Professora Visitante de Assuntos Internacionais e Públicos e de Estudos de África e Diáspora (African Studies) do Watson Institute Faculty Fellow, na Brown University. Geri_Augusto@Brown.edu

pensadoras y activistas, fundamentales y radicales, para reflexionar sobre la triple carga enfrentada por trabajadoras domesticas negras en el Brasil y en los E.U.A. Se consideran las ideas y formas de vida de la aldea contemporánea de *quilombolas* (comunidades negras) pescadores y pescadoras, visto desde el espacio de una marisquera, para reflexionar sobre el lugar de contribución potencial y equitativo de práctica y pensamiento, las posibles entradas epistémicas en el universo académico, cuando conocimientos marginalizados y segmentados son puestos. Se utiliza los conceptos teóricos de Amefricanidad, interseccionalidad e afecto común, como también la noción de *encrucijada* encontrada en muchas tradiciones del pensamiento Afrodescendiente.

Palabras claves: Interseccionalidad. Abertura epistémica. Ideas quilombolas. Amefricanidade. Transnacionalismo negro.

Para início de conversa

Vou fazer uma coisa nesta conversa¹ que ainda é bastante incomum para mim. Estou fazendo isso em resposta a uma crítica suave que meus filhos, pais e amigos íntimos têm feito por um longo tempo. Ao longo dos últimos anos, tenho ouvido as mesmas observações de camaradas, colegas, amigos e até mesmo de filhas e filhos de estimação, aqui na Bahia: “Você levou uma vida transnacional negra, de que você raramente fala, pelo menos não em termos pessoais.” Eles foram me dizendo: “Você fala-nos somente do trabalho. Podemos entender algo dos lugares e das pessoas e ideias melhor se você compartilhar mais.” Eles me incitam.

Agora, para aqueles de nós que crescemos nos movimentos negros, ou em movimentos sociais da esquerda do “old school”, esta incitação sempre soa como suspeito, perseguindo um individualismo que obscurece o propósito coletivo. Lá em Angola, durante aquelas dias de glória, quando houve a promessa quase tangível de transformação social radical, e não apenas de descolonização ou de simplesmente ocupar o lugar do colono, sempre falávamos no estilo de meia-brincadeira; eu costumava chamar de “Discurso em plural”. Muitas décadas já se foram e, por isso, estou gradualmente sendo persuadida a pensar diferentemente sobre como eu poderia relacionar algumas coisas, na minha própria voz e registro, o que poderia abrir diálogos, ou aumentar a compreensão sobre o significado

do praticar diáspora (EDWARDS, 2003), ou viver diáspora, como uma pessoa negra, como mulher, como uma pessoa que foi ativista por muitos anos, antes de finalmente se estabelecer em emprego pouco convencional como a Academia. Talvez, se eu fosse contar uma história ou duas publicamente, eu poderia contribuir e aprender de outra forma.

Ou, como diz Ubiratan Araújo (2009, p. 15-16): “Cada negro letrado no Brasil tem a obrigação de sistematizar as suas próprias lembranças. A experiência de cada um é um trecho da realidade vivida.”

Tomo essa injunção a significar a prática de que a escritora e teórica literária Conceição Evaristo chama de “escrevivência”.²

Eu vou ler duas narrativas pessoais de viagem hoje, as mais recentes. Eu chamo-lhes *Sojourner's truths* (Verdades Viajantes)³ – uma escrita para duas amigas próximas e para minha família, a outra para mim, minha família e, também, mais tarde, compartilhada como um presente para a minha amiga Maria Zezé Sacramento, de Salinas da Margarida. Por esta razão, espero que vocês tenham paciência comigo, enquanto eu, por vezes, explico coisas que vocês já conhecem bem. O público-alvo original não conhecia o Brasil e, eu mesma, estou a aprendê-lo! Escrevo estas narrativas a partir daquilo que eu penso como sendo a encruzilhada de transnacionalismo negro. Ficará claro, enquanto caminho, por que a metáfora pode ser adequada.

2 Em outros lugares, tenho dado a esse importante termo uma tradução transnacional negro, em inglês/jamaicano/rastafari: “livature” (AUGUSTO, 2014).

3 Um jogo de palavras em Inglês: Sojourner Truth foi uma ex-escrava que se tornou liderança destemida, conduzindo escrav@s fugidos para as zonas de liberdade no Norte dos EUA e Canadá, tendo a escravatura sido abolida nessas zonas mais cedo do que no Sul.

1 Conferência apresentada no Evento CANDACES: I Ciclo Internacional de Debates sobre Gênero, Raça, Diversidade e Contextos Interculturais. O evento aconteceu no Departamento de Educação (Campus I) da Universidade do Estado da Bahia (UNEB) em Salvador, no dia 31 de março de 2015.

Primeiro, eu quero construir um andaime conceitual para esta leitura, inspirando-me em algumas ideias teóricas e metodológicas, porque isso é importante, também. Afinal de contas, se continuarmos usando apenas as mesmas metodologias antigas sancionadas por uma academia conservadora, podemos não chegar a novos entendimentos. Em seguida, depois de ler cada uma das narrativas, vou colocar algumas perguntas. Vou terminar a minha parte, sugerindo por isso que as narrativas podem apontar para aberturas epistemológicas que eu acho que nós precisamos criar, no que diz respeito à práxis do transnacionalismo negro, como mulheres, é claro, mas também como homens, como intelectuais (aqui eu não quero dizer acadêmicos) e profissionais reflexivos de muitas vocações, ocupações e profissões. Permitam-me que comece a trabalhar com três noções: a categoria política e cultural de Lélia Gonzalez de Amefricanidade; a metodologia dos afetos comuns, que inclui uma espécie de investigação narrativa; e um espaço de contribuição que eu vou chamar de encruzilhada.

Amefricanidade

A observação de que “O Movimento Negro [no Brasil] nunca foi apenas receptor” de ideias e práticas foi feita por vários historiadores brasileiros (PEREIRA, 2008, p. 124). É por isso que, embora eu coloque na nota de rodapé, neste artigo, várias das brilhantes feministas negras dos Estados Unidos, algumas delas jovens, outras mais velhas, cujos trabalhos influenciaram meu pensamento, em vez disso eu quero, deliberadamente, tomar apenas uma pensadora e ativista feminista negra brasileira como a minha principal “pedra de toque” conceitual.

Lélia Gonzalez (1988) elaborou o conceito de Amefricanidade como categoria política e cultural. Podemos discernir algumas ideias e pensamentos subjacentes que são imensamente produtivos, sugestivos e abertos, ao invés de totalizantes e estáticos, e explicitamente interdisciplinares. Vou delinear apenas alguns, não me preocupando em reiterar uma definição do termo em si, com a qual a maioria de vocês provavelmente estão mais familiarizadas do que eu!

Primeiro de tudo, Gonzalez (1988) trabalha com lucidez e urgência sobre o trabalho que as

categorias e classificações desempenham, e não apenas os valores ou crenças, na formação do nosso pensamento, e, em seguida, ela insiste que é por isso que precisamos de novas e diferentes categorias. Seus principais exemplos no texto são as classificações implícitas e explícitas contidas na ideologia do branqueamento. Sua crítica ao termo afro-americanos, como categoria aplicada exclusivamente aos Estados Unidos, não faz rodeios ao assinalar que se trata de uma categoria inconsistente e que reproduz inconscientemente a exclusão e as desigualdades.

O conceito de Amefricanidade, argumenta a autora, tem um impulso de inclusão democrática. Ou podemos pensar nisso como uma abertura para “novas perspectivas” em compreender essa parte do nosso mundo, essas Américas. A categoria incorpora duas coisas que podemos precisar mais do que nunca. Gonzalez (1988, p. 76) sugere “todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural, adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas”, bem como uma virada para a “construção de toda uma identidade étnica”. Acho isso intrigante, algo que não estou muito certa; começa-se a lançar luz sobre uma forma mais complexa de pensar: etnia e raça, em vez de uma ou outra. Ela explica que seu conceito é “intimamente relacionado” àquele de Panafricanismo, entre outros – e então, por que não pensarmos na noção de transnacionalismo negro? Eu quero que nós tomemos a liberdade de entender Amefricanidade dessa forma.

A categoria também está repleta de sugestões metodológicas: dá-nos uma unidade específica de análise, “historicamente forjada no interior de diferentes sociedades que se formaram numa determinada parte do mundo” – o que Gonzalez (1988, p. 77) chama de “sistema etno-geográfico de referência” e “uma criação nossa, e de nossos antepassados, no continente em que vivemos”, o qual carrega consigo a noção de descendência. Ela a vê como uma descendência dupla: “não só a dos Africanos trazidos pelo tráfico negreiro, como a dos que chegaram à América muito antes de Colombo” (GONZALEZ, 1988, p. 77). Agora, esta é, naturalmente, uma viragem drástica de baixo para cima, de como as populações da maioria dos países latino-americanos são ensinados a pensar em si –

um conceito onde o subalterno, aqueles que estão dentro da caixa, são libertos para fora da caixa. Amefricanidade torna-se, então, uma abertura para conhecer melhor, bem como para cuidadosamente pesquisar nossas experiências históricas comuns. Uma abertura, gostaria de acrescentar, que tem de incluir todas as especificidades e as divergências, também, de nossos processos dinâmicos de identificação, seguindo a provocação de Stuart Hall (1988), em vez de quaisquer identidades fixas.

Na verdade, Gonzalez (1988) tem o cuidado de salientar que esse campo de descobrirmos uns aos outros é potencialmente rico, precisamente porque não se trata de uma busca por “sobreviventes” e “retenções”, mesmo que ela nos exorte a manter abertos os nossos laços profundos com a África. Como Amefricanas e Amefricanos, podemos pôr de lado uma África imaginária ou mítica, sugere Gonzalez (1988), ao mesmo tempo, fortalecendo-nos com o nosso património Africano. Transversando esta noção de Amefricanidade, é um dinamismo cultural, algo “que nos transforma no que somos” e que historicamente nos empurra para “o desenvolvimento de formas alternativas de organização social livre” expresso em “quilombos, cimarrones, cumbes, palenques, marronage e maroon societies” (GONZALEZ, 1988, p. 79).

Um dos aspectos mais sofisticados da teorização de Gonzalez aqui é a forma como ela trabalha com a noção psicanalítica de denegação. Levando-nos através do surgimento do termo América Latina, com suas raízes na formação histórica da Espanha, de Portugal e da longa Reconquista, Gonzalez (1988) mostra como essa noção geopolítica tem introjetado dentro dela um racismo por negação, uma negação do racismo – essa denegação que se envolta em ideologias elaboradas de classificação social, tanto raciais, como sexuais, e armada com as tecnologias sociais para fazer essas classificações se manifestarem de várias formas sofisticadas. É a nossa própria internalização dessa negação de nós mesmos, sugere Gonzalez (1988), o que torna a resistência cultural tão importante, mesmo quando ela reconhece que as expressões culturais não eliminam a necessidade de análise estrutural ou de lutar contra os sistemas injustos. E ela acrescenta algo mais: a explicação de uma espécie de opressão aninhada, ou seja, a prisão dentro de uma caixa,

algo bastante ocluído. Não apenas uma condição interligada, ou uma interseccionalidade, mas uma submersão, quando ela argumenta que a ideologia de branqueamento mantém negros e índios na posição mais subordinada, dentro das classes mais exploradas. Isso significa que o trabalho de desarmar e desmontar a injustiça não nos chama apenas para desmantelar “a matriz de opressão” (COLLINS, 2000), mas também para trazer à tona os aspectos mais profundos de injustiça.

Gonzalez (1988) também trabalha com um arquivo negro muito diversificado: de Alice Walker a Abdias do Nascimento; de Walter Rodney a Nanny da Jamaica. Ela sugere que fazia-nos bem ficarmos familiarizados com ambas as marcas de racismo: a segregação explícita e o racismo abertamente manifesto dos Estados Unidos e o apartheid na África do Sul; e o racismo repudiado da América Latina, em vez de se envolver nessa ou naquela comparação. Curiosamente, para mim, ela mencionou um encontro pessoal com Walter Rodney, em Los Angeles, em 1979, que teve uma influência marcante sobre o seu pensamento. Eu tive uma experiência semelhante em Dar-es-Salaam, em 1974. Nisso, tenho que dizer, com todo o respeito e humildade, nós duas estávamos de sorte! Onde, como e com quem encontramos pela primeira vez as ideias pode ser importante.

O espaço de contribuição

Sugerindo a possibilidade de mais projetos coletivos, o ativista de direitos humanos e antirracismo Ivanir dos Santos (1999) faz uma reflexão de que precisamos pensar mais propositadamente sobre o “espaço de contribuição” e definir cuidadosamente um “espaço de cooperação”. Eu quero estender esses pensamentos, enquanto refletimos em conjunto sobre transnacionalismo negro, e herdamos dos nossos próprios sistemas de crenças e culturas, para fazê-lo. Quero conceber um espaço conceitual que nos permita reconhecer as nossas diferenças, bem como as nossas semelhanças, ou nossas convergências e divergências, como Stuart Hall (1988) sempre afirma sobre a diáspora Africana. Quero usar a metáfora da encruzilhada.

Às vezes, mulheres negras, pensadores radicais e ativistas têm passado pela mesma encruzilhada

– se bem que pode ser em momentos e localidades diferentes. Mas a beleza da escrita e do ensino e da convivência é que nos coloca juntas na encruzilhada por um instante – pelo menos na noção de tempo (da temporalidade) dos nossos antepassados, o que permite aos mortos, aos vivos e aos ainda não-nascidos entrarem e saírem das vidas e consciências um do outro – para que possamos beneficiar-nos do que eles pensavam enquanto enfrentavam conjunturas críticas semelhantes.

Deixe-me tentar ilustrar o que quero dizer, colocando três figuras em uma encruzilhada “virtual”, Amefricanas que lutaram e escreveram, ativistas-teóricas enfrentando um problema comum no século XX, vivenciado por mulheres negras dos hemisférios Norte e Sul. Todas as três, embora não sejam desconhecidas, permanecem pouco estudadas, especialmente como fontes de pensamento. Quero sugerir que pode ser importante usá-las não apenas para corrigir as “rasuras de gênero” na história do radicalismo negro, mas também para mudar o foco um pouco dessas “articulações feministas da diáspora”, para que incluam o reino acadêmico, e o reino da vida cotidiana também.⁴

Em 1935, Ella Baker, que viria a tornar-se uma das mulheres mais influentes na luta pela liberdade no Sul Estadunidense, estava trabalhando e estudando em Nova York, e também começando a escrever como jornalista política. Naquele ano, ela escreveu em conjunto com Marvel Cooke o artigo resolutamente intitulado *The Bronx Slave Market (O mercado de escravas de Bronx)*, sobre as experiências diárias de mulheres negras trabalhadoras domésticas, numa “avaliação lúcida das realidades complexas de raça, gênero e classe na vida” dessas mulheres (RANSBY, 2003, p. 7).

Chova ou faça sol, frio ou calor, você vai encontrá-las lá – as mulheres negras, jovens e velhas, por vezes enlameadas, por vezes bem vestidas, mas com o pacote de papel invariável, esperando ansiosamente as donas de casa do Bronx comprarem a sua força e energia por uma hora, duas horas, ou até mesmo para o dia. Se não as próprias senhoras, talvez seus maridos, seus filhos, seu irmão, sob o subterfúgio de trabalho, oferecendo a meninas mais

sábias do mundo, lances mais elevados para o seu tempo (RANSBY, 2003, p. 76).

Por volta de 1949-1950, a ativista e intelectual orgânica afro-brasileira Maria Lourdes Vale Nascimento estava discutindo em sua coluna “Fala Mulher”, no jornal Quilombo, publicado pelo TEN, que as empregadas domésticas e lavadeiras profissionais negras estavam experienciando opressão como negras, como mulheres – e, implicitamente, por causa de seu nível humilde na escala de pagamento e das condições de trabalho, como trabalhadoras (DOMINGUES, 2009; LARKIN, 2007).

[...] há muita creche, muita maternidade por aí... nunca há uma vaguinha para pobres negras de forno e fogão [...] Se quisermos de fato alcançar um padrão de vida compatível com a dignidade da nossa condição de seres humanos, precisamos sem mais tardança fazer política. (DOMINGUES, 2009, p. 29-30).

Nesse mesmo ano, na São Paulo dos Estados Unidos – quero dizer, New York City –, a ativista negra nascida em Trinidad e membro do Partido Comunista dos Estados Unidos, Claudia Jones, escreveu o que, em parte, certamente contribuiu para sua prisão e depois expulsão do país: um artigo tão corajoso e franco o suficiente para que todos pudessem entender, mas suficientemente radical em suas proposições para agitar muitos na esquerda branca, e para mudar as mentes. Foi intitulado *Um fim à negligência dos problemas das Mulheres Negras* (JONES, 1949), publicado na revista Assuntos Políticos, e seu foco era precisamente o mesmo de Vale Nascimento, uma chamada para considerar as demandas econômicas, políticas e sociais das mulheres negras, não apenas como demandas comuns, mas como demandas decorrentes da discriminação especial que elas enfrentaram, “como mulheres, como trabalhadoras e como negras”.

Em outras palavras, Claudia Jones, Maria Lourdes Nascimento e Ella Baker, três Amefricanas, elaboraram uma teoria mais complexa de hierarquias de opressão – a opressão tripla – décadas antes da noção agora indispensável da interseccionalidade, elaborada por Kimberlé Crenshaw (1991), ou o trabalho pioneiro da Angela Davis (1983) intitulado *A Mulher, Raça e Classe*. E se Claudia Jones, Maria Lourdes Nascimento e Ella Baker fossem ensinadas comparativamente, lado a lado na encruzilhada? Poderíamos talvez elaborar uma genealogia dife-

⁴ Aqui dialogo com o artigo provocativo de T. Denean Sharpley-Whiting (2005) sobre a genealogia silenciada da negritude, assim como a provocação oportuna de Keisha-Khan Perry (2009).

rente para os feminismos negros fora da academia, para não mencionar histórias mais gênero-inclusivas do pensamento negro radical?

Afetos comuns

Kathleen Stewart (2007, p. 4-6), no livro inovador que descreve a metodologia que ela chama de “afetos comuns”, menciona: “Escutando, passando pela porta, participando, avaliando a situação, sem, necessariamente, a julgar os participantes.” O objetivo, ela explica, é induzir o reconhecimento, e tornar mais evidente a materialidade da experiência, o que Raymond Williams (1977) chamou de “as estruturas de sentimento”. Deste ponto de vista, “o comum é uma assemblagem sempre em mudança, de práticas e saberes práticos”, uma assemblagem que pode incluir aspectos da vida íntima, mas também sentimentos públicos circulantes. Embora eles sejam, em certo sentido, “experiências sociais em solução”, os significados de afetos comuns não são imediatamente óbvios, e, embora as relações de poder sejam dobradas dentro da narrativa, elas nem sempre são mencionadas explicitamente. Narrativas de afeto comuns constroem intensidade, revelando pensamentos e sentimentos, “e apontam para os potenciais modos de conhecer, relacionando-se e atendendo a coisas que já estão de alguma forma presentes, num estado de potencialidade e ressonância” (STEWART, 2007, p. 6). É essa ressonância que vai ficar mais aparente, e que pode nos permitir ter uma conversa mais tarde.

Por que usar esse conceito? Acho-o uma maneira de se aproximar a incidentes e objetos incertos e complexos, e uma forma de afirmar que vidas aparentemente comuns também podem ser motivos para a teorização. E, como Stewart afirma, através da oferta de diferentes cenas, podemos montar um conjunto de narrativas curtas que, no seu conjunto, podem nos fornecer “uma zona de contacto para análise” (STEWART, 2007, p. 5). Do ponto de vista de afetos comuns, ele sugere,

[...] coisas como narrativa e identidade tornam-se em composições tentativas embora contundentes de elementos díspares e em movimento: a observação e à espera de um evento para se desdobrar, os detalhes das cenas, a progressão estranho ou previsível, em que uma coisa leva a outra, o quadro de natureza-

-morta que nos faz pausar, a ressonância que perdura [...] (STEWART, 2007, p. 5-6).

Assim, pequenas narrativas, histórias do comum, que ressoam, e ao fazê-lo, podem proporcionar um espaço de contribuição, um espaço de análise.

Alguem disse que “[...] logo que uma história é contada, não pode ser chamada de volta. Depois disso, ela está solta no mundo” (CLANDININ, 2006, p. 44). Eu vou deixar soltar as minhas agora.

Primeira narrativa

De uma série, em andamento, de registros de viagem a que denominei “*Skinsights*” (visões a partir da pele). Para Gayle e Kathleen. 12 de julho, 18 de julho e 3 de agosto de 2012. Salvador da Bahia e Florianópolis, Santa Catarina.

Consternada e distraída, eu desembarco em Salvador e pela primeira vez na vida, imediatamente, de alguma forma, perco o meu telefone. Eu não poderia nem dizer que ele havia sido roubado, pois eu sabia que simplesmente o tinha perdido de vista, talvez enquanto caía do topo da pequena carreta do aeroporto, com a pilha alta demais formada por minhas malas. O jovem motorista da Universidade do Estado da Bahia que havia sido enviado para me buscar, ajudou-me a procurar pacientemente em todos os lugares – nos assentos do carro, na bolsa, na calçada. Essas coisas nunca acontecem comigo, eu explico ao rapaz. É verdade! Agora o impasse: devo registrar a perda de um iPhone, novo e super-lotado de tecnologia, para a polícia antes de deixar o aeroporto? Eu decido que deveria, por muitas razões, e isto configura um dilema. Quem devo ser eu? Este é um impasse que vocês – Gayle e Kathleen – compreenderão facilmente. Sabemos quem somos aos nossos próprios olhos, mas a aparência física é apenas uma camada, aquela nos olhos do observador. Certa vez, eu fiquei absolutamente encantada na Cidade do Cabo ao encontrar o seguinte espaço num formulário de uma universidade: “Pessoa Internacional de Cor.” Aquilo foi como sentir a reivindicação de uma definição de negritude – Biko-esca – que tantos de nós temos mantido, ao longo de anos de luta.

Mas as coisas são um pouco mais complicadas, pelo menos em Nova Iorque, Salvador e Cidade

do Cabo do século XXI, graças ao complexo entrelaçamento de negritude, estigma e violência policial, e aos valores carregados de cabelo e tom de pele contidos nele. Então, se eu não disser nada, e apenas for para a pequena estação de polícia do aeroporto, eu definitivamente pareço, como sempre me dizem, baiana. Baiana negra. Se eu falar inglês americano – o que tem as suas vantagens sendo negra em movimento –, eu definitivamente darei início a uma série de pensamentos estereotipados na mente da polícia... e deixá-los bravos. Eu decido que serei meu eu acumulado: negra, falante de português, em certo sentido angolana, de certa maneira sul-africana, nascida e criada como (norte) afro-americana, ensinada por meus pais a ter respeito com todos os sujeitos que só estão tentando fazer seus trabalhos, até e a menos que uma postura diferente me seja necessária.

Eu não me esqueço de que se trata da polícia – aquela que comete atos diários de violência contra os negros brasileiros, especialmente meninos e rapazes, assassinando centenas a cada ano. Aquela que, armada até os dentes, varre favelas no interior e nos subúrbios das cidades, como se os ocupantes de lá não fossem humanos. Coisa de ser negro “fora do lugar”, seja geográfico ou social, pelos bairros pobres e não só pela Diáspora afora. Mas eu me lembro o que a minha amiga Taynar⁵, a antropóloga que de vez em quando dá aulas para a polícia, uma vez me disse: “Eles são”, ela insistiu, “pessoas com as quais nós temos de trabalhar também. E eles não são todos iguais.”

Então, eu progrido com confiança para o escritório de vidro fechado e escondido no canto do aeroporto, falando a mil por hora, desarmante, educadamente, urgentemente. Os três oficiais estão claramente intrigados, em seus diferentes estados de ascendência africana, em seus vários estágios de moreno-bronzeado-marfim. Eles tomam o meu relato. Um deles se oferece para andar comigo pelo aeroporto, de volta aos achados-e-perdidos, só por desencargo de consciência. Não encontramos nada, é claro, e o cansaço do *jet-lag* se instala sobre os meus ombros. De volta ao seu escritório, agradeço-lhes e aceito a minha cópia do relatório

oficial. “Ligue daqui a uns dias”, disse-me o oficial sênior enquanto eu saía para porta. “Nunca se sabe o que pode acontecer”, concluiu. “Obrigado por seu tempo”, eu respondo. E eu ouço às minhas costas: “Com essa personalidade dela, ela não parece de maneira nenhuma...” Eu sorrio para mim mesma, dobro e guardo a folha, e resolvo não pensar sobre tudo aquilo de novo por um bom tempo.

Seis dias depois, lá em Florianópolis, a discussão seguinte ao nosso painel sobre Raça e Discriminação Econômica é surpreendentemente animada. Coincidentemente, tanto eu como o Prof. Nilo Rosa tecemos considerações sobre o papel do estigma em nossas apresentações. Entre outras coisas, eu incluo o argumento do economista Glen Loury que diz que “o reconhecimento de padrões instintivos, com base em crenças de marcadores raciais sobre o corpo da pessoa negra” (apud Augusto, 2014, p. 58) muitas vezes desempenha um papel decisivo no tratamento de sujeitos negros nas mãos da polícia, de potenciais empregadores e de caixas, nos Estados Unidos. É verdade, concorda Nilo, e acrescenta mais um dado de sua própria pesquisa no Brasil: “nas mãos do responsável no setor de empréstimo.” Fico impressionada com a forma como os relatos e as interpretações dele por vários dos estudiosos negros se encaixam – as estatísticas de Nilo e as que eu levantei para este painel, incluindo o trabalho de Michelle Alexander (2010) no seu livro *O New Jim Crow*.

O público da conferência tem a sua própria interpretação multivariada de raça e de discriminação, que compartilha sem tabus. Como sempre, isso nos leva do terreiro, para a tela da TV (branquíssima, *lily-white*) e para o shopping center, da sala de aula para a delegacia de polícia. Raça e racismo, por toda parte nesse Brasil, fora dos textos de sociologia e das conferências sobre estudos latino-americanos. O pensamento no Brasil sobre essas questões, entre ativistas negros e acadêmicos (muitas vezes a mesma coisa), é infinito, diverso e afiado, e eu estou aprendendo o tempo todo. No começo do dia, eu tinha ouvido o jovem geógrafo crítico Renato Emerson dos Santos (2012) falar sobre os “gráficos” das cidades brasileiras – a assinatura e a sinalização, naqueles espaços. Alguns, representados graficamente como espaços de resistência: os negros fazem o carnaval lá, jogam basquete ou capoeira lá, renomeiam a praça Malcolm X ou Dandara. Outros,

⁵ Taynar vem de uma família incrível e grande de fortes lutadoras de resistência do bairro negro tradicional Alto das Pombas, em Salvador, e seu irmão é um capitão da força policial.

representados graficamente como espaços dos quais tantas pessoas negras são expulsas ou barradas, por fronteiras invisíveis – com repercussões não só na bolsa, mas no corpo e na consciência. Muito depende, diz o Renato, do contexto de interação, e as coisas se tornam mais graves naqueles espaços onde a riqueza e o acesso aos recursos estão em disputa. Aqui no Brasil, a raça sempre me parece algo mais familiar, mas parte de algo claro, mas não simples. A luta agora, dizem muitos pensadores negros radicais aqui no Brasil, é por uma sociedade em que possa haver diferença humana sem hierarquias. Essas hierarquias, eles afirmam, são um pacote complexo: na posição dominante pode estar uma determinada classe, uma língua específica, um modo particular do saber, um gênero, uma região do país ou uma combinação destes. Mas uma coisa, eles insistem, sempre está na mistura que compõe a experiência de subordinação no “Novo Mundo”: a raça. Raramente a raça por si só. Mas sempre a raça, marcada pelas cores negra e parda, e pela experiência da escravidão – da população indígena e dos negros cativos.

De volta ao meu quarto de hotel naquela noite, eu decido reorganizar meus diversos papéis antes de voltar para Salvador e encontro o formulário de polícia então esquecido. Coisas de sempre, murmuro para mim mesma, os meus olhos passando pela página: nome da mãe, nome do pai (sim, em países que herdaram a burocracia portuguesa, isso soa pertinente até mesmo para avós), endereço residencial... cutis. Cutis? Pele? Cor da pele. Meu trio de policiais negros (de pele clara) tinha decidido por mim: parda. Eu rio para mim mesma, antes de pegar o telefone para contar ao meu amigo e outro economista palestrante, Silvio: “Eu fui assinalada – enquadrada – como ‘mestiça’. Eles não me perguntaram nada, eles interpretaram por si.” Do outro lado, Silvio riu bastante e longamente: “Bem, você é obviamente negra. Mas havia o estilo de português que você falou, a sua falta de medo e o passaporte dos Estados Unidos. Nossos irmãos ficaram num dilema!”

Agora, já é bem sabido, e um tanto desanimador, tanto para a elite brasileira como para alguns acadêmicos norte-americanos, que no censo nacional de 2010, pela primeira vez, mais da metade da população do Brasil se autoidentificou como “negr@” – preta e parda. A opção de escolha foi nova naquele ano, uma vitória dos movimentos sociais negros.

Mais um passo na sua luta longa e longe-de-terminar contra o “mito da democracia racial” no Brasil – o lugar onde, supostamente, ninguém vê raça. Mas no dicionário social de todos os brasileiros (e de haitianos e de pessoas da Lousiana e da Cidade do Cabo) se encontram dezenas de palavras para indicar quão perto ou longe alguém está de suas raízes escravas. Entre estes, pard@ é uma das mais polidas.

Há também a morena – Aahhh! Eu me lembro dessa, da Luanda dos anos de 1980 –, com as suas sugestões de tons de castanho, ou bronzeado, ou mesmo morena de cabelo... para não esquecer de formatos de nariz e lábios. Então, na minha última semana, agora de volta a Salvador, estou muito feliz em comprar mais uma camiseta, esta vendida pela pequena e audaciosa Isolina, de pele muito, muito clara e de cabelos compridos, uma feminista de comunidade do estado da Paraíba e uma das lideranças do movimento social participando em Kwetu (Esse é o nome do Instituto de Liderança em que eu ensino, junto com meus companheiros mais próximos no Instituto Steve Biko). Vermelho brilhante, na camiseta se lê: “Moren@, não. Eu sou negr@.”

Figura 1 – Camiseta comprada de Isolina e boletim de ocorrência feito no aeroporto de Salvador



Fonte: Acervo pessoal da autora.

Algumas questões

Escrevendo de um espaço diferente, mas tentando pensar através de um conjunto de problemas semelhantes, Lima Costa (2006, p. 62) coloca o assunto desta forma:

No âmbito das Américas, nas interações entre os feminismos de Latinas e de latino-americanas, as viagens de discursos e práticas encontram obstáculos formidáveis, e postos de controle migratório, quando

tentam atravessar as fronteiras. Esta é, em parte, não só devido à existência de certas configurações institucionais dominantes e excludentes, mas também devido ao fato de que diferentes historiografias terem excluídos sujeitos e subjetividades a partir de ambos os lados da divisão Norte-Sul (e dentro de cada lado), tornando a possibilidade de um diálogo produtivo um desafio político e epistemológico assustador.

Quem chega a ser um ator transnacional hoje, por vontade própria? Se é que existe tal coisa como uma “práxis transnacional feminista crítica” (SWARR; NAGAR, 2010), então como podemos compartilhar nossas ideias e experiências, além de conferências e publicações? Quem define a agenda, ou como é que uma agenda útil e interessante para ambos os lados se define? Em que língua conduz-se a colaboração? E quais são as desigualdades implicadas nessas escolhas? Quais são os temas “legítimos” e valorizados? Que vocabulário e que discurso são permitidos ou incentivados?

Como podemos repensar o que DuBois (1903, p. 19) chamou há muito tempo de “a linha de cor” – “os processos de transformação-gêmeas de fixidez racial [...] e flexibilidade racial” como uma analista os chamou (THOMAS, 2013, p. 520) – que informa regimes de trabalho e cidadanias excludentes, e o simplesmente viver enquanto pret@? Que tipos de investigação sobre tudo isso são aceitáveis – e será que cada lado pode conduzi-las? Será que vocês se sentem autorizados a nos estudar, assim como nós senti-mo-nos autorizados a estudar vocês? E de escrever narrativas sobre a minha história, como eu posso tentar registrar as suas? Podemos falar de coisas comuns – nosso cotidiano e as lições que aprendemos nele, na linguagem do dia a dia, a linguagem da amizade –, mas também de uma visão crítica? Talvez estas sejam, em alguns aspectos, relações transculturais assimétricas. Temos que refletir sobre isso, mas não podemos ficar frustrados, ou impedidos de nos conectar e reconectar, de trocar as nossas experiências sociais-em-solução.

Segunda narrativa

Conceição das Salinas, região do Recôncavo, estado da Bahia. Lar da Família Sacramento, 11 de novembro de 2013.

Dona Maria Zezé Sacramento cresceu sem os pais, os quais perdeu ainda nova. Seus avós a assumiram e, quando sua avó faleceu, seu desejo manifesto foi de que a velha casa e sua respectiva roça passassem diretamente para Maria Zezé. Os filhos dela realizaram este desejo à risca. Os pais daqueles senhores muito provavelmente foram africanos escravizados ou afrodescendentes nascidos no Brasil (“crioulos”), visto que a escravidão no Brasil só terminou legalmente em 1888. Ou talvez foram entre os muitos negros que se libertaram mesmo antes disso. Talvez também tivessem ancestralidade tupi, o que seria muito comum para alguém vivendo em quilombos nas ilhas, ou na área do continente que forma o arco da região do Recôncavo, e, claro, o “sangue” dos portugueses, errantes e incansáveis, que estabeleceram suas fazendas de gado e plantações de tabaco e mandioca nessas terras, à base do trabalho escravo.

Eu perguntei a Maria Zezé se ela havia aprendido sua forma notável de cultivar plantas e vegetais com sua avó. “Não exatamente”, ela respondeu. “Minha avó plantava sobretudo mandioca e melancia, e nós dependíamos da horta para nossa alimentação básica e de primeira necessidade”. Aquela horta quilombola foi o suplemento para uma família que vivia do autossustento a partir das contribuições do mar e do respectivo trabalho árduo, mas gratificante, quando significa liberdade.

O jardim da Dona Maria Zezé não é o mesmo do tempo de sua avó. “Eu coloco as coisas no solo onde eu acho que elas vão crescer e na companhia de plantas que favorecem isso” (Evidentemente, isto garante à horta aquele aspecto variado e desordenado, aquela pluralidade de colheita e sombreamento que tanto frustrou os cientistas coloniais ontem e que hoje desaponta a monocultura do agronegócio). Entretanto, a mandioca e a melancia ainda são de grande importância aqui. Além da casa propriamente dita e passado o quintal, que é usado para inúmeras coisas – para lavar roupas, limpar peixes maiores, armazenar diversos objetos úteis ao longo dos lados das cercas, caixas e caixotes para a primeira fase do reaproveitamento do lixo orgânico, e festas que transbordam da varanda em dias de festividades e aniversários –, aí começa a própria horta, uma extensão longa e estreita ao ar livre. Logo antes dela – uma estrutura ao meio do

caminho, digamos – fica uma cozinha ao ar livre: uma pequena mesa redonda, geralmente coberta com um pano florido, um forno a lenha no estilo tupi, com sua chapa redonda para fazer beiju, um grande e moderno fogão a gás e duas pias cômodas para a limpeza de peixes e mariscos.

Aqui é onde eu me sento, sempre que posso, para pegar sol, refletir, invocar meus ancestrais, sorrir para meus filhos e netos à certa distância, rir de alguma memória espirituosa da minha mãe, às vezes ler e tomar notas. E, de vez em quando, conversar sossegadamente com a Dona Maria. Com frequência, ela corta e descama peixes menores, enquanto papeamos (Os filhos dela são quem geralmente prepara os grandes.) E, às vezes, ela simplesmente senta e come, com grande prazer, um prato pequeno da sua própria comida, que é deliciosa. “Eu vou ficar só com o cafezinho, a melancia e os beijus me esperando em casa esta manhã”, sempre tenho que lhe dizer, quando ela sugere que eu também coma peixe de manhã.

Nós geralmente nos sentamos à beira do piso de azulejo dessa cozinha ao ar livre, ou então em nossas cadeiras de plástico brancas. A apenas um ou dois passos à frente de onde nos sentamos fica a “montanha de conchas”, resultado de anos e anos catando mariscos e preparando-os para a panela da família ou para os mercados de frutos do mar que abastecem os restaurantes, refinados ou mais simples, de Salvador e além.

Contudo, nesta manhã, estou sozinha. Dona Maria Zezé – semiaposentada, graças a Deus, aos orixás e ao ativismo, embora ela ainda saia frequentemente para pegar mariscos – foi ao centro comunitário para fazer exercícios físicos, e eu me levantei tarde demais para acompanhá-la. Eu posiciono minha cadeira para que pegue o máximo de sombra, mas também uma visão clara da horta, alcançando até os pés de quiabo enormes e as mangueiras ao fundo.

Na horta da Dona Maria Zezé, tudo tem sua hora e cada criatura sua camada de espaço. Estou aqui, às 8h30; moscas e mosquitos estão agora quase completamente inativos; formigas a todo vapor; o gato caça no quintal ao lado; o pato deixou sua montanha de conchas e foi se esconder. Ah! Eu o vejo. Decidi chamá-lo de “Pato Independente”, já que Maria Zezé me disse que ele pertence a um

vizinho, apareceu no quintal dos Sacramento sozinho, come o que puder encontrar, além da fofoca eventual que ela faz de que “não perturba ninguém, não apronta nem mesmo a bagunça habitual que sabemos que outros patos fariam”.

Aparentemente, ele veio para ficar e não tem qualquer conhecimento a respeito de festas prestes a acontecer. Neste instante, o Pato Independente está descansando tranquilamente sob a sombra profunda do pé de acerola, mais próximo à casa. O sol agora está surgindo totalmente sobre os montes plantados com mandioca. Eu já vi esses montes nas zonas rurais de Malanje, em Angola, e nos desenhos de Tainos vivendo em Hispaniola, nos terrenos que eles chamavam de conucos. A técnica de cultivo destas mulheres viajou de longe da Bacia Amazônica, ao longo dos séculos, junto com o próprio tubérculo da mandioca ou aipim. Mas a planta de mandioca que é objeto da minha contemplação compartilha seu monte com um pé de cana-de-açúcar e um jovem mamoeiro, e a sombra dos três juntos cria pequenas manchas de sombra sobre a terra arenosa.

Meu próprio lugar sombreado é garantido, nesta manhã e como sempre, pelo pé de laranja às minhas costas, pelas bananeiras agrupadas à minha esquerda ao longo da cerca e pelo coqueiro estirando-se ao céu, numa outra pequena clareira que fica à frente. Da proteção desta sombra, eu consigo ver três maracujás brilhantes e corpulentos numa massa de folhas verdes e pequenas flores brancas – vai ter suco fresco e chá calmante, sim, é mesmo! – e várias ervas de tempero – coentro e chás medicinais aromáticos com nomes tupi, ou seus equivalentes em português coloquial, crescendo em pequenos e baixos arbustos.

Hoje é o dia da independência de Angola! Meus pensamentos ficam nisso, mas por pouco tempo, e acabam voltando direto para o Brasil, terra de tantos descendentes angolanos, de volta para Conceição das Salinas. Eu deveria entrar agora para tomar banho – família numerosa, além de mim, está presente hoje –, mas estou relutante em deixar minha clareira arenosa, com as aves gorjeando acima, o galo cantando muito tardiamente e o som quase indistinto, vindo de algum lugar na rua distante, da minha música favorita no momento. A minha e a de todas as outras mulheres na Bahia, ao que parece: “Pegue todos os CDs, pegue os nossos livros, as

fotografias, leve suas roupas, sua liberdade [...] Vou te deletar do meu coração [...]” Nas cozinhas e nos quintais acima e abaixo da Rua do Fogo, as mulheres se balançam agora serenamente ao som dessa música, assim como o fazem nas ruas lotadas do Salvador. Por enquanto não parto, e por isso, felizmente, vejo a deslumbrante libélula vermelho-brilhante que pousa no arame farpado e na cerca de madeira que demarcam o quintal de Dona Maria Zezé, separando-o do lado do vizinho ligeiramente doido.

Ouçõ o farfalhar incrivelmente calmo e melodioso da massa de folhas de bananeiras quando pegam uma boa brisa. O sol está agora mais e mais brilhante nas folhas dos pés de mandioca – seis folhas se agrupam em intervalos, espalhando-se para criar estrelas verdes. Um único pássaro pequeno, branco e preto, pula de monte em monte nas águas pantanosas da velha/nova barraca do vizinho, feita de bananeiras arrancadas. Mais libélulas vermelhas pousam nas mesmas estacas e plantas, mas o voo delas fica agora entrançado com o de pequenas borboletas brancas. Elas nunca se tocam ou colidem, cada criatura tem seu próprio estrato no ar.

Eu pego uma concha branqueada, meu gesto de despedida habitual sempre que o mar atinge a terra (ou costumava fazê-lo, uma eternidade atrás), e sigo para a casa.

Ainda nesta semana iremos todas (duas filhas e nós duas, já mulheres maduras) à capital do município para beber algo fresco e comer acarajé na encosta do mar, com os turistas se divertindo ao fundo, mas sem perturbar o nosso passeio. Todas usamos chapéus de sol. É preciso!

Figura 2 - Dona Maria Zezé relaxando à beira mar em Salina das Margaridas



Fonte: Acervo pessoal da autora.

Figura 3 - O café da manhã típico.



Fonte: Acervo pessoal da autora.

Figura 4 - Uma horticultura à maneira quilombola



Fonte: Acervo pessoal da autora.

Mais perguntas

Esta narrativa relata uma experiência que eu já tive muitas vezes. Ela me empurra – espero que nos empurre – em direção a algumas perguntas muito críticas sobre conhecimentos, os que só raramente

conseguiram entrar em salas de aula da universidade, em seus próprios termos, mesmo naquelas ensinadas por nós, acadêmicos negros.

Quando os quilombolas e outras comunidades tradicionais de pescadores dizem que estão lutando para defender seu território, eles vão para além da questão da terra. Eles incluem também o mar e o rio – e a forma como eles tomam e devolvem a ambos. Quando dizem que têm os seus próprios modos de vida e um modelo de como fazer isso, isto vai além da economia, embora eles ganhem a vida e alimentem as suas famílias a partir das águas, da lama e do solo, e forneçam proteína de alta qualidade à população do Nordeste (e além dela). Quando alguns dos pescadores mais jovens residentes da comunidade usam expressões como “socializar informações” e “mariscando pelo conhecimento”, eles estão se apropriando de um vocabulário do século XXI, saturado em tecnociência e num modelo muito diferente de vida, e tornando-o seu próprio.

Quando fazem de sites organizacionais, blogs comunitários e YouTube uma mídia cidadã, estão criando ao mesmo tempo uma epistemologia cidadã – sua própria investigação, descrição detalhada, e denúncia de desastres ambientais, de agressões sociais, grandes e pequenas, e de racismo. Quando as famílias reaproveitam todo e qualquer objeto que podem – as hortas são “orgânicas” e o têm sido desde o tempo da escravidão –, elas estão expressando a relação particular que têm com a natureza, a areia e a lama, o mar e os pântanos, os manguezais... Não é uma vida fácil, e dela muitos jovens fogem, indo para as cidades grandes. Mas muitos acabam voltando. Falta alguma coisa ali. E muitos outros equilibram uma vida marcada por travessias nas lanchas e *ferries*, indo e voltando, indo e voltando, sandálias sendo trocadas por sapatos, e vice-versa.

Eles voltam para algo que, é claro, nunca é exatamente o mesmo que deixaram. E alguns deles pensam, como me disseram em entrevistas:

Como cidadãos brasileiros de plenos direitos, por que não podemos ter escolas decentes, boas condições de saneamento, mais entretenimento, transporte público barato e seguro, a internet e uma vida construída em torno dos valores que nos tornam humanos da nossa própria maneira?

Essa maneira é uma das ideias quilombolas que eu estou tentando entender.

Que perguntas a experiência de visitar esta mesma horta da minha amiga inúmeras vezes provocou em mim? Uma é a respeito das unidades de análise ambiental, pensadas espacial e historicamente de outro modo. A própria noção de território exposta pelos meus jovens amigos da comunidade de pescadores de Salinas que se autodenominam “As Gaivotas” e de suas mães e seus pais – aquele “povo das águas”, que pesca, mas que também, sobretudo as mulheres, cultiva, e que sempre o fizeram, assim desafiando as caixas estatísticas da contabilidade nacional, bem como os rótulos que podemos querer colocar sobre o “problema-espaço”, para pensar as mudanças ambientais sobre as águas, ou sobre a terra.

Outra questão é sobre a maneira através da qual saúde, gênero, raça e justiça ambiental podem ser estudados em conjunto. Afinal, os problemas de saúde de mulheres pescadoras somente há pouco passaram a fazer parte do espaço das políticas públicas no Brasil, sob a forma de novas leis que, ate que enfim, reconhecem a falsidade da dicotomia convencional: as mulheres mantêm a casa e limpam o peixe; os homens pescam-no – e, portanto, são os homens os VERDADEIROS pescadores, e que têm uma ocupação reconhecida, enquanto suas esposas e filhas apenas os auxiliam. As novas leis abrem caminho para estudos de saúde e regulamentos que se direcionem especificamente às pescadoras (CAETANO, 2014; SACRAMENTO, 2015).

Contudo, urge agora estudar essas coisas juntas, porque as mulheres que são marisqueiras também estão na vanguarda da preocupação local em relação aos vazamentos de petróleo, que não só poluem as águas locais, como também tornam os mariscos não comestíveis e prejudicam-lhes a fonte de renda. Além disso, elas são na sua maioria mulheres negras, e o mito da democracia racial no Brasil nunca pode protegê-las do fato verídico de que a pobreza neste país, e na maior parte da América Latina, tem cor e gênero.

E se, no pensamento sobre transnacionalismo negro, incluíssemos as vidas e experiências e conhecimentos do “povo das águas” – se trouxéssemos toda essa práxis à encruzilhada, também? Vai dar um monte de trabalho de tradução para fazer, mas vou introduzir *Meu Contrato é Com a Lama*, por Elionice Sacramento, e *Da Ocupação do Território*:

Práticas e Interações entre Marisqueiras num Ambiente Pesqueiro, por Hugo Caetano. Não apenas em discussões sobre Afro-Brasil contemporâneo, mas também em aulas sobre meio ambiente e sociedade, sobre políticas públicas, e sobre a interação disputada entre os conhecimentos indígenas e as ciências naturais.

Conclusões

Eu queria, com minhas pequenas narrativas de transnacionalismo negro, e através de algumas

pensadoras Amefricanas, tentar apontar para possíveis aberturas epistêmicas e as possibilidades para codesenho no espaço de contribuição.

Será que experiências comuns, recontadas por cada um de nós, Amefricanas e Amefricanos, encontrando-se na encruzilhada, em espaço real ou virtual ou dos Antepassados, podem ressoar entre nós e empurrar-nos para análises mais multifacetadas e produtivas sobre raça, sobre justiça e igualdade, sobre transnacionalismo negro, sobre conhecimento?

REFERÊNCIAS

- ALEXANDER, Michelle. **The new Jim Crow**: mass incarceration in the age of colorblindness. New York: New Press, 2010.
- ARAÚJO, Ubiratan Castro de. **Histórias de negro**. Salvador: Edufba, 2009.
- AUGUSTO, Geri. Language Should Not Keep Us Apart!: Reflections Towards a Black Transnational Praxis of Translation. **Callaloo**, v. 37, n. 3, p. 632-647, Summer 2014.
- CAETANO, Hugo Silva. **Da ocupação do território**: práticas e interações entre marisqueiras no ambiente pesqueiro. Manuscrito inédito. Salinas da Margarida, BA, 2014.
- CLANDININ, Jean. Narrative Inquiry: A methodology for studying lived experience. **Research Studies in Music Education**, v. 27, n. 1, p. 44-54, Dec. 2006.
- COLLINS, Patricia Hill. **Black feminist thought**: knowledge, consciousness, and the politics of empowerment. New York: Routledge, 2000.
- COSTA, Claudia de Lima. Lost (and Found?). **Translation: Feminisms in Hemispheric Dialogue**, v. 4, n. 1-2, p. 62-78, Spring/Summer 2006.
- CRENSHAW, K. Mapping the margins: intersectionality, identity politics, and violence against women of color. **Stanford Law Review**, n. 43, p. 1241-1299, 1991.
- DAVIS, Angela. Y. **Women, race & class**. New York: Vintage Books, 1983.
- DOMINGUES, Petronio. Entre Dandaras e Luiza Mahins: mulheres negras e antirracismo no Brasil. In: PEREIRA, Amauri Mendes; SILVA, Joselina da (Org.). **O movimento negro brasileiro**: escritos sobre os sentidos de democracia e justiça social no Brasil. Belo Horizonte: Nandyala, 2009.
- DUBOIS, W.E.B. **The Souls of Black Folk**. New York: New American Library, Inc, 1903.
- EDWARDS, Brent. H. **The practice of diaspora**: literature, translation, and the rise of black internationalism. Cambridge: Harvard University Press, 2003.
- GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. **Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, n. 92/93, p. 69-82, jan./jun. 1988.
- HALL, Stuart. **Cultural identity and diaspora**. Colonial discourse and post-colonial theory: a reader. London: Harvester Wheatsheaf, 1988.
- JONES, Claudia J. Um fim à negligência dos problemas da mulher negra. **Revista Political Affairs**, Nova York, 1949.
- LARKIN, Elisa. **Cultura em movimento matrizes africanas e ativismo negro no Brasil**. v. 2. São Paulo: Selo Negro, 2007.
- PEREIRA, A. Araújo. Influências externas, circulação de referenciais e a constituição do movimento negro contemporâneo no Brasil: idas e vindas no “Atlântico Negro”. **Ciências e Letras**, Porto Alegre, n. 44, p. 215-236, jul./dez. 2008.

PERRY, K. K. The Groundings with my sisters: toward a black diasporic feminist agenda in the Americas. **S&F Online**, Issue 7.2, Spring 2009. Available at: <http://sfonline.barnard.edu/africana/perry_04.htm>. Accessed: March 12, 2015.

RANSBY, Barbara. **Ella Baker and the black freedom movement**: a radical democratic vision. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2003.

SACRAMENTO, Elionice. **Água**: ambiente livre para saúde dos pescadores e pescadoras do Brasil. Manuscrito inédito. Salinas da Margarida, BA, 2015.

SANTOS, Ivanir dos. Blacks and political power. In: HANCHARD, Michael (Ed.). **Racial politics in contemporary Brazil**. Durham: Duke University Press, 1999. p. 200-214.

SANTOS, Renato dos. Sobre espacialidades das relações raciais: raça, racialidade e racismo no espaço urbano. _____ (Org.). **Questões urbanas e racismo**. Petrópolis, RJ: ABPN, 2012. p. 36-67. (Coleção Negras e Negros: Pesquisas e Debates).

SHARPLEY-WHITING. T. Denean. Erasures and the practice of diaspora feminism. **Small Axe**, p. 129-133, Mar. 2005.

STEWART, Kathleen. **Ordinary affects**. Durham: Duke University Press, 2007.

SWARR, A.; NAGAR, R. (eds). **Critical Transnational Feminist Praxis**, New York: Suny Press, 2010.

THOMAS, Deborah. Racial Situations: Nationalist Vindication and Radical Deconstructionism. **Cultural Anthropology**, v. 28, n. 3, p. 519-526, 2013.

WILLIAMS, Raymond. Structures of feeling, marxism and literature. Oxford: Oxford University Press, 1977.

Recebido em: 28.02.2016

Aprovado em: 15.03.2016