



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA INSTITUTO DE HUMANIDADES,
ARTES E CIÊNCIAS PROGRAMA MULTIDISCIPLINAR DE PÓS-
GRADUAÇÃO EM CULTURA E SOCIEDADE**

**DESCOLONIZAÇÃO EPISTÊMICA NA PERSPECTIVA NEGRO-
BRASILEIRA**

por

NÁDIA MARIA CARDOSO DA SILVA
Orientador: Prof. Dr. Maurício Matos dos Santos Pereira

SALVADOR

2018



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA INSTITUTO DE HUMANIDADES,
ARTES E CIÊNCIAS PROGRAMA MULTIDISCIPLINAR DE PÓS-
GRADUAÇÃO EM CULTURA E SOCIEDADE**

**DESCOLONIZAÇÃO EPISTÊMICA NA PERSPECTIVA NEGRO-
BRASILEIRA**

por

NÁDIA MARIA CARDOSO DA SILVA
Orientador: Prof. Dr. Maurício Matos dos Santos Pereira

Tese apresentada ao Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade do Instituto de Humanidades, Artes e Ciências como parte dos requisitos para obtenção do grau de Doutor.

SALVADOR

2018



ATA DA REUNIÃO DA DEFESA ORAL DA TESE DE NÁDIA MARIA CARDOSO DA SILVA

INTITULADA: "Racismo/sexismo epistêmico da Universidade no Brasil e perspectivas e práticas político-intelectuais negras de descolonização do conhecimento".

Aos 04 (quatro) dias do mês de setembro do ano dois mil e dezoito, no IHAC - Instituto de Humanidades Artes e Ciências da Universidade Federal da Bahia - foi instalada a Banca Examinadora da Defesa da tese intitulada: **"Racismo/sexismo epistêmico da Universidade no Brasil e perspectivas e práticas político-intelectuais negras de descolonização do conhecimento"**. Após a abertura da sessão, foi composta a Banca Examinadora formada pelos professores Drs.: Prof.(a) Dr.(a) **Maurício Matos dos Santos Pereira** - Orientador(a), pelos examinadores externos: Prof.(a) Dr.(a) **Ângela Lucia Silva Figueiredo** e o(a) Prof.(a) Dr.(a) **Kabengele Munanga**, e internos do Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade: Prof.(a) Dr.(a) **José Roberto Severino** e o(a) Prof.(a) Dr.(a) **Adalberto Silva Santos**. Conforme o Regimento Interno do Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade foi dado o prazo de trinta minutos para que o/a doutorando(a) fizesse a exposição do seu trabalho e trinta minutos para que os membros da Banca realizassem a arguição. Primeiro falou o(a): Prof.(a) Dr.(a) **Ângela Lucia Silva Figueiredo**, em seguida o(a) Prof.(a) Dr.(a) **Kabengele Munanga**, avaliadores externos. Após os examinadores externos, fez sua arguição o(a) Prof.(a) Dr.(a) **José Roberto Severino** e o(a) Prof.(a) Dr.(a) **Adalberto Silva Santos** avaliadores internos. Depois que os membros da Banca falaram, foi dado um prazo de trinta minutos para que o(a) doutorando(a) fizesse sua réplica. Concluída a exposição, arguição e réplica, a Banca Examinadora se reuniu e considerou a tese de **NÁDIA MARIA CARDOSO DA SILVA** como **APROVADA COM DISTINÇÃO**. Nada mais havendo a tratar, eu, Prof.(a) Dr.(a) **Maurício Matos dos Santos Pereira**, orientador(a), lavrei a presente ata que será por mim assinada, pelos demais membros da Banca e pelo(a) doutorando(a). Salvador, 04 de setembro de 2018.

Prof.(a) Dr.(a) **Maurício Matos dos Santos Pereira** _____
 Prof.(a) Dr.(a) **Ângela Lucia Silva Figueiredo** _____
 Prof.(a) Dr.(a) **Kabengele Munanga** _____
 Prof.(a) Dr.(a) **José Roberto Severino** _____
 Prof.(a) Dr.(a) **Adalberto Silva Santos** _____
 Doutorando(a) **NÁDIA MARIA CARDOSO DA SILVA** _____

RESUMO

A tese que apresentamos aqui, intitulada *Descolonização Epistêmica na Perspectiva Negro-Brasileira* teve como objetivo identificar e analisar perspectivas e práticas de decolonização/decolonialidade do conhecimento construídas pelos movimentos negros e de mulheres negras. Para tanto, procuramos, por um lado, entender as singularidades das universidades brasileiras e a naturalização da interdição dos corpos e dos pensamentos críticos das negras e negros na sua história de institucionalização. E por outro lado, procuramos evidenciar a agência negra lutando por acesso à universidade contra os poderes da colonialidade brasileira. Para melhor compreender esse cenário, trouxemos para a roda de conversa, principalmente Frantz Fanon e a crítica decolonial latino-americana, buscando entender como o racismo/sexismo epistêmico estruturam as universidades brasileiras. Em seguida colocamos em cena a fala decolonial negro-brasileira que desde a década de 40 vem desafiando tal racismo/sexismo, mas também vem sendo silenciada, à exemplo das falas de Virgínia Leone Bicudo e Guerreiro Ramos. Esses dois sociólogos negros são tomados aqui como ancestrais de um ativo movimento intelectual decolonial, atualizados por meus entrevistados – mulheres e homens negros que são intelectuais-ativistas do Brasil. Portanto, essa tese privilegiou a reversão das estruturas de subalternização que calam, desqualificam ou não valorizam as/os intelectuais negras e negros, ao colocar no centro dela, a fala desses intelectuais subalternos negras e negros brasileiros e suas perspectivas epistêmicas decoloniais.

Palavras-chave: racismo/sexismo epistêmico, colonialidade, epistemologias, decolonização, universidade, conhecimento.

ABSTRACT

The thesis presented here, entitled *Epistemic decolonization in a Black Brazilian Perspective*, aimed to identify and analyze perspectives and practices of decolonization / decoloniality of knowledge constructed by black movements and brazilian black women. Therefore, we seek to understand the singularities of brazilian universities that have made them naturalize the interdiction of the bodies and the critical thoughts of black men and black women in their history of institutionalization in Brazil. And, on the other hand, we evidenced the black agency fighting for access to the university against the powers of brazilian coloniality. To better understand this context, we have brought to the discussion circle, especially Frantz Fanon and the latin american decolonial criticism, seeking to understand how epistemic racism / sexism structures brazilian universities. Then we put on the scene the black-brazilian decolonial speech that since the 40's has been challenging with its political-intellectual practices such racism/sexism, but also seeing silenced, like Virginia Leone Bicudo and Guerreiro Ramos. These two contemporary black social scientists are taken here as ancestors of a decolonial intellectual activism movement, followed by my interviewees - black intellectuals and activist men in Brazil. Therefore, this thesis privileged the reversal of subalternization structures that silence, disqualify or do not value black and black intellectuals by placing in the center of it the speech of subaltern intellectuals black women and black Brazilians.

Palavras-chave: epistemic racism/sexism, coloniality, epistemology, decolonization, university, knowledge.

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente à energia criadora de todas as maravilhas do mundo que, na espiritualidade africana bantu-nagô, é simbolizada por Nzambi/Olorum. Agradeço especialmente às suas mensageiras e mensageiros que são as/os inquices/ orixás que me deram força para superar as dificuldades do drama de ser uma intelectual negra no Brasil. Agradeço, nessa perspectiva espiritual de matrizes africanas, especialmente à Dandalunda/Oxum, deusa docemente guerreira cujas águas tem me ensinado a contornar com serenidade tais dificuldades, e à Nzazi/Xangô que me inspirou a trabalhar intelectualmente para contribuir para alcançarmos a justiça epistêmica com aquelas e aqueles que têm sido os mais silenciados pela violência dos poderes racistas/sexistas que estruturam as universidades brasileiras. Para completar, agradeço a Kianda/Yemanjá, mãe de todas e todos, a quem junto com Dandalunda/Oxum e Nzazi/Xangô, completam a tríade do panteão africano ao qual pedi caminhos para esse doutorado há anos atrás. E como não poderia faltar, agradeço a energia espiritual de Araribóia que, de sua forma, me desafiou a não me paralisar com as dificuldades, e a meu pai espiritual Marivaldo Tanajura, pelo companheirismo nas lutas espirituais e materiais.

Em seguida agradeço as duas mulheres que têm estruturado minha subjetividade como mulher negra e que cotidianamente me alimentaram de forças para continuar: minha mãe Terezinha Papa da Silva e minha filha Naila Moraes Trindade. A Naila agradeço, especialmente, junto com meu amigo/irmão que o doutorado me presenteou, Stanley Vinicius, que tão parceiramente leram meus textos finais e me ajudaram com suas observações a fechar a tese. E a minha sobrinha de “consideração”, Isabelle Braga pela parceria nas impressões.

Agradeço muito ainda às minhas sujeitas e sujeitos de pesquisa que num gesto de confiança e parceria intelectual, compartilharam comigo suas experiências e conhecimentos - Makota Valdina, Antônio Bispo, Sueli Carneiro, Valdecir Nascimento, Zelinda Barros, Carla Acotirene, Ari Lima, Nelson Inocência, Osmundo Araújo, Samuel Vida, Silvio Humberto e Valter Silvério.

Tenho ainda muita gratidão por meu orientador Maurício Mattos, que, mesmo tendo começado a me orientar em 2016 - substituindo Renato da Silveira que se aposentou da Universidade Federal da Bahia - desde que fui sua aluna em 2013, tem me desafiado a aperfeiçoar minha crítica à cultura e sociedade e expressado sua confiança na minha capacidade intelectual e isso para nós, intelectuais negras, é de importância fundamental. Agradeço ainda ao Grupo Cultura e Subalternidades pelas reflexões primorosas que realizamos. Agradeço ao

Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade (Pós-cultura) pelo apoio em forma de bolsa da Capes. Agradeço especialmente ao apoio para superar as dificuldades me dado pelos ex-coordenadores Paulo Miguez e Adalberto Santos e pelo coordenador atual, Beto Severino. Por fim, agradeço à Capes pelo apoio através de bolsa de pesquisa.

Sumário

Introdução	8
Colonialismo, colonialidades e racismo/sexismo epistêmico da universidade no Brasil	19
Ensino superior, racismo científico e a institucionalização da universidade no Brasil	21
Pleito negro, protesto branco	28
Racismo/sexismo epistêmico na universidade no Brasil - desafios após as políticas de ações afirmativas	44
Descolonização/decolonialidade na perspectiva negro-brasileira	57
A descolonização epistemológica fundante de Frantz Fanon em <i>Peles Negras, Máscaras Brancas</i>	57
A crítica decolonial latino-americana	65
Contribuição do Brasil para um pensamento decolonial negro e latino-americano	76
O silêncio de Virgínia Bicudo – contribuições decoloniais da primeira socióloga negra do Brasil	83
Guerreiro Ramos: pensamento decolonial negro do Brasil em meados do século XX e suas aproximação com Frantz Fanon	112
Comunidades negras como matrizes fundadoras da descolonização numa perspectiva negra: terreiros, quilombos e ativismos negros	155
A descolonização do conhecimento a partir da epistemologia do candomblé por Makota Valdina	155
A contra-colonização do quilombola Antônio Bispo	189
Descolonizando a epistemologia ocidental a partir e contra ela mesma por Sueli Carneiro ..	219
A descolonização do conhecimento a partir das mulheres negras	255
Oxum e Anastácia: podem as mulheres negras falarem?	255
Valdecir Nascimento	262
Zelinda Barros	285
Carla Akotirene	309
A descolonização do conhecimento a partir dos ativistas negros brasileiros	324
Ari Lima	324
Osmundo Araújo	353
Samuel Vida	378
Silvio Humberto	398
Nelson Inocêncio	414
Valter Silvério	427
Conclusão.....	441
Referências bibliográficas	448

Introdução

Meus estudos acadêmicos se iniciaram com a graduação em Ciências Sociais. Vim de Feira de Santana aos 17 anos e fui morar na Residência Universitária da Universidade Federal da Bahia (UFBA), a partir da qual conheci o Grupo de Capoeira Angola Pelourinho, organização negra na qual permaneci por mais de 10 anos e na qual tive acesso ao debate sobre culturas negras, racismos e anti-racismos, africanidades brasileiras, etc. Foi a partir da inserção nesse Grupo que tomei conhecimento das narrativas da história e cultura brasileira da perspectiva dos negros e negras, pois, até então, tal perspectiva estava silenciada para mim. Através dos estudos, pesquisas e seminários que fazíamos nesse Grupo, comecei a ressignificar minha compreensão do protagonismo negro nessa história e cultura, diminuindo os efeitos do racismo/sexismo epistêmico que vivia na universidade e sobre o qual pretendo relatar e refletir nessa introdução.

Enquanto isso, na academia, a antropologia entrava na minha vida. A abordagem antropológica da cultura provocou uma revolução na minha forma de *olhar* o mundo, pois processou-se um descentramento radical que me forçou a romper com a ideia de que existe um centro no mundo e de, apesar de não fazer parte dele, querer fazê-lo. A antropologia como o estudo das culturas da humanidade em suas diferenças históricas e geográficas, nos faz confrontar com a multiplicidade enigmática das culturas, rompendo com o humanismo clássico que consiste na identificação do sujeito com ele mesmo e da cultura com a sua cultura. Assim, a formação antropológica me fez alargar as fronteiras do humano, pois, deixamos de identificar nossa pequena província de humanidade que é a nossa cultura local com nossa ideia da humanidade.

Diante disso, decidi unir meus dois fascínios daquele momento - a capoeira e a antropologia. Minha monografia de graduação no Bacharelado em Antropologia/UFBA denominava-se *Capoeira Angola – da tradição a modernidade* na qual analisei a capoeira angola praticada na Bahia como um arquivo de conhecimentos herdados e reinventados no Brasil, a partir das tradições culturais africanas. Essa foi a minha primeira experiência de reconhecimento do conhecimento presente nas culturas de matrizes africanas no Brasil. Defendi nessa monografia de graduação, orientada pelo saudoso professor Vivaldo da Costa Lima, como o conhecimento da história da capoeira possibilita o conhecimento histórico sobre africanidades - desde a história e cultura do continente africano até a forma africana de sermos brasileiros. Em suma, a tradicional capoeira angola praticada na Bahia foi compreendida então como um acervo de conhecimentos, originados na África e reinventados na experiência negra da diáspora brasileira, acumulados e difundidos aqui principalmente pela oralidade.

Em 2000, iniciei o curso de Especialização em Direitos Humanos, parceria da Universidade Estadual da Bahia (UNEB) com o Ministério Público da Bahia. A ideia defendida na Monografia intitulada ***Direitos Humanos e Afro-descendência – a internacionalização da luta contra o racismo no Brasil*** é a de que os movimentos negros brasileiros tinham a necessidade de se apropriar da categoria “direitos humanos” para afirmar o racismo como uma grave violação desses direitos, gerador de profundas desigualdades sociais entre brancos e negros na sociedade brasileira. Dessa forma, ao incorporar a luta contra o racismo como uma luta no campo dos direitos humanos, era possível ao ativismo negro brasileiro acessar o sistema internacional de proteção dos direitos humanos, e assim internacionalizar a luta contra o racismo do Brasil, dando visibilidade a esse movimento como ator político no cenário internacional de proteção dos direitos humanos, já que este se encontrava ainda cercado pelas práticas político-discursivas que celebravam a democracia racial brasileira.

Em 2002, iniciei o Mestrado em Educação e Contemporaneidade, na Universidade Estadual da Bahia (UNEB). A partir daqui meus estudos de pós-graduação passou a ter como foco esse novo cenário da luta contra o racismo no Brasil, caracterizado pela luta por políticas de ampliação do acesso dos negros à universidade brasileira. Minha dissertação, intitulada ***Instituto Steve Biko: Juventude Negra Mobilizando-se por Políticas de Afirmação dos Negros e Negras no Ensino Superior***, analisou a participação da juventude negra baiana nesse cenário. Investigamos a trajetória política da primeira organização nacional a enfrentar a invisibilidade dos negros e negras na universidade, através de uma intervenção educacional efetiva com a juventude negra de Salvador e com um discurso fortemente marcado pela negritude - o Instituto Steve Biko. Assim coloca-se em cena o processo no qual a política negra contra o racismo deslocou-se de uma intervenção caracterizada por ações afirmativas em educação sem Estado durante todo o século XX - de iniciativa das próprias organizações negras - para uma nova política negra de luta por ações afirmativas de promoção da igualdade racial via responsabilização do Estado, nos anos 2000.

Minha proposta de continuidade de estudos acadêmicos se remeteu a esse novo cenário político que tem, por um lado, propiciado um processo de conquistas de direitos historicamente negados a população negra, e, por outro lado, provocado nos setores intelectuais e socialmente privilegiados da sociedade brasileira, a explicitação pública de novas formas de expressão do racismo e a consolidação de velhas práticas discriminatórias e excludentes. Dentre elas, enfatizo o racismo/sexismo epistêmico no Brasil, que tem, dentre outras expressões, dificultado a difusão de conhecimentos produzidos a partir do lócus de enunciação de negras e negros brasileiros nas universidades. O projeto de doutorado, intitulado ***Práticas Político-Culturais e Intelectuais Negras de Descolonização do Conhecimento no Brasil*** que apresentei ao Programa Multidisciplinar de Pós-graduação em Cultura e Sociedade tinha como objetivo identificar, analisar e difundir as práticas político-intelectuais negras de descolonização do conhecimento no Brasil. São as dificuldades estruturais da universidade brasileira em incorporar a diferença epistemológica negra,

quilombola e indígena como conhecimento, que aqui denominamos de racismo/sexismo epistêmico. Além disso, o racismo/sexismo epistêmico torna esses grupos epistemologicamente silenciados dentro das universidades brasileiras, na medida em que deixam que seus conhecimentos permaneçam do outro lado dos seus muros. Tal racismo/sexismo epistêmico produz, assim, nós, negros e negras e indígenas, como um *outro* dentro da universidade, contribuindo ainda para afirmar o projeto moderno da Europa como centro e de seus conhecimentos como unicamente científicos, portanto, legítimos, para circular dentro e serem difundidos fora dela. A produção intelectual negra como o *outro* dentro das universidades brasileiras é baseada em diversas desigualdades epistemológicas, uma delas é, principalmente nas ciências sociais brasileiras, a histórica relação hierárquica entre sujeito branco e objeto negro do conhecimento, pois, uma das características do silenciamento negro na academia brasileira é sermos tomados apenas como objeto de estudo de intelectuais brancos.

Esse poder semiótico de nos significar como *outro* que circula na universidade, nos termos de Said (1990), produz um conhecimento domesticado sobre nós que invade as salas de aula de crianças e jovens, se tornando material didático, portanto, referência para produção de suas subjetividades. Assim, as crianças desde pequenas aprendem a se conhecer em sala de aula como um *outro* desqualificado – “indígenas canibais”, “negros preguiçosos e escravos”, “quilombolas fujões”, etc! Tal poder semiótico da academia de nos significar como *outro* - seja nos silenciando como objeto, seja produzindo conhecimento estereotipado e inferiorizante sobre nós ou ainda expulsando nossos corpos e conhecimentos para a rua - se infiltra também nos espaços institucionais de elaboração de leis, nos tribunais, nos quartéis militares brasileiros, exercendo intervenções efetivas sobre a vida cotidiana de negras e negros. Não é coincidência que no mesmo contexto no qual os acadêmicos do final século XIX no Brasil, estavam produzindo conhecimento “científico” sobre os negros recém-saídos de mais de 350 anos de escravização racial - nos definindo como preguiçosos, vadios, perigosos, com tendências biológicas para a criminalidade - legislações eram criadas criminalizando a existência negra no único espaço que lhe sobrou da sociedade - a rua. Com o novo Código Penal de 1890, institucionalizado apenas 2 anos após a abolição da escravização racial, as elites branco-mestiças brasileiras tipificam as práticas culturais negras como crimes - a capoeira, as religiões de matriz africana, etc. Mais do que isso, criminalizam o corpo negro no espaço público ao criarem a nova figura jurídica da *vadiagem*. Em suma, foram criminalizados os jeitos negros de estar naquele mundo e isso é o mais flagrante exemplo de violência epistêmica na história brasileira, pois foram criminalizadas maneiras de viver geradas a partir do acervo de conhecimentos trazidos pelos africanos escravizados, ressignificados a partir da vida em cativeiro no Brasil, e arquivados na memória da vida em liberdade. O poder semiótico da academia que nos significou como *outro* inferior, fundamenta a polícia brasileira quando, em pleno século XXI, continua vendo a juventude negra como a cara da suspeição criminosa, prendendo-a, julgando-a, condenando-a e punindo-a com pena de morte.

Em suma, entramos na universidade para nos perdermos ainda mais de nós. E isso é particularmente patológico quando pensamos que somos uma país majoritariamente negro e indígena. É ainda mais patológico pensar que a Antropologia pela qual fiquei encantada no início da graduação, foi uma ciência que surgiu a serviço da afirmação da Europa como o Eu superior, ou seja, a partir dos interesses neocoloniais europeus, momento no qual produz cientificamente africanos e asiáticos como subalternos. A proporção que fui caminhando pela graduação, fui tomando conhecimento de uma antropologia que se constitui como resultado do racismo/sexismo epistêmico em forma bruta - surgindo na Europa, num contexto de expansão imperialista sobre a África e a Ásia, na segunda metade do século XIX. África, Índia, Nova Zelândia passam a ser povoadas por viajantes e administradores coloniais que produziram informações, as enviaram aos antropólogos de gabinete das metrópoles europeias e se tornaram materiais de reflexões das primeiras grandes obras de antropologia - Morgan, Frazer, Fustem de Coulanges, Bachofen, etc. Esse é um contexto geopolítico totalmente novo, no qual é assinado o Tratado de Berlim que rege a partilha da África entre as potências europeias e põe fim as soberanias africanas, em 1885. É no movimento dessa conquista que se constituiu a antropologia moderna, na qual o antropólogo acompanha de perto e fundamenta teoricamente os passos do colonizador. Assim a antropologia do século XIX vai produzindo um conhecimento “científico” sobre os africanos estereotipando-os, hierarquizando-os como inferiores, enfim, tornando-os um absolutamente *outro* da Europa. Nessa antropologia fundadora da disciplina enquanto ciência, a diferença cultural africana é comparada à europeia à luz das teorias biológicas evolucionistas e racistas. Os conhecimentos produzidos por essa antropologia colonialista sobre a África, ainda é hegemônica nos nossos imaginários diaspóricos no Brasil, enquanto populações descendentes de africanos e colonizadas por europeus.

Esta tese é norteada pelo entendimento, construído a partir da própria antropologia contemporânea, da existência de distintas formas culturais de produzir conhecimento e, portanto, da diversidade dos conhecimentos produzidos pelos seres humanos. Portanto, entendemos que o conhecimento produzido pela modernidade ocidental europeia é um fenômeno cultural e histórico específico, apesar de se apresentar com vontade de poder universal. Acredito que com essa tese, construída a partir do melhor que colhi na minha trajetória acadêmica, profissional e ativista até aqui, poderei contribuir para a construção de uma maior diversidade epistemológica no espaço acadêmico-uiversitário brasileiro, pois, ela tem como argumento central que a perspectiva epistêmica negro-brasileira pode contribuir para a produção de um conhecimento com vocação decolonial/descolonizadora no Brasil e nas Américas, especialmente na América Latina e Caribe. Nessa perspectiva, esse estudo se constitui numa investigação crítica ao eurocentrismo, pois falar de racismo/sexismo epistêmico é falar do efeito de poder do eurocentrismo enquanto uma hierarquia epistemológica que olha com superioridade para todos os outros saberes que não tenham como centro a epistemologia branco-europeia, masculina e heteronormativa. Estamos falando de uma relação saber-poder,

consolidada na modernidade europeia, que opera uma violência epistêmica no curso do desenvolvimento capitalista europeu e seu projeto de expansão colonial e imperialista (Spivak, 2010). Quando falamos de eurocentrismo, estamos falando de uma invenção de Europa, construída através da produção do resto do mundo como um *outro* fora da humanidade, para consolidar a si mesmo como hierarquicamente superior, pois o eurocentrismo é resultado do poder intelectual da Europa sobre não-europeus, promovendo subordinações intelectuais. É nesse contexto colonial-imperialista e eurocêntrico que situamos o racismo/sexismo epistêmico operado no âmbito acadêmico brasileiro – como um dispositivo de representação da alteridade negra, caracterizado pelo estereótipo e fundamentado pela ideia de superioridade branco-europeia, que vem silenciando a multiplicidade de histórias e culturas negras brasileiras, através das narrativas do exótico, do folclórico e do atraso (Said, 1990).

Visto que eu estava na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (FFCH) da Universidade Federal da Bahia, nas décadas de 80 e 90, na qual o marxismo era a crítica mais radical à sociedade e a cultura, qual o quadro teórico para entender a capoeira enquanto um conjunto de saberes negros silenciados por poderes brancos? Lembramos que capoeira nunca foi estudada como um *locus* de produção de conhecimento no espaço acadêmico-universitário brasileiro¹. Nesse período, essa Faculdade estava tensionada entre o funcionalismo durkheimiano na Sociologia e o estrutural-funcionalismo na antropologia, por um lado, e o marxismo sócio-antropológico, por outro lado. Essa tensão dividia tanto estudantes quanto professores. Era esse o quadro teórico predominante na FFCH da Universidade Federal da Bahia. Em sociologia, por sua vez, não havia nada parecido ainda nem com uma teoria das “relações raciais”.

Na antropologia, foi onde encontrei algo – a cultura negra e seus sujeitos convertidos em objeto, ou seja, foi na antropologia onde me achei, mas me perdendo. Havia os antropólogos herdeiros de Nina Rodrigues que estudavam principalmente o candomblé. Aliás, o surgimento do estudo antropológico no Brasil é um caso exemplar de racismo/sexismo epistêmico, pois, estudar culturas negras em antropologia no Brasil é aprender, antes de tudo, nos marcos teóricos e epistemológicos racistas de Nina Rodrigues e seus herdeiros. Nina foi quem inaugurou as africanidades brasileiras como objeto sócio-antropológico, realizando a melhor etnografia sobre essa temática no Brasil, entrevistando os últimos africanos vivos no século XIX. No entanto, Nina Rodrigues inaugurou os estudos sobre o negro na antropologia brasileira interpretando suas subjetividades e culturas armado das teorias racistas europeias, portanto, afirmando cientificamente a inferioridade da sua humanidade e seu atraso cultural. Portanto, o que Nina Rodrigues fez de forma inaugural é o estudo científico dos povos que considerava cientificamente inferiores, nós

¹ A exceção que conheço é o trabalho de Eduardo Oliveira, no qual se esforça para compreender a capoeira como produtora de um regime de signos capaz de explicar o mundo: “A capoeira tornou-se para mim um jeito de ler o mundo. Uma semiótica do encantamento” (Oliveira, 200, p 173). Ver OLIVEIRA. Eduardo David. Filosofia da Ancestralidade: corpo e rito na filosofia da educação brasileira. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2007.

negras e negros. Isso porque a *episteme* com a qual produziu esses estudos antropológicos foi o racismo científico fundante da ciência moderna europeia, no qual hierarquias raciais eram tidas como verdades científicas. Por isso é que Nina compreende os rituais de possessão da religiosidade de matrizes africanas como um desvio patológico. Além disso, Nina consegue hierarquizar racialmente até os que ele classifica de inferiores: inaugura o mito da pureza nagô na ciência brasileira, colocando esse grupo étnico-africano como superior a todos os outros grupos étnicos africanos, ou seja, hierarquiza a própria inferioridade atribuída à todas as populações negras. Posteriormente, Artur Ramos, Gilberto Freire e Edson Carneiro dão continuidades aos estudos sobre o negro e suas culturas, a partir da herança de Nina, mas também Silvio Romero, Oliveira Viana, Carlos Lacerda, etc. Todos homens brancos, com exceção de Edson Carneiro, intelectual negro que, “coincidentalmente”, nunca exerceu o lugar de docente nas universidades brasileiras.

Eu sentia falta de outros referenciais teórico-epistemológicos para compreender à minha própria história e cultura. O racismo/sexismo epistêmico me atingia em cheio – não encontrava nenhuma perspectiva teórico-epistemológica que me ajudasse a analisar o racismo, a colonização, a escravidão e seus impactos na sociedade e nas culturas negras brasileiras bem como a entender a história brasileira a partir da perspectiva de negras e negros, ou pelos menos, sem o escopo epistemológico do racismo. Foi apenas durante o Mestrado que me chegaram algumas publicações que me tiraram desse abandono epistemológico e alegraram minha vida acadêmica. Quando estava iniciando o Mestrado, em 2002, tomei conhecimento da tradução no Brasil do livro de Paul Gilroy, *O Atlântico Negro – modernidade e dupla consciência* (2001). Meu desafio, então, foi posto – inserir o contra-discurso negro-brasileiro e crítico da modernidade ocidental, no que Gilroy chama de *Atlântico Negro*. Ainda durante o Mestrado, conheci um dos trabalhos de Stuart Hall - *a Identidade Cultural na Pós Modernidade*. Como foi importante também constatar que havia intelectuais negros como Hall e Gilroy, com visibilidade internacional, na qual, de fato, as pessoas se interessavam por suas narrativas intelectuais que falavam de culturas e políticas negras, e dos efeitos que a colonização, o racismo e a globalização exerciam sobre elas. Encantou-me ver que Hall e Gilroy colocavam num mesmo lugar epistemológico as contribuições e reflexões de intelectuais e ativistas negros e negras – como Dubois, Aimé Césaire, etc, - e intelectuais brancos europeus que representam o cânone acadêmico-ocidental – como Marx, Nietzsche, Gramsci, Foucault, etc. Além disso, com eles se inaugurava a legitimidade de um novo lócus de enunciação: o lugar de fala negro e diaspórico. Esse lugar intelectual subalterno começou efetivamente a falar na geopolítica do conhecimento, apoiados por ser uma fala numa língua e gênero hegemônicos – homens falantes da língua inglesa² – mas impactando profundamente em diversas universidades do mundo com suas narrativas da perspectiva negro-diaspóricas.

² Também estavam na cena da geopolítica do conhecimento, a crítica dos intelectuais subalternos indianos, favorecidos também por uma fala em língua inglesa.

Ainda foi muito importante para os rumos desse Doutorado, tomar conhecimento da crítica pós-colonial latino-americana, quando, após terminar a Dissertação, fiz um curso no Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia, em 2006 – *Globalização e Identidade Étnica* – com um dos nomes mais importantes da crítica pós-colonial latino-americana na contemporaneidade, Ramon Grosfoguel. Nesse curso, compreendi que a crítica pós-colonial poderia ser ainda mais radical do que a indiana e a inglesa, falando de um lugar ainda mais subalterno na geopolítica do conhecimento: a América Latina indígena e negra. Assim, passei a entender a importância tanto do lócus de enunciação do conhecimento, ou seja, de identificar de qual perspectiva está se lendo e interpretando o mundo, quanto da geopolítica do conhecimento – de onde, para que e para quem se produz conhecimento. Além disso, a crítica decolonial latino-americana reclama de uma exclusão contida até então na crítica pós-colonial – a ausência das perspectivas e singularidades dessas subalternidades latino-americanas. Assim, tal crítica aponta para os equívocos gerados por essa ausência, como por exemplo, historiar a modernidade colonial e eurocêntrica a partir da colonização asiática e africana, ocorrida no século XIX. Com isso, se desconsidera o importante momento de 1492 quando se inicia a colonização do mundo a partir do continente americano, inventando novas identidades subalternas – indígenas, negras³ – e consolidando a superioridade da identidade europeia, de acordo com intelectuais latino-americanos como Mignolo, Grosfoguel, Dussel, Quijano, etc.

Isso tudo exemplifica como o contato com a produção intelectual da crítica pós-colonial e decolonial é produtiva para nós, intelectuais negros e negras interessados em problematizar cientificamente os temas e subjetividades silenciados da academia brasileira. Por tudo isso, consideramos que é a crítica-pós-colonial que mais radicalmente tem desafiado o eurocentrismo, considerada em seus múltiplos vieses – indiana, afro-inglesa (estudos culturais) e latino-americana. Por isso, nosso quadro teórico, é sobretudo, pós-colonial e, especialmente, decolonial

É nessa perspectiva que, considerando os novos desafios postos ao ativismo negro no Brasil, após a conquista de políticas de ampliação do acesso de negras e negros ao ensino superior, nos propusemos, com a tese de doutorado *Descolonização epistêmica na perspectiva negro-brasileira*, através de pesquisa bibliográfica, por um lado, analisar o racismo/sexismo epistêmico nas universidades brasileiras, resultado da colonialidade epistemológica de uma sociedade formalmente “pós-colonial” mas que opera silenciando intelectuais negras e negros. Por outro lado, através de pesquisa de campo, pretendemos, nessa tese, apresentar práticas político-culturais e intelectuais negras decoloniais, ou seja, com potencial descolonizador do conhecimento no Brasil, portanto, desafiadoras desse racismo/sexismo epistêmico. Por isso, nossa principal estratégia epistemológica é tornar visível a produção intelectual negra e a potente contribuição que ela pode operar para a descolonização/decolonialidade do conhecimento acadêmico-

³ Subalternidades forjadas a partir do racismo e da experiência da escravidão, pois a vivência dessa experiência nas Américas dá novos contornos aos processos de subalternidade.

universitário no Brasil, apesar de pouco lida e ouvida. Assim colocamos em visibilidade as práticas político-culturais e intelectuais negras dos movimentos negros e de mulheres negras, ao coletar relatos de intelectuais e ativistas negras e negros brasileiros com duplo pertencimento – no ativismo negro e no mundo acadêmico – e daqueles que produzem conhecimento a partir de seu ativismo político-intelectual, mas cujas narrativas deverão refletir sobre suas experiências intelectuais e ativistas, pessoais e coletivas, com potencial decolonial/descolonizador do conhecimento no Brasil.

Mas por que eu falo em descolonização se estamos trabalhando com a crítica decolonial latino-americana e sua noção de colonialidade de poder como de fundamental importância para entendermos que o mundo colonial não se descolonizou, já que a primeira descolonização foi incompleta? Tais processos de descolonização global foram incompletos porque foram experiências de descolonização que se limitaram a independência jurídico-política da colonização, mas mantiveram intactas as estruturas coloniais hierarquizadas racialmente e epistemologicamente. Ao denunciar que faz parte do mito eurocêntrico nos fazer acreditar que vivemos num mundo pós-colonial e que os centros metropolitanos não precisam de descolonização, Grosfoguel (2007, p. 127-128) ressalta que nos nossos tempos de pós-independência, “o eixo ‘colonial’ entre europeus/euro-americanos e não-europeus inscreve-se não só nas relações de exploração (entre capital e trabalho) e nas relações de dominação (entre Estados metropolitanos e Estados periféricos), mas também na produção de subjectividades e de conhecimento”. Apesar dos estudos decoloniais se referirem à *decolonialidade* como um devir de uma descolonização na qual superaremos as hierarquias coloniais que continuam a organizar as sociedades a partir da raça, nessa tese, optamos por não abandonarmos o termo “descolonização” para falar desse devir de superação da colonialidade como contexto marcado pelas heranças racistas/sexistas do colonialismo. Isso porque consideramos que apesar do termo *descolonização* nos remeter à um processo cujo efeito dos poderes racistas/sexistas foi de independências limitadas, ela também nos remete à potência dos processos de insurgência e agência dos movimentos de negros e negras da diáspora africana nas Américas no século XVIII - como a Revolução do Haiti e a Revolta dos Búzios na Bahia - bem como das lutas de libertação colonial dos africanos e asiáticos ocorridos em meados do século XX, todos tensionando os poderes coloniais em busca de uma completa descolonização. Nesse sentido é que justificamos a utilização dos dois termos como um binômio - decolonialidade/descolonização

No primeiro capítulo, intitulado *Colonialismo, colonialidade e racismo/sexismo epistêmico da universidade no Brasil: desafios após as políticas afirmativas* descrevo o contexto histórico do Brasil, que faz emergir a necessidade de uma agenda de descolonização do conhecimento acadêmico-universitário. Nesse contexto, apresento um pouco da história do surgimento do ensino superior para fortalecer o colonialismo português, sua produção do racismo científico à brasileira e sua interpretação negativa da nossa diferença negra e indígena. Em seguida reflito sobre como esse nosso imaginário social repercute no

processo de institucionalização da universidade no Brasil, a partir da década de 30, no qual se instala uma relação epistemológica racializada: sujeito branco, objeto negro. Aponto, então, as mudanças causadas nesse cenário, a partir do surgimento de um novo sujeito em disputa pela universidade no Brasil - os movimentos negros e de mulheres negras - potencializadas por uma nova política negra iniciada a partir dos anos 2000 na qual exige do Estado brasileiro responsabilidade no que diz respeito às políticas públicas de promoção da igualdade racial e de gênero. Registro ainda como esse pleito negro gerou protesto branco, num processo em que a elite branca e acadêmica se organiza para deter as conquistas dos negros e negras em relação às políticas de ampliação do acesso à universidade. Tal protesto branco expôs os poderes da colonialidade presentes na geopolítica do conhecimento acadêmico-universitário brasileiro estruturado pelo racismo/sexismo epistêmico. Nesse cenário, tal relação saber-poder colocou homens brancos brasileiros em defesa da manutenção do seu histórico privilégio epistêmico de ver o negro sem ser visto nas universidades brasileiras que se expandem a partir dos anos 30, especialmente nas ciências sociais, como desvendou Guerreiro Ramos (1995), naturalizando a ausência dos corpos e dos pensamentos das negras e negros.

No entanto, nesse cenário também ficou evidenciada a agência intelectual negra, já que intelectuais negras e negros do Brasil inteiro, representantes de uma geração contemporânea de ativistas no campo intelectual brasileiro, se articularam para produzir e colocar em visibilidade suas próprias narrativas de interpretação/interpelação do Brasil, em que ressaltam como os poderes da colonialidade se apresentaram na geopolítica do conhecimento acadêmico-universitário brasileiro para consolidar as universidades como instituição estruturalmente sem as negras/os e indígenas até pelo menos a primeira década dos anos 2000, como efeito dos poderes do racismo/sexismo que a estrutura. Em seguida refletimos com Grosfoguel (2012, 2013, 2016), como o racismo/sexismo epistêmico se constituiu como a base das estruturas epistêmicas das universidades ocidentalizadas, e, com Carvalho e Florez (2014), sobre como as universidades latino-americanas herdaram tais estruturas epistêmicas racistas e sexistas.

Abrimos o segundo capítulo, intitulado *Descolonização na perspectiva negro-brasileira*, apresentando a descolonização fundante do caribenho Franz Fanon, pois, consideramos que o campo intelectual pós-colonial e decolonial é desenhado epistêmica e politicamente pelo impacto que a crítica negra de Fanon, a partir das décadas de 50 e 60 do século XX, exerceu sobre os intelectuais pós-coloniais e decoloniais. Por entender ser imprescindível que Fanon falasse primeiro nessa tese, analiso sua perspectiva descolonizadora para tomá-la como fundante das perspectivas de decolonialidade/descolonização da crítica negra local e global, portanto, imprescindível para compreendermos a crítica negro-brasileira. É nesse momento da tese que começo a atender a agenda intelectual de tornar visível às experiências intelectuais negras de crítica ao racismo/sexismo epistêmico no Brasil, bem como suas perspectivas de descolonização/dicolonialidade epistêmica do ambiente intelectual-universitário brasileiro, considerando que muito podem contribuir para consolidação de um campo

decolonial na perspectiva negra nas Américas, especialmente na América Latina e Caribe, a partir do Brasil. Assim apresentamos Virgínia Leone Bicudo e Alberto Guerreiro Ramos como intelectuais negros que foram os primeiros cientistas sociais negros brasileiros, contemporâneos, cujos trabalhos apresentam argumentos decoloniais que podem ser configurados como inaugurais e ancestrais de uma epistemologia decolonial nas Américas, nas décadas de 40 a 50 do século XX. No entanto, ambos intelectuais negros brasileiros foram violentamente silenciados na história das ciências sociais brasileiras, por isso defendemos que se a produção intelectual de ambos tivesse sido levada à sério no Brasil, teria, talvez, mudado os rumos políticos e acadêmicos das negras e negros brasileiros bem como das ciências sociais, dando uma imensa contribuição ao Brasil e à América Latina e Caribe. São esses processos que estamos apresentando nas subseções desse segundo capítulo que denominamos de *O silenciamento da primeira socióloga negra Virgínia Leone Bicudo* e *O pensamento decolonial negro de Guerreiro Ramos*.

No terceiro capítulo denominado *Comunidades negras como matrizes fundadoras da descolonização numa perspectiva negra: terreiros, quilombos e ativismos negros* apresentamos o pensamento de três entrevistadas/os cujos lugares a partir dos quais falamos, consideramos como fundantes para entendermos um lugar negro de crítica ao racismo/sexismo epistêmico e de reflexão e ativismo político em prol de uma decolonialidade/descolonização na perspectiva negra: as comunidades de terreiro, de quilombos e do ativismo negro e de mulheres negras. Assim é que neste capítulo temos três seções nas quais foram ouvidas e aqui falamos: uma das mais importantes sacerdotisas das comunidades de terreiro da Bahia e do Brasil, Makota Valdina; uma liderança intelectual e ativista quilombola do Piauí, Antônio Bispo, ativista nacional pelos direitos das comunidades quilombolas; e uma das mais atuantes ativistas e intelectuais negras, Sueli Carneiro, pertencente à geração de mulheres negras com o perfil ativista e intelectual de Luisa Bairros, e à geração que fundou o movimento de mulheres negras em São Paulo. Seus depoimentos indicam como o terreiro, o quilombo e o ativismo negro são lugares que ainda que afetados pela violência epistêmica do colonialismo e da colonialidade de poderes branco- mestiços e masculinos do Brasil, se constituem em espaços de resistência a esses poderes racistas e sexistas, e de reexistência no sentido de que também forjam novas maneiras de estar e de conhecer o mundo no momento e no movimento mesmo de desafio à tais poderes.

O quarto e o quinto capítulo são resultados do nosso interesse de apresentar nessa tese *a epistemologia da resistência* produzida pelas negras e negros brasileiros. Assim o quarto capítulo - *A descolonização do conhecimento a partir das mulheres negras* - apresentamos as experiências com o racismo/sexismo epistêmico e as perspectivas e práticas político-intelectuais de decolonialidade/descolonização do conhecimento das ativistas e intelectuais negras da Bahia Valdecir Nascimento, Zelinda Bairros e Carla Acotirene. Já no quinto capítulo, intitulado *A descolonização do conhecimento a partir dos ativistas negros*, é resultado das entrevistas com ativistas e intelectuais negros locais – baianos como Ari Lima,

Osmundo Araújo Pinho, Samuel Vida e Silvio Humberto - mas também nacionais como Nelson Inocêncio e Valter Silvério, caminhando nessa mesma trilha de cartografar suas experiências com o racismo/sexismo epistêmico e suas perspectivas de decolonialidade/descolonização do conhecimento acadêmico-universitário no Brasil.

Assim, pretendemos contribuir para inserir o Brasil na rota latino-americana dos estudos decolônias e pós-colônias numa perspectiva negro-brasileira, colocando em visibilidade as práticas político-culturais e intelectuais de negras e negros formados pela universidade. Mas colocamos também em visibilidade as práticas político-culturais e intelectuais de negras e negros formados politicamente para a luta contra o racismo/sexismo pelos movimentos negros e de mulheres negras, formação híbrida que as/os tornam prenhem de um pensamento crítico com força decolonial/descolonizadora. Portanto, seja a partir do ativismo nos movimentos negros e de mulheres negras, seja a partir das suas próprias experiências com o racismo/sexismo epistêmico na universidade, cartografamos também perspectivas críticas e decolônias de intelectuais ativistas negras e negros à sociedade brasileira, à universidade e aos movimentos negros e de mulheres negras.

Consideramos essas e esses intelectuais/ativistas negras e negros - como Virgínia Leone Bicudo, Guerreiro Ramos e minhas e meus entrevistados para essa tese - autoras e autores que vêm produzindo conhecimento crítico no Brasil desde as décadas de 40 e 50, mas que precisam ser ouvidas/os, pois estão fora não da geopolítica do conhecimento, ausentes até das críticas mais ousadas à essa geopolítica, como os estudos subalternos indianos, os estudos pós-colônias ingleses e estadunidenses, bem como estudos decolônias latino-americanos. Se a subalterna negra e negro do Brasil, não tem podido falar como efeito da violência epistêmica a que vêm sendo submetidos pelos poderes sejam coloniais sejam da colonialidade, a proposta da tese é visibilizar suas falas, é tratá-los como falantes decolônias como estratégias de reversão das estruturas de subalternização.

Nesse sentido é que essa tese se fundamenta teoricamente na perspectiva da crítica pós-colonial dos *Estudos Subalternos* da Índia, momento no qual se faz relevante a crítica à historiografia indiana oferecida pelo indiano Renajit Guha e sua equipe. Essa crítica pós-colonial indiana, faz emergir nomes importantes da cena pós-colonial contemporânea, cujas críticas mudaram a geopolítica do conhecimento, como o palestino-egípcio Edward Said, e os indianos Gaiatry Spivak e Homi Bhabha, os quais também fundamentam teoricamente essa tese. No entanto, consideramos que a crítica decolonial latino-americana é, especialmente estratégica para o Brasil nesse momento, pois, se constitui em uma crítica ao eurocentrismo a partir dos saberes silenciados na América Latina, propondo uma perspectiva epistêmica que parta de lugares étnico-raciais subalternos para formulação de uma teoria crítica decolonial. Afinal, foi provocada pelas reflexões desses intelectuais decolônias latino-americanos em torno do racismo/sexismo epistêmico na América Latina (como Catherine Walsh, Nelson Maldonado, Walter D. Mignolo e Ramon

Grosfoguel) que faz com que as práticas intelectuais negras permaneçam a margem do que a modernidade tem estabelecido como conhecimento e pouco permitindo a sua emergência ou visibilidade, que esse projeto de doutorado foi elaborado.

Na produção intelectual dessas e desses autores que entrevistamos, perseguimos suas rasuras na colonização epistemológica constitutiva do discurso de poder colonial-imperial europeu, bem como suas formas de produção de conhecimento com potência decolonial/descolonizadora. O grande desafio que respondo nessa tese, mas de forma não tão profunda quanto gostaria, é posicionar estas perspectivas epistemológicas de resistência ao racismo/sexismo epistêmico coletadas nas entrevistas com intelectuais negras e negros da Bahia e do Brasil, em diálogo com as perspectivas críticas em torno desses temas com esses intelectuais também “subalternos” cuja teoria crítica tem mudado a geopolítica do conhecimento no mundo como Frantz Fanon, Edward Said, e os indianos Gaiatry Spivak e Homi Bhabha. Também foi imprescindível trazer para o debate sobre decolonialidade/descolonização do conhecimento numa perspectiva negra, intelectuais afro-americanos como bell hooks (1995), Cornell West (1994) e Patrícia Collins (2016).

Com Virgínia Bicudo, Guerreiro Ramos, mas também com intelectuais/ativistas negras e negros baianos e brasileiros que entrevistei/dialoguei, tentamos colocar no centro dessa tese, seus pensamentos como estratégia de subversão das estruturas coloniais presentes nos processos de produção de conhecimento no Brasil, cujo efeito de seus poderes tem desvalorizado a fala de negras e negros. Quero inserí-los na tradição latino-americana de pensamento crítico que “busca por em tensão as trajetórias hegemônicas das ciências sociais na América Latina” (Carvalho e Florez, 2014, p. 136). Portanto aprendamos com essas “epistemes de fronteira”, que ainda sob fortes impactos dos poderes racistas/sexistas de silenciamento e apagamento, teimam em falar nessa tese, como vozes transmodernas desde o sul do mundo, como quer Henrique Dussel e que, portanto, contribuem para fortalecerem um pensamento decolonial negro e latino-americano.

Colonialismo, colonialidades e racismo/sexismo epistêmico da universidade no Brasil

Partimos da constatação do quanto o conhecimento acadêmico no Brasil é um forte traço da colonialidade de poderes na sociedade “pós-colonial” brasileira, entendida, de acordo com o argentino Anibal Quijano (2005), como um contexto de pós-independência, no qual as elites branco-mestiças mantêm intactas as hierarquias raciais da colonização sobre negros e indígenas, ou seja, um cenário de independência sem descolonização. Isso parece sugerir que para o Brasil passar da fase da pós-independência político-administrativa para a decolonialidade/descolonização, é estratégico que o ensino

superior, criado no contexto do colonialismo no Brasil, e a universidade, criada nas primeiras décadas da colonização, se tornem espaços decoloniais, ou seja, espaços nos quais circulem conhecimentos pluriversais em reconhecimento a multiplicidade de experiências étnico-raciais, em especial, das importantes culturas, políticas e epistemes negras e indígenas.

A criação do ensino superior brasileiro por D. João VI, com a vinda da Coroa Portuguesa para o Brasil, em 1808, tinha “a firme intenção de estabelecer no país instituições centralizadoras que reproduzissem de forma perfeita o antigo domínio colonial” (Schwarcz, 1993, p. 23). Esse foi o momento de transferência da Corte e do domínio metropolitano para o Brasil que, através da criação de diversas instituições, transformava a colônia na sede provisória da monarquia portuguesa e em um centro produtor e reprodutor de sua cultura e memória, com o fim de garantir o melhor controle colonial: “Profundamente vinculados aos modelos metropolitanos, os primeiros centros de saber enxergavam o Brasil ora como um espelho, ora como extensão dependente da corte portuguesa e a ela subserviente” (Schwarcz, 1993, p. 24). Cursos superiores de Medicina, Direito, Engenharia e de Academias Militares são instalados no Brasil com a vinda da Coroa Portuguesa e a elevação da colônia à condição de Reino Unido junto a Portugal, para atender às elites coloniais brancas escravocratas. Esse é o contexto brasileiro de colonização com escravidão racial, cuja estratégia de aniquilamento do negro enquanto sujeito de direitos, contou com a desconstrução semiótica do seu corpo, apoiada na categoria semântica *humano vs. não-humanos*, para se outorgar um *poder-fazer* de transformar o outro - o escravizado - em sua posse, numa total demonstração da morte semiótica do sujeito (Castro, 2007).

Com a volta de D. João VI para Portugal, seu filho, D. Pedro, apoia a fundação de novas instituições de saber, como as escolas de Direito que “tinham como meta a elaboração de um código único e desvinculado da tutela colonial, bem como a formação de uma elite intelectual nacional mais autônoma” (Schwarcz, 1993, p. 24). O problema é que a autonomia da intelectualidade brasileira foi limitada pela consolidação de um pensamento social brasileiro que permaneceu colonizado no pós-independência, importando teorias europeias para interpretação negativa da diferença étnico-cultural da sociedade brasileira, especialmente negras e indígenas. Clóvis Moura (1988) fala de um pensamento social subordinado que revela uma “subserviência do colonizado aos padrões ditos científicos das metrópoles dominadoras”. Tal pensamento social, para Moura, ao produzir estudos acadêmicos invocando uma imparcialidade científica inexistente nas ciências sociais, assessoram a formação do imaginário social racista dos brasileiros. É esse imaginário que veremos se consolidar no ambiente acadêmico-intelectual brasileiro.

Ensino superior, racismo científico e a institucionalização da universidade no Brasil

Schwarcz (1993) chama a atenção que os anos 70 do século XIX, constituem um marco da tentativa de esboçar uma nova nação brasileira liberta das amarras do Império, embora sem um novo projeto político definido. Esse é o momento em que os institutos históricos se destacam começando a escrever a história oficial do país e formando o primeiro grupo de intelectuais brasileiros, ao congregarem uma elite intelectual e econômica de diferentes províncias vinculados ao monarca D. Pedro II. Para compor esse cenário intelectual, Schwarcz (1993) registra ainda que, apesar das Faculdades de Direito de São Paulo e de Recife estarem preocupadas em elaborar um código nacional, São Paulo adotava modelos liberais de análise, enquanto no Recife predominava o social-darwinismo de Haeckel e Spencer, denominando esse momento como “uma espécie de imperialismo interno”, no qual o Brasil passava “de objeto à sujeito das explicações, ao mesmo tempo que se faziam das diferenças sociais variações raciais”, pois:

(...) os mesmos modelos que explicavam o atraso brasileiro em relação ao mundo ocidental, passavam a justificar novas formas de inferioridade”, já que “negros, africanos trabalhadores, escravos e ex-escravos – ‘classes perigosas’ a partir de então – nas palavras de Sílvio Romero - transformavam-se em ‘objetos de ciência’ (...) Era a partir da ciência que se reconheciam diferenças e se determinavam inferioridades (Schwarcz, 1993, p. 28).

A autora conclui que a “ciência” que chega ao Brasil em finais do século XIX, “não é tanto uma ciência de tipo experimental, ou a sociologia de Durkheim ou de Weber” pois “o que aqui se consome são modelos evolucionistas e social-darwinistas originalmente popularizados enquanto justificativas teóricas de práticas imperialistas de dominação” (Schwarcz, 1993, p. 30). Schwarcz (1993) ainda nos chama à atenção de que as elites brancas da monarquia imperial brasileira da década de 70 do século XIX, eram grandes leitoras da literatura produzida na Europa e nos Estados Unidos, pois tinham como objetivo “diferenciar-se das demais repúblicas latino-americanas, aproximando-se dos modelos europeus de conhecimento e civilidade” (Schwarcz, 1993, p. 30-31). Tudo isso devido ao fato de que era como “sociedade científica e moderna que o Brasil de finais de século pretendia se auto-representar”, nos institutos, nos jornais e nos romances, sob o domínio do Imperador D. Pedro II, o qual costumava dizer que a “ciência sou eu”. Schwarcz (1993, p. 32) registra esse objetivo da intelectualidade brasileira através do jornal *Provincia de São Paulo* - criado em 1875, futuro *O Estado de São Paulo* - o qual publiciza em suas páginas “todo um ideário evolutivo-positivista”, divulgando cotidianamente “mestres europeus, dentre eles Darwin, Spencer e Comte, como se livremente se associassem conceitos como ciência e modernidade”.

Nesse ensino superior, por sua vez, vai se consolidando o racismo científico brasileiro, ou seja, práticas acadêmicas e intelectuais, a partir da reelaboração das teorias raciais europeias, que consolidam narrativas que fundamentam políticas de valorização do branqueamento do país, orientadas pelas “convicções” científicas de inferioridade negra e indígena e de superioridade branco-europeia. Vinculados

a essas instituições científicas, Schwarcz (1993, p. 37) ressalta que os intelectuais brasileiros estavam convictos de que passavam a falar de um lugar reconhecido socialmente, que lhes “davam legitimidade para discutir e apontar os impasses e perspectivas que se apresentavam para o país”. Escolhem falar e analisar o Brasil a partir das teorias raciais importadas do racismo científico europeu - mas não mais valorizados na Europa - em detrimento à outros modelos de sucesso na época, pois esses modelos evolucionistas e darwinistas sociais “traziam a sensação de proximidade com o mundo europeu e de confiança na inevitabilidade do progresso e da civilização” (Schwarcz, 1993, p. 34). As teorias raciais fundamentando teoricamente as políticas públicas de branqueamento da população brasileira era a garantia do alcance do progresso e da civilização sem negros e indígenas.

Entender esses processos de criação e difusão mundial do racismo científico, da ideologia da superioridade racial europeia e sua reprodução pelos intelectuais e acadêmicos brasileiros do século XIX, é fundamental para entendermos a colonialidade intelectual que ainda vivemos no Brasil e que fundamenta a difusão contemporânea de um conhecimento colonizado, de base eurocêntrica, dificultando a vivência de uma universidade pluri-epistêmica no Brasil. Ao importar tais teorias raciais, os intelectuais brasileiros estavam importando, para o país, a hegemonia europeia-ocidental e, conseqüentemente, o lugar da Europa como *Eu* superior e, especialmente, a sua dominação epistemológica (Guerreiro Ramos, 1995). Assim, apesar da independência da colonização portuguesa, importávamos outras colonizações, especialmente epistemológicas, nos produzindo como sombra da Europa e nos afirmando como seu *outro*, ainda que a intenção fosse nos encobrir como diferença e nos constituir como si do mesmo europeu.

Para Silveira (1999), o racismo científico que surge na Europa, no século XIX, foi uma parte importantíssima da estruturação de uma hegemonia abrangendo todo o globo terrestre, ocorrida pela primeira vez na história da humanidade: “(...) Abria-se assim todo um imenso território para a colonização intelectual, com a conseqüente criação de numerosas disciplinas científicas que passariam a esquadrihar o globo, à procura de novas e palpitantes explicações raciais hierarquizantes” (Silveira, 1999, p. 100). O químico e geólogo Buffon, o mais famoso naturalista francês do século XVIII, publica entre 1749 e 1788, sua *História Natural*, na qual aplica os métodos das ciências naturais ao estudo dos seres humanos, repetindo os estereótipos raciais consagrados e afirmando o eurocentrismo na nova ciência da natureza viva. Silveira (1999) enfatiza que com Buffon, tivemos “uma das primeiras formulações do desenvolvimento da natureza como processo histórico, em um quadro geopolítico e epistemológico onde as noções de progresso e de hierarquia racial iam se tornando centrais” (Silveira, 1999, p. 100). Mas a filosofia iluminista europeia também incorporou tranquilamente a ideia de superioridade branco-europeia e inferioridade negro-indígena. A *Enciclopédia* de D’Alembert e Diderot, se por um lado condena intransigentemente a escravidão e o colonialismo, por outro lado, retrata as demais raças humanas de forma preconceituosa e intolerante, classificando-as como povos feios e grosseiros, superficiais e estúpidos. Voltaire, por sua vez,

investidor de capitais no tráfico negreiro, afirma que os negros teriam apenas um pouco mais de ideias que os animais e mais facilidade para exprimi-las (Silveira, 1999).

Schwarctz (1996) nos apresenta os cientistas europeus que interpretaram a diversidade étnico-racial e cultural americana e brasileira a partir do racismo científico. Para eles, do ponto de vista da natureza, a América refletia a imagem do paraíso terrestre perdido - fertilidade do solo, equilíbrio do clima e vegetação singular. Mas ao olharem a nossa humanidade indígena, se escandalizaram principalmente com o canibalismo, com a poligamia e com a nudez. Alguns, à exemplo do filósofo Montaigne (que escreveu, inclusive, um artigo em 1789 – “Os canibais”), elogiavam o canibalismo, ao comparar com as guerras de religião que ocorriam na Europa, mas, por outro lado, se chocava com a nudez dos índios. No entanto, o que toma força nesse campo das teorias raciais europeias são as correntes que anunciavam uma visão negativa sobre os homens da América. Vejamos como o Velho Mundo olha para o Novo Mundo: Buffon (1749) lança a tese sobre a “debilidade” ou “imaturidade” do continente americano; Corneille de Paw (1768) designa de “degenerados” a humanidade do continente americano - preguiçosos, insensíveis, fracos mentalmente e instintivamente, “bestas” decaídas sem nenhuma condição de atingir a civilização; Spix e Martius (1832) ressaltam o grau inferior de humanidade dos indígenas, a condição moral de infância em que se encontravam e a total ausência de impulso para o progresso (Schwarctz, 1996).

Schwarctz (1996) ainda nos remete a duas figuras importantes para a consolidação no Brasil de uma visão negativa da miscigenação entre as raças. Agassiz, suíço que esteve no Brasil em 1865, concluía que: “(...) qualquer um que duvide dos males da mistura de raças, e inclua como mal-entendida filantropia, a botar abaixo todas as barreiras que a separam, venha ao Brasil” (Schwarctz, 1996, p. 88). O outro foi Gobineau, que viveu no Brasil durante 15 meses, como enviado francês e relatava – “Trata-se de uma população totalmente mulata, viciada no sangue e no espírito e assustadoramente feia”. Essa negatividade sobre a nossa heterogeneidade racial e conseqüentemente sobre a mistura entre as raças no Brasil, levou ao combate à miscigenação, pois chegamos ao início do século XX com a publicação de artigos especializados que vinculavam higiene, pobreza e população mestiça e negra, defendendo métodos eugênicos de contenção e separação da população.

Pois bem, são essas teorias que são copiadas ou importadas, ou ainda “transplantadas” pela esfera acadêmica e intelectual brasileira para pensar o Brasil e acolhidas pela esfera política, em finais do século XIX. A sua reelaboração tinha como alvo principal os ex-escravizados, já que, num cenário de fim da escravidão racial no Brasil, no qual a grande questão posta nesse momento era: como o Brasil enquanto nação poderia alcançar o progresso e a civilização, cujo modelo era a Europa, com uma imensa população majoritariamente negra e indígena? Apesar de concordarem que o Brasil era uma nação inviável se não resolvesse o “problema” da diversidade étnico-racial de sua população, a resposta à essa questão colocou o campo intelectual brasileiro em dois lados. Havia, por um lado, os intelectuais que eram contra a

miscigenação – liderados intelectualmente por Nina Rodrigues -pois a entendiam como geradora de uma degeneração racial, pois acreditavam que na mistura racial predominava as características inferiores dos grupos não brancos. E, por outro lado, havia os intelectuais brasileiros que eram a favor da miscigenação, pois acreditavam que na mistura predominava as características superiores dos brancos. Ambos os grupos estavam convictos da superioridade branca e da inferioridade negra e indígena, pois essa era a episteme dominante no Brasil, baseado na escolha dos intelectuais brasileiros de operar segundo a lógica da, utilizando expressão de Guerreiro Ramos (2003), “transplantação” da epistemologia europeia para os nossos trópicos.

De 1850 até a primeira metade do século 20, a miscigenação foi apresentada tanto como solução quanto problema para o Brasil (Seyfert, 2002; Silva, 1989; Schwarcz, 1996; Munanga, 2006). O discurso acadêmico do maranhense, mas quase baiano, Nina Rodrigues (1982) - morador da cidade do Salvador, fundador da Faculdade Baiana de Medicina e, um dos mais importantes intelectuais do racismo científico no Brasil - é o mais forte na afirmação da miscigenação como problema. As práticas discursivas de Nina Rodrigues interpretam a miscigenação como “degeneração”, já que faz prevalecer as características negativas dos negros e indígenas. Em sua obra, *Os Africanos no Brasil*, afirma o caráter "científico" da inferioridade racial do negro⁴: Essa posição de Rodrigues parece ser uma cópia dos princípios do racismo científico europeu, pois, de acordo com Silveira (1999), os cientistas do século XIX na Europa, “mesmo quando eventualissimamente discordaram da agressão colonial ou da escravização dos africanos, deixaram fora de discussão a superioridade do europeu” (Silveira, 199, p. 90), já que o racismo científico surge como sustentação desse axioma, ocasionando mudanças nos modos de legitimação do poder e reestruturando mundialmente o imaginário coletivo, a educação pública, os padrões da credibilidade e os mecanismos de formação da opinião. Assim, ainda em maio de 1888, mês e ano da abolição da escravidão, vários jornais brasileiros publicavam o artigo de Nina Rodrigues onde defendia a ideia de que os homens não nascem iguais. Mais tarde, publica o livro *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil* (1894) defendendo a necessidade da existência de dois códigos penais no país – um para negros, outro para brancos – já que esses dois grupos apresentavam entre si diferentes graus de evolução humana (Schwarcz, 1996). Agassiz e Gobineau são dois dos autores que fundamentam Nina em *Os Africanos no Brasil*.

⁴ “O critério científico da inferioridade da Raça Negra nada tem de comum com a revoltante exploração que dele fizeram os interesses escravistas dos norte-americanos. Para a ciência não é esta inferioridade mais do que um fenômeno de ordem perfeitamente natural, produto da marcha desigual do desenvolvimento filogenético da humanidade nas suas diversas divisões ou secções (...) A Raça Negra no Brasil, por maiores que tenham sido os seus incontestáveis serviços à nossa civilização, por mais justificadas que sejam as simpatias de que a cercou o revoltante abuso da escravidão, por maiores que se revelem os generosos exageros dos seus turiferários, há de constituir sempre um dos fatores de nossa inferioridade como povo (...).” (Rodrigues, 1982, p.5)

Assim, apesar da etnografia de Nina Rodrigues sobre às culturas africanas e da diáspora negro-brasileira do século XIX, ter o mérito da qualidade e quantidade de informações que traz sobre elas, é exemplar como a aplicação sobre a Bahia e suas populações africanas e negras, da ciência racista e eurocêntrica produzidas na Europa no século XVIII. Apesar de reconhecer o Quilombo de Palmares como um Estado Negro, por exemplo, defende que devemos respeito às armas portuguesas e coloniais por ter destruído de uma vez por todas, esse quilombo – “uma ameaça à civilização do futuro povo brasileiro” pois “refratário ao progresso inacessível à civilização que Palmares vitorioso teria plantado no coração do Brasil”, considerando-o um “novo Haiti” (Rodrigues, 1982). Essas práticas discursivas de Nina Rodrigues se, por um lado, representa os poderes coloniais europeus, também indicam que ocorria no Brasil, nesse momento, era uma disputa de civilizações cujas cosmovisões eram profundamente diferenciadas, como sustenta em entrevista, nessa tese, o quilombola Antônio Bispo (2016).

Mas o projeto político de miscigenação entre brancos e não brancos foi hegemônico como solução para a questão de como o Brasil poderia alcançar o progresso e a civilização europeia, na medida em que este poderia se constituir na estratégia para desaparecimentos dos negros e indígenas, projeto político do Estado brasileiro no pós-abolição. A miscigenação estava colocada como a possibilidade de viabilidade da nação ao responder ao problema da diversidade étnico-racial de sua população com o seu desaparecimento, pois, o que predominou político-academicamente foi sua defesa, motivada pela convicção de que quando nos misturamos, predominavam as características superiores dos brancos europeus. Representativo dessa ideia era Oliveira Viana, vinculado ao Instituto Histórico e Geográfico do Brasil, segundo o qual o branqueamento da população brasileira era a única saída para o “progresso” do país, valorizando as características dos povos arianos que, segundo Viana, dirigiram o processo de colonização e formação da sociedade brasileira (Munanga, 2006; Seyfert, 2002). Outro que representa a defesa dessa da miscigenação foi Sílvio Romero, o primeiro a expor a tese de branqueamento ao apresentar a mestiçagem como um processo de depuração das características mais evidentes das raças inferiores. Vinculado a Faculdade de Direito de Recife, em 1888, Romero divulga a concepção de “raça histórica” de Gobinneau para pensar os rumos da miscigenação na história brasileira: “um conceito que, no caso brasileiro, traduzia-se como a possibilidade de clarear o povo por intermédio da seleção social, baseada na diluição dos sangue negros e indígenas e no aumento da imigração europeia” (Seyfert, 2002, p. 32). Preocupado com a “reformulação” étnica da população brasileira, Sílvio Romero via com positividade o desaparecimento da população indígena e celebrou a produtividade da relação científica de objeto negro/sujeito branco, convocando os intelectuais brasileiros a assumí-la: “o negro não é só uma máquina econômica; ele é, antes de tudo, e malgrado sua ignorância, um objeto de ciência” (Romero apud Rodrigues, 1982).

No entanto, o mais conhecido defensor e divulgador da miscigenação como um valor cultural brasileiro foi o pernambucano Gilberto Freyre, com sua obra *Casa Grande e Senzala* (1933), representando

a ruptura com as teorias raciais como referencial analítico para pensar as relações étnico-raciais no Brasil. Fundamental para essa mudança foram seus estudos nos Estados Unidos, iniciado a partir dos dezessete anos, na Universidade de Baylor (Texas), na qual obteve Bacharelado em Artes Liberais. Contudo, o mais marcante dessa experiência nos EUA, foi o encontro que teve como aluno com o antropólogo Franz Boas, na Faculdade de Ciências Políticas e Sociais da Universidade de Columbia, no início dos anos 1920, que resultou na tese *Vida social no Brasil em meados do século XIX* (1923). Boas foi um dos fundadores da moderna antropologia, um crítico contundente do racismo científico, que em 1906, já defendia que a inferioridade do negro dos Estados Unidos se devia inteiramente a causas sociais e não raciais, não atribuindo qualquer valor científico às teses de diferenças raciais significativas entre os homens. Freyre, constrói *Casa-Grande Senzala*, adaptação da sua tese de Doutorado, marcado pelas ideias de Boas. Utilizando o culturalismo boaziano para interpretar os negros brasileiros, Freyre crítica às teorias raciais e à antropologia física e suas técnicas de medição de crânio para determinar superioridades e inferioridades raciais. Crítica, especialmente, as teorias que afirmam a inferioridade do negro.

Contudo, podemos notar em *Casa-Grande*, que Freyre continua admitindo a existência de superioridades e inferioridades humanas. Em diversas passagens de *Casa-Grande*, Freyre deixa rastros de uma mentalidade ainda contaminada por hierarquias, não tanto mais raciais, mas étnico-culturais⁵. Além do que, nascido em 1900, doze anos da abolição, portanto, doze anos sem escravidão racial⁶, Freyre cresceu numa cultura brasileira ainda impregnada de permanências da relação racialmente hierarquizada entre casa-grande e senzala, herdada da sociedade colonial, ou seja, patriarcal, agro-exportadora e racialmente escravocrata, a qual estudou. Assim, Freyre consegue classificar hierarquicamente até os subalternos da sociedade brasileira: para Freyre (1998, p. 89), os portugueses vieram se defrontar na América com “uma das populações mais rasteiras do continente” – os indígenas brasileiros - pois não se defrontaram “com nenhum povo articulado em império ou em sistema já vigoroso de cultura moral e material – com palácios, sacrifícios humanos aos deuses, monumentos, pontes, obras de irrigação e de exploração de minas”. Inicia o segundo capítulo – *O indígena na formação da família brasileira* – afirmando que com a “intrusão europeia” nas Américas se inicia “a degradação da raça atrasada ao contato da adiantada”, além de se referir aos incas, astecas e maias como “semicivilizações”. Sua tese sobre a importância da contribuição dos escravos negros à cultura brasileira não incluía todos os negros e negras, já que “os escravos vindos das áreas de cultura negra mais adiantada⁷” é que “foram um elemento ativo, criador e quase que se pode

⁵“Porque nada mais anticientífico que falar-se da inferioridade do negro africano em relação ao ameríndio sem discriminar-se antes que ameríndio; sem distinguir-se que negro. (...) Nada mais absurdo que negar-se ao negro sudanês, importado em número considerável para o Brasil, cultura superior à do indígena mais adiantado” (Freire, 1998, p. 284).

⁶ Brincando com o filme do diretor negro Steve McQueen, *Doze Anos de Escravidão*, com o qual, pela primeira vez na história de hollywood, ganhou o Oscar de melhor filme em 2014.

⁷ Grifo nosso.

acrescentar nobre, na colonização do Brasil” (Freire, 1998, p. 307). Dessa forma, esse pensamento hierarquizado de Gilberto Freire chega até ao ponto de classificar a subalternidade negra em hierarquias – ao considerar o negro sudanês superior a todos os negros de outras nações africanas, especialmente aos bantos. Freyre produz *Casa-Grande e Senzala* dividido entre duas epistemes - as teorias raciais, que dominava o debate acadêmico brasileiro, e a antropologia cultural de Boas que naquele momento dava novos rumos aos estudos antropológicos na academia norte-americana.

Mas, porque, apesar de tais teorias não serem mais consideradas como verdades científicas nem na Europa – em processo de desenvolvimento capitalista industrial – nem nos EUA, era a episteme dominante no Brasil? Schwarcz (1993) nos alerta que esses intelectuais brasileiros “tenderam a adotar os modelos evolucionistas, em especial social-darwinistas, já bastante desacreditados no contexto europeu, que tinham como objeto central, o estudo das raças”, pois, o que interessava era “adaptar o que ‘combinava’ – da justificação de uma espécie de uma hierarquia natural à comprovação da inferioridade de largos setores da população” (Schwarcz, 1993, p. 41). O que podemos interpretar disso que Schwarcz afirma é que interessava aos intelectuais branco-mestiços brasileiros do século XIX, escolher, diante de um repertório eurocêntrico variado, as teorias racistas para fundamentar no Brasil, a construção acadêmica da inferioridade negra. Nos termos dos estudos decoloniais latino-americanos, esses intelectuais estavam à serviço das elites branco-mestiças, a qual Freyre pertencia, para consolidação da colonialidade dos poderes no Brasil do pós-independência e do pós-abolição, portanto, para manter a dominação colonial branca sobre negros e indígenas. A produção intelectual de Freyre respondia perfeitamente a tais interesses – de forjar uma identidade nacional distanciada dos grupos que significavam para essas elites o atraso do Brasil: negros e indígenas. Para tanto, a celebração do mestiço apaga a etnia/cor da população brasileira. Sua tese principal de que a miscigenação democratizou racialmente o Brasil - ainda que rompa com as tendências intelectuais as quais Nina Rodrigues se filia, de que a miscigenação levaria à degeneração racial no Brasil, colaborou em grande medida para a manutenção da dominação racial na sociedade brasileira. E não podemos esquecer de que o que Freyre faz é radicalizar a tese de Oliveira Viana baseada na ideia de que a miscigenação embranqueceria o país – pois prevalecia as características superiores dos brancos.

As ideias de Freyre influenciaram enormemente o ambiente acadêmico brasileiro. Em 1935, Freyre funda o curso de sociologia na Faculdade de Direito de Recife, a qual Silvio Romero já era vinculado, e na Universidade do Distrito Federal, onde também ensinou antropologia social e cultural. Portanto, participa como catedrático das primeiras universidades do país, influenciando o pensamento social brasileiro tanto acadêmico quanto popular⁸. Herdamos de Freire um jeito híbrido de sermos racistas ou um jeito racista de

⁸Os brasileiros, tanto brancos quanto negros, foram convencidos de que eramos uma sociedade exemplo de democracia racial, por isso o racismo demorou tanto a ser reconhecido como um grave problema do Brasil e a miscigenação se tornou um valor para negros e brancos brasileiros. Tanto a ideia de que somos todos miscigenados -portanto, não existe nem brancos, nem negros,

tentarmos ser anti-racistas. Tal herança fez com que nos formássemos como uma sociedade que tem preconceito em ter preconceito, como disse Florestan Fernandes. Assim, somos esta sociedade cuja crença em ser um exemplo de democracia étnico-racial convive livremente com práticas ostensivas e sistemáticas de racismo praticadas pela sociedade e pelo Estado.

Pleito negro, protesto branco

Ao investigarmos o processo de institucionalização da universidade no Brasil, vemos que, além de negros e negras terem ficado de fora, epistemologicamente, predominou a hegemonia de uma relação hierarquizada entre sujeito branco, objeto negro. Criada no século XX, a universidade brasileira, enquanto signo de prestígio e de poder, passa a ser disputada entre elites e classes médias brancas no Brasil. É em 1920 que é criada a primeira universidade brasileira – a Universidade do Brasil - cuja perspectiva era apenas reunir formalmente as escolas superiores já existentes. A partir daí, durante todo o século XX, a universidade brasileira se constituiu num projeto de interesses das elites e camadas médias brancas brasileiras, muitas vezes fundamentado por uma lógica de desenvolvimento centrado nos seus interesses econômicos de classe (Durhan, 1996) mas também de raça/etnia/cor. Assim é que o Movimento da Escola Nova (Associação Brasileira de Educação e a Academia Brasileira de Ciências), pressiona a sociedade na década de 20, para a criação de uma universidade moderna, organizada como um centro de elaboração, ensino e difusão da ciência, em lugar de escolas superiores isoladas. No entanto esse primeiro momento de atuação do movimento social por uma Universidade moderna e promotora da pesquisa não foi vitorioso diante da universidade efetivamente gestada na década de 30, com exceção da criação da Universidade de São Paulo (USP) em 1934, e da Universidade do Distrito Federal (UDF), em 1935, criada por Anísio Teixeira⁹.

Outro momento marcante da história da institucionalização da universidade no Brasil, é a década de 60, quando se processa o movimento por reforma universitária protagonizado pelas classes médias que se formavam a partir dos processos de industrialização e urbanização do país, denunciando que os cursos tradicionais e o número limitado de vagas não atendiam à sua demanda crescente por ensino superior. O

nem indígenas no Brasil - e de que somos uma democracia racial, portanto aqui não existe racismo – dificultaram que a maioria negra brasileira identificasse a opressão em que vivia e seus opressores. Em outras palavras, os negros e negras tiveram durante muito tempo dificuldades de entender sua condição subalterna como um produto da dominação racial produzida pelo colonialismo e pela colonialidade de poderes no Brasil.

⁹ A Universidade de São Paulo criada em 1934, tem na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, a ideia mais inovadora incorporada do Movimento Escola Nova, pois organizada como centro de pesquisa apesar de ter sido estruturada em função do ensino. Em 1935, Anísio Teixeira (até então Secretário de Educação) ao criar a Universidade do Distrito Federal (UDF), considerada como um instituto de altos estudos, rompe de forma completa com o modelo de universidade como aglomeração de escolas profissionais tradicionais, mas, com o endurecimento do Regime Vargas, a UDF só sobreviveu com dificuldades até 1938 (Durhan, 1996).

movimento estudantil do final da década de 60, radicalizava as propostas de reforma universitária, ocupando universidades, demandando uma completa reformulação das práticas acadêmicas e fazendo surgir a noção de paridade entre professores e alunos como tentativa de criar uma nova forma de poder e uma nova prática pedagógica. A criação da Universidade de Brasília por Darcy Ribeiro (discípulo e colaborador de Anísio Teixeira) ocorre nesse contexto político, se constituindo numa nova edição revista, melhorada, ampliada e modernizada da experiência da UDF, apesar do centro da reflexão ainda ser o ensino. A reforma universitária de 1968 foi promulgada no contexto do AI-5, pelo Governo Federal e correspondeu a uma versão conservadora do modelo proposto por Darcy Ribeiro para a UNB (Durhan, 1996).

A universidade no Brasil que surge a partir da década de 20, além de herdar essa tradição de conhecimento acadêmico, é instituída sob uma relação de escrita/conhecimento europeu e silêncio negro/indígena como vontade de poder de branco-mestiços sobre não-brancos brasileiros (Said, 1990). Um exemplo disso diz respeito ao campo dos estudos das “relações raciais” na antropologia e sociologia brasileira que se constituíram como “objeto de conhecimento historicamente produzido por acadêmicos brancos, cuja epistemologia baseia-se no estudo *sobre* negros, por isso mesmo, a noção de estudos sobre as ‘relações raciais’ mantém o mito de uma horizontalidade entre os grupos racialmente diferenciados” (Figueiredo e Grosfoguel, 1997, p. 36). Essa tradição acadêmica brasileira na qual os sujeitos do conhecimento são os grupos brancos e os objetos de conhecimento são os negros e indígenas, se manteve, especialmente no que diz respeito ao lugar dos negros e negras, nas 3 fases desses estudos das “relações raciais” no campo da sócio-antropologia no Brasil, apontado por Figueiredo e Grosfoguel (2007). O primeiro momento, o qual já registramos fartamente aqui, diz respeito aos intelectuais do século XIX que aplicaram a epistemologia branco-europeia sobre negros e indígenas, lá já fora de moda, mas que tinha fundamentado cientificamente o seu projeto de conquista e colonização do mundo desde o século XVI. Figueiredo e Grosfoguel (2007, p. 36) refletem sobre esse momento:

A primeira geração estava preocupada com o futuro da nação brasileira, condenada pelos efeitos “maléficos” da mistura de raças. Nesse período, os estudos vislumbravam uma única saída: o clareamento, ou embranquecimento, da população brasileira a partir da mistura das raças em gerações consecutivas, ou seja, havia uma crença de que mestiçagens sucessivas levariam, inevitavelmente, ao desaparecimento da população negra.

O segundo momento, diz respeito a interpretação do Brasil a partir de Freire, afirmando a miscigenação como identidade nacional que produziu uma sociedade harmônica e democrática nas suas relações raciais no Brasil: “o culturalismo de Freyre acabou por consolidar a crença na democracia racial brasileira, paradigma interpretativo vigente pelo menos até o final dos anos 1980” (Figueiredo e Grosfoguel (2007, p. 36). O terceiro momento “é caracterizado pela institucionalização da sociologia e, conseqüentemente, pela adoção de técnicas de pesquisa e reflexões teóricas mais rigorosas”, momento no

qual, Donald Pierson, da Escola de Chicago, que influenciará bastante a sociologia brasileira, e a antropóloga estadunidense Ruth Landes passam a estudar os negros e a cultura negra na Bahia; e a Unesco encomenda diversas pesquisas no Brasil à pesquisadores brancos brasileiros sobre nossas harmoniosas “relações raciais”¹⁰. Para Grosfoguel e Figueiredo (2007, p. 37) a configuração do campo dos estudos das “relações raciais no Brasil” evidencia “a existência de um campo institucionalizado e hegemonizado por perspectivas e epistemologias euro-brasileiras(...)”.

A ciência que se forja nessa universidade do século XX no Brasil, não é mais a ciência do racismo científico do ensino superior, mas mantém o modo dominante do conhecimento ocidental – o eurocentrismo. Said (1990), que compreende o eurocentrismo como um estilo ocidental de dominação, na qual a cultura europeia, através da colonização e imperialismo, administrou e produziu *outros* como sistema de verdades - sociológica, antropológica, histórica, política, biológica, etc. - afirma que todo o conhecimento produzido pelo europeu sobre esse *outro*, seja antropológico, sociológico, histórico, literário, filosófico, teve como pressuposto o eurocentrismo. O espaço acadêmico brasileiro herda dessa ciência ocidental, nos termos de Said (1990), o poder semiótico europeu de nos significar como *outro*. Ainda circula na universidade brasileira uma ciência que ainda conserva uma vontade de poder sobre negros e indígenas, por isso entendemos Ailton Krenak quando no Seminário Antropologia e Seus Espelhos¹¹, realizado pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo em 1994, diz: “(...) o que nós sentimos ao longo desse tempo, é de que tudo que o branco pode saber sobre nós foi usado contra nós...Mas eu sempre fico com a desconfiança de que o motor deste estudo e pesquisa não é nenhuma paixão muito espiritual, é um esforço de dominação, controle e manipulação” (Silva, et al., 1994, p. 14).

Durante todo o século XX, os negros e negras permaneceram um signo ausente do texto visual universitário, geralmente associado ao poder, à autoridade e ao prestígio no Brasil (Segato, 2005). Por outro lado, desde a Frente Negra, nos anos 30 do século XX, os negros e negras pensam e formulam ações, com ênfase na educação, para os próprios negros. A Frente Negra, primeira grande movimentação negra pós-abolição, inaugura a preocupação dos negros brasileiros com a educação dos próprios negros, implantando o modelo de ações educativas de negros para negros, ao oferecer escolas para a população negra. Na década de 40, emerge o Teatro Experimental do Negro inaugurando a preocupação dos negros com seu lugar de objeto de conhecimento, reivindicando a articulação negra de conceitos próprios de sua vida e de seus problemas e criticando o caráter racista das teorizações antropológicas e sociológicas convencionais sobre

¹⁰Nesse terceiro momento, a partir das pesquisas da Unesco, são revelados grandes nomes da sociologia brasileira como Florestan Fernandes, Otávio Ianni, Talles de Azevedo, etc. Fernando Henrique Cardoso, do grupo de estudos da teoria da dependência e ex-presidente do Brasil, foi aluno e bolsista de Florestan Fernandes nessas pesquisas sobre relações raciais no Brasil.

¹¹Neste Seminário, pesquisadores acadêmicos e representantes de grupos pesquisados (negros, índios, religiosos, entre outros) debateram temas tais como as relações entre observadores e observados e as condições de produção do conhecimento antropológico.

o negro (Nascimento, 2000). Na década de 70, após o refluxo da Ditadura Militar, (re) emerge o Movimento Negro como sujeito social brasileiro, dando um novo enfoque à problemática racial. Inaugura-se, assim, uma política negra contemporânea deflagrada por três fenômenos: o surgimento do Ilê Ayê em 1974, em Salvador, o Movimento *Black Soul* surgido no mesmo ano no Rio de Janeiro e em São Paulo e o surgimento do Movimento Negro Unificado contra a Discriminação Racial (MNUCDR) em 1978, em São Paulo. Assim, o final da década de 70 e o decorrer da década de 80 e 90, é marcante de um novo ativismo negro cujas práticas discursivas atacam violentamente a ideologia da democracia racial brasileira acusando-a de mito nacional e desmascarando o racismo como um grave problema que historicamente vinha produzindo desigualdades sociais gritantes entre negros e brancos no Brasil (Silva, 2005). A narrativa desses movimentos negros pode ser entendida como discursos que pretendem interferir nos debates sobre identidade, representação e poder dentro do espaço sócio-cultural brasileiro, tentando compor contra-narrativas da história do negro no Brasil e cunhar outros significados para a negritude, construindo assim imagens que se contrapõem e redesenham as imagens instituídas (Souza, 2006).

A intervenção no campo da educação marca esse novo ativismo negro-brasileiro pós-70, preocupado com as práticas discriminatórias de cunho racial no acesso e permanência dos negros na educação brasileira. No entanto, esse anti-racismo negro em educação vinha focando sua intervenção, principalmente, na educação básica. Assim, apesar da importância política da educação, a universidade não era um campo educacional considerada por todos os setores do Movimento Negro como politicamente estratégico para a luta contra o racismo, especialmente para o seu ativismo em educação, até, pelos menos, a década de 80 do século XX. Essa interpretação ativista sobre a universidade era resultado da compreensão de que, por um lado, o ensino fundamental era o espaço educacional estratégico para atuação dos movimentos negros e, por outro lado, a inserção negra na universidade poderia criar uma elite negra direcionada pelo poder “embranquecedor” da universidade.

É só na década de 90 que podemos localizar de forma mais incisiva uma inquietação dos jovens universitários negros diante da baixa presença negra na universidade brasileira, a qual força três acontecimentos importantes e interligados: a ruptura com a União Nacional dos Estudantes (UNE) diante das dificuldades desta organização em incorporar a discussão da invisibilidade das questões raciais na universidade; a organização dos estudantes universitários negros para discutir suas questões específicas do ponto de vista racial na academia, através da organização do I Seminário Nacional dos Estudantes Negros (SENUN), realizado em Salvador, em 1993. O terceiro acontecimento, constituído a partir do I SENUN, foi a emergência de uma nova movimentação política na década de 90 – organizações negras criadas para

a preparação de jovens negros para furar as barreiras de acesso ao ensino superior¹². Essas organizações de preparação de jovens negros para o acesso ao ensino superior, surgidas na década de 90, no formato de cursos pré-vestibulares, são marcos importantes para explosão da demanda negra pelo nível de ensino superior nos anos 2000, já que transformaram a universidade num sonho possível para juventude negra e pobre, e se constituíram em importantes atores sociais de pressão que, ao articular formação técnica e formação política na preparação de jovens para o acesso ao ensino superior, transformam a demanda da juventude negra por inclusão no sistema universitário brasileiro, em reivindicação por políticas de ampliação do acesso à universidade. Esse fenômeno, aliado à acontecimentos marcantes como a Marcha Zumbi dos Palmares em 1995, as mobilizações negro-indígenas de protestos às comemorações oficiais dos 500 anos de Brasil no ano 2000, as reuniões preparatórias e os ecos no Brasil da Conferência Mundial contra o Racismo em Durban, 2001, formatou uma nova política negra nos anos 2000, que, ao tornar a universidade o foco de sua nova forma de reivindicação política de direitos, tem nas políticas de ação afirmativa para às populações negras, uma nova forma contemporânea de produção de igualdade racial (Silva, 2005).

Dessa forma, chegamos ao século XXI com um novo sujeito político em disputa pela universidade - os movimentos negros, subvertendo o foco de atenção, centrado no ensino básico e fundando uma atuação política num novo lugar - o ensino superior brasileiro. Esse ativismo negro inaugura, no âmbito dos movimentos negros, a atuação no ensino superior brasileiro visando enfrentar a invisibilidade do negro nesse nível de ensino historicamente reservado às elites e classes médias brasileiras. Nesse sentido, o anti-racismo negro pela universidade compreende a formação acadêmica como lugar onde vinha se reproduzindo a racialização das elites brasileiras e camadas médias, ao definir a ocupação de lugares sociais de prestígio. Com a inclusão das populações negras na universidade pretendem abrir a possibilidade de desracializar as elites e classes médias do país (Silvério, 2000). As conquistas de políticas de ação afirmativa que ampliaram a inserção dos negros nas várias universidades do país, são expressivas da busca desse objetivo: Uerj (2002); Uneb (2002), Unb (2004), Ufba (2004), etc.

O caso da Universidade Federal da Bahia (UFBA) é um dos mais expressivos do protagonismo da juventude negra na mobilização por políticas de ação afirmativa na educação superior. A juventude negra, principalmente oriunda das organizações negras de preparação para a universidade de Salvador, foi o principal sujeito político da mobilização que, gerando conflito, pressão e diálogo com os poderes universitários, conquistou ações afirmativas como política de ampliação do acesso dos negros na Universidade Federal da Bahia (Silva, 2005). Isso tudo contribui para marcar um novo processo político na

¹² O Instituto Steve Biko, organização negra baiana criada em 1992, até então, é a única intervenção política efetiva, apresentada durante o I SENUN, de busca da ampliação do acesso dos negros a universidade, passando a representar, então, um modelo nesse tipo de política formulada e executada pela comunidade negra para a comunidade negra. Ver Cardoso (2005)

história recente dos movimentos sociais negros, pressionando o Estado brasileiro no sentido de que assumisse a responsabilidade da promoção de políticas para redução das desigualdades entre brancos e negros no Brasil. Esse novo cenário tem propiciado um processo de conquistas de direitos historicamente negados a população negra. Nele, a universidade é percebida por esse novo ativismo negro, a partir dos anos 2000, como um espaço estratégico de formação das populações racialmente discriminadas e empobrecidas, como as negras e indígenas.

Por outro lado, esse cenário também tem provocado nos setores intelectuais e socialmente privilegiados da sociedade brasileira, a explicitação pública de novas formas de expressão do racismo para se contrapor às políticas públicas voltadas para garantia de direitos para as populações negras historicamente discriminadas no país. Exemplo expressivo disso, foram as manifestações contrárias ao processo de implantação de políticas afirmativas para inclusão da população negra na Universidade Federal do Rio Grande do Sul, em 2007, quando nos muros das ruas de Porto Alegre (RS), apareceram pichações: “Negro só se for na cozinha do RU (Restaurante Universitário), Cotas, não”, e “Macaco é no zoológico”, e ainda “Voltem para senzala”. Aqui percebemos o impacto da construção das ideias freyrianas assentada na visibilidade do lugar da cozinha, quando se narra a contribuição negra na cultura brasileira.

A sociedade brasileira e suas instituições vêm reagindo de diversas formas às políticas públicas de ampliação do acesso dos negros e negras às universidades. Uma dessas formas, diz respeito à contestação pelos brancos intelectuais acadêmicos do Brasil, acerca da legitimidade constitucional das conquistas dos movimentos negros e de mulheres negras no âmbito acadêmico-universitário brasileiro, se organizando mais explicitamente, enquanto branquitude, para paralisar tais conquistas e reiterar as hierarquias raciais da colonialidade brasileira na universidade. No entanto, entra em cena para desafiar as narrativas branco-intelectuais, a agência negra que tem resultado num ativismo negro também intelectual que cada vez mais vem se fortalecendo e se sofisticando nesse ambiente acadêmico-intelectual brasileiro. No ano de 2000, o senador Paulo Paim apresentou o Projeto de Lei nº 3.198/00, o qual foi submetido à Comissão Especial do Congresso Nacional para que fosse apreciado e proferido parecer sobre a criação do Estatuto da Igualdade Racial, visando a defesa dos que sofreram e sofrem preconceito ou discriminação em função da sua etnia, raça e/ou cor. Já o Projeto de Lei Nº 73/1999, de iniciativa da deputada federal Nice Lobão, até então filiada ao extinto Partido da Frente Liberal – PFL, é o precursor da Lei das Cotas, mas tinha como foco a democratização em sentido amplo da universidade, propondo a extinção dos vestibulares. Em 2004, o Poder Executivo apresenta o Projeto de Lei Nº 3627 no qual propõe favorecer, especialmente, afro-descendentes e indígenas no projeto de ampliação do acesso à universidade. Um dos artigos desse Projeto de Lei nº 3627 institui sistema especial de reserva de vagas para estudantes egressos de escolas públicas, em especial negros e indígenas, nas instituições públicas federais de educação superior. Um dos artigos do Projeto de Lei nº 3627 de 2.004, assegura que 50% das vagas das universidades federais sejam destinadas aos

estudantes das escolas públicas e que desse percentual, 25% dessas vagas sejam distribuídas proporcionalmente entre o número de negros, pardos e índios que habitam cada unidade federativa com base nos últimos censos do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Desta forma, metade das vagas cotistas (ou 25% do total das vagas) será preenchida pelo critério de auto-atribuição étnica como negra/o ou indígena (para este fim, o candidato deverá responder a um questionário informando a qual grupo étnico pertence) e de renda familiar (que deverá ser de até um salário mínimo e meio por membro da família) por estudantes oriundos/as das escolas da rede pública de ensino.

O que veremos a seguir é uma verdadeira guerra de relatos entre os intelectuais brancos e os ativistas e intelectuais negros em torno dessas duas legislações – a Lei de Cotas e o Estatuto da Igualdade Racial – por expressarem conquistas significativas dos movimentos negros no plano dos direitos para as populações negras. Após um século de práticas discriminatórias e de ausência de políticas públicas que visassem promover direitos para a população negra recém-saída de 3 séculos e meio de escravização racial, o século XXI chega anunciando conquistas no plano institucional no Brasil. O ativismo solitário dos movimentos negros e de mulheres negras brasileiros - seja “desmascarando” a forjada democracia racial brasileira e lutando por direitos, seja promovendo ações, sob sua própria conta, de inclusão social dessas populações (Silva, 2005) – começa a colher frutos nos anos 2000. Já no debate para as eleições presidenciais em 2002, essas conquistas já estavam na pauta do candidato vencedor. O ano de 2002 também foi o ano em que as Universidades Estaduais, da Bahia (UNEB) e do Rio de Janeiro (UERJ), anunciaram a adoção de políticas de cotas para negros e negras como política de ações afirmativas, visando ampliar o número de negros e negras nessas instituições. Logo após a eleição, no mesmo ano - atendendo às reivindicações dos movimentos negros que desde a década de 40, através do Teatro Experimental do Negro, vinham defendendo a necessidade de reescrever a história da participação do povo afro-brasileiro na formação da população brasileira - o presidente eleito, Luís Inácio Lula da Silva, sanciona a Lei 10.639/02, obrigando a inclusão da história e cultura africana e afro-brasileira em todo currículo das redes de educação brasileiras.

Por sua vez, o novo século também anuncia fortes barreiras para que tais políticas fossem implementadas institucionalmente no Brasil. Essas barreiras começam também a surgir, através de práticas discursivas dos brancos brasileiros que acabaram colocando em xeque o que a sociedade brasileira aprendeu a mais valorizar com Gilberto Freyre, pois constitutiva da nossa identidade nacional desde a década de 30 – a miscigenação como produtora da mais democrática racialmente sociedade do mundo: a nossa!!! César Benjamin, editor da Contraponto Editora e colunista da Folha de S. Paulo, ao publicar o artigo “*Tortuosos Caminhos*”, em 2002, questionando a adoção de cotas para negros, reproduz de forma explícita a influência de Gilberto Freyre no imaginário branco-brasileiro, utilizando o argumento chave do pensamento freyriano sobre o Brasil: somos um país mestiço. Como em Freyre, que dessa afirmação inferia a existência de relações raciais harmônicas no Brasil, para Benjamin, isso torna impossível determinar quem é negro e

quem é branco na sociedade brasileira. No decorrer de todos os anos 2000, essa será uma das principais linhas de argumentação de todas as práticas discursivas contra as cotas para negros e negras no Brasil. Para sustentar sua posição contrária às cotas, Benjamin (2002) apela ainda para o caráter falacioso do conceito de raça, já apontado pela ciência contemporânea, para concluir que é reacionário, constituir uma identidade baseada na raça, e é anacronismo, a implementação, na sociedade brasileira, de políticas afirmativas/cotas para negros e negras.

A reação avança, e, em abril de 2006, os intelectuais brancos brasileiros, entregaram ao Superior Tribunal Federal (STF), o Manifesto *Centro e treze cidadãos não racistas contra as leis raciais* (2008). Assinado majoritariamente por acadêmicos das universidades do Rio de Janeiro e de São Paulo e por profissionais vinculados à Editora Globo - como podemos constatar ao analisar seus signatários - o Manifesto teve como objetivo “oferecer argumentos contrários à admissão de cotas raciais na ordem política e jurídica da República”, se posicionando especialmente contra o projeto de lei que institui a política de cotas nas universidades federais e o que cria o Estatuto da Igualdade Racial, com reserva de vagas para população negra no ensino superior e no serviço público. No entanto, era a política de cotas para negros e negras acessarem às universidades federais o que mais incomodava tais intelectuais. O texto do Manifesto tinha como linha de argumentação às posições defendidas por Ali Kamel - diretor de jornalismo da Rede Globo e autor do livro *Nós não somos racistas: uma reação aos que querem nos transformar numa nação bicolor*, publicado em 2006. No livro, o eixo central da argumentação de Kamel é, novamente, que somos uma nação predominantemente mestiça. Portanto, a mestiçagem é convocada nesse momento como autoridade para afirmar que não há negros e brancos no Brasil e não há opressão racial na sociedade brasileira. Ao defender que o principal problema no Brasil é a pobreza e a educação ineficiente, colocando o racismo como uma manifestação minoritária e não institucional, Kamel (2006) atinge o seu principal alvo - as reivindicações dos movimentos negros e de mulheres negras por projetos de adoção de cotas raciais nas universidades públicas brasileiras. Assim, apresenta pesquisas e estatísticas para refutar o racismo como característico da sociedade brasileira e aciona a derrubada do conceito de “raça” pela ciência, a partir do mapeamento do DNA de populações humanas, para sugerir que não há racistas, pois, “as diferenças entre um branco nórdico e um negro africano compreendem apenas uma fração de 0,005 do genoma humano” (Kamel, 2006, p. 45).

Armados teoricamente de *Nós não somos racistas*, no dia 29 de junho de 2006, esse mesmo grupo¹³ lança outro manifesto endereçado ao Congresso Nacional. Denominado “Carta Pública ao Congresso Nacional – Todos têm direitos iguais na República democrática”, entregue por cinco dos seus signatários, aos presidentes do Senado, Renan Calheiros (PMDB-AL), e da Câmara, Aldo Rebelo (PCdoB-SP),

¹³ Na matéria publicada sobre o manifesto, o jornal *O Globo*, em 30 de junho de 2006, destaca os nomes do cantor e compositor Caetano Veloso, o poeta Ferreira Gullar e a professora Yvonne Maggie.

solicitando aos parlamentares que rejeitassem os dois projetos. Esse manifesto argumentava que a adoção de políticas específicas para negros poderia acirrar conflitos raciais ao dar status jurídico ao conceito de raça, além de não atacar o problema estrutural da desigualdade no país, que é a falta de acesso universal à educação de qualidade. Tal Carta foi assinada pelo ex-presidente do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), Simon Schwartzman – que afirmou que “o que explica a pobreza de grande parte da população não-branca no Brasil não é a discriminação racial, mas a falta de oportunidades, que afeta também um grande número de brancos, e que não podem ser discriminados”. Foi assinada também pela ex-secretária de Política Educacional do Ministério da Educação e professora da Universidade de Brasília, Eunice Durham¹⁴ - que afirmava ser favorável à criação de cursos pré-vestibulares para a população pobre, pois, “a universidade não é prêmio para a injustiça passada” e defendendo que “não se repara injustiça premiando descendentes de quem foi vítima da injustiça”. Os manifestos dos intelectuais brancos contra as políticas de cotas para negros e negras nas universidades públicas e contra o estatuto da igualdade racial foi assinado por antropólogos brancos brasileiros que vem tendo como objeto de estudo, o negro e a cultura negra como Yvone Maggie e Peter Fly e por intelectuais brancos renomados como Alba Zaluar, além dos já citados Eunice Durham e Simon Schwartzman¹⁵.

Em resposta a essa ação da elite branca brasileira, os intelectuais e ativistas dos movimentos negros organizam, no mesmo ano, o *Manifesto em favor da lei de cotas e do estatuto da igualdade racial* endereçado aos/as deputados/as e senadores/as do Congresso Nacional. Em 2008, esses mesmos intelectuais e ativistas negros e negras elaboram o Manifesto “120 anos de Abolição Inconclusa: Manifesto em Defesa da Justiça e Constitucionalidade das Políticas de Inclusão”, e no dia 13 de maio, foram à Brasília entregá-lo ao Supremo Tribunal Federal. Assinado por 740 pessoas - dentre eles juristas, artistas, políticos, professores, estudantes, pesquisadores, ativistas dos movimentos negros e de mulheres negras bem como de outros movimentos sociais, etc. - o Manifesto *120 anos de Abolição Inconclusa: Manifesto em Defesa da Justiça e Constitucionalidade das Políticas de Inclusão* teve como objetivo argumentar com o STF que o posicionamento dos ministros estava diretamente relacionado à continuidade ou não das medidas que permitirão ao Brasil corrigir as sequelas de seu passado escravista e seu presente discriminatório em busca de um futuro justo e efetivamente democrático. Ao analisar o Manifesto *120 anos de Abolição Inconclusa* observamos que este se constitui num importante documento de análise da sociedade brasileira e sua história de relação com suas populações negras bem como das suas lutas e conquistas por direitos. O manifesto constata a exclusão dos negros e negras do ensino superior durante todo século XX e observa que a

¹⁴ Citadas muitas vezes nesse texto por seu trabalho sobre a universidade no Brasil.

¹⁵ Para conhecer os textos dos dois manifestos – a favor e contra as cotas raciais – elaborados em 2006, ver *Confira a íntegra dos manifestos contra e a favor das cotas*. Disponível em internet: <http://www1.folha.uol.com.br/folha/educacao/ult305u18773.shtml>. Acesso em 7 jan/2016.

demanda por políticas compensatórias específicas para os negros no Brasil não é recente e nem está baseada em qualquer modelo estrangeiro já que através do “Manifesto à Nação Brasileira” elaborado durante a Convenção Nacional do Negro Brasileiro, realizada em 1945 e 1946, no Rio de Janeiro e publicadas no primeiro número do jornal *Quilombo*, havia a primeira apresentação formal de uma proposta por ações afirmativas fundamentada na defesa da reparação dos danos causados pelo racismo da república brasileira (Manifesto, 2008, p.2).

Uma das estratégias do Manifesto foi mostrar ao Supremo Tribunal Federal que “contrariando todas as irresponsáveis previsões apocalípticas sobre uma suposta guerra racial, ou sobre a racialização de todos os aspectos da vida nacional” (Manifesto, 2008, p.5), a adoção das políticas de cotas para ampliar o acesso de negros e negras às universidades já vivia um franco processo de legitimidade social e acadêmica. Iniciada então com uma meia dúzia de universidades com cotas em 2003, em 2007 já eram mais de cinquenta instituições de ensino superior que estabeleceram alguma modalidade ou mecanismos de acesso que direcionava uma porcentagem mínima de suas vagas a candidatos negros e indígenas, entre universidades federais, estaduais, autarquias municipais e CEFETs. O Manifesto (2008, p. 10/11) ressalta ainda que esse cenário revela “uma extraordinária mobilização e uma efervescência de debates ocorridos nos ambientes universitários em todas as regiões do país” pois “a luta pelas cotas é uma explosão de criatividade e seus resultados positivos para a produção de conhecimento e ampliação dos saberes científicos e artísticos estão apenas no começo” já que com novos estudantes negros e indígenas ingressando nas universidades brasileiras: “ (...) surgem novos temas de pesquisa, demandas por novos currículos e também demandas por mais professores negros e indígenas” (Manifesto, 2008, p.10/11).

O Manifesto *120 anos de Abolição Inconclusa* visibiliza as conexões saber/poder à que o grupo contra as cotas está vinculado. Enfatiza os interesses de classe que estão por trás do Manifesto "Centro e treze cidadãos não racistas contra as leis raciais", já que foi entregue ao Supremo Tribunal Federal em apoio à Ação de Inconstitucionalidade (ADI) impetrada pela Confederação Nacional dos Estabelecimentos de Ensino (Confenen), através do Partido Democratas. Expõe o grave comprometimento ético-político na postura desses acadêmicos, já que vinculados às universidades públicas, recebem verbas importantes para pesquisa das instituições públicas de fomento, mas se aliam aos interesses do patronato das escolas particulares que lucram com os padrões de exclusão educacional existentes.

O Manifesto (2008, p. 14) ainda desvenda o lugar de fala do grupo de intelectuais contra as cotas, apresentando-os como “uma pequena parte da elite acadêmica branca centrada no eixo Rio de Janeiro-São Paulo que solicitam o retorno ao estado de exclusão do racismo institucional que imperava indiscriminadamente nas universidades brasileiras, e a manutenção dos índices de presença da população negra que existia há anos atrás” pois “apesar de se apresentarem como ‘intelectuais da sociedade civil, sindicalistas, empresários e ativistas dos movimentos negros e outros movimentos sociais’, eles são

basicamente acadêmicos: 80 deles são professores universitários e pesquisadores; desses 80, apenas um é negro”. Ao afirmar que a premissa que o sustenta é a valorização da diversidade racial e social na produção e na disseminação das ideias, o Manifesto *120 anos de Abolição Inconclusa* sinaliza que o que questiona é a supremacia de pessoas brancas no corpo discente e docente das universidades brasileiras e que, diante disso, não pode deixar de analisar o manifesto ao qual se opõe nos termos de sua composição¹⁶. O Manifesto expõe a geopolítica do conhecimento no Brasil ao chamar à atenção de que a base de origem dos signatários do Manifesto "Cento e Treze cidadãos não racistas contra as leis raciais" obedece à mesma lógica de concentração do poder no Brasil, localizado no sudeste brasileiro - um terço do total de assinantes vem da UFRJ (16), USP (11) e Unicamp (5), com adesões importantes da UFMG.

Muitos intelectuais e ativistas negros e negras importantes participaram ativamente desse movimento em defesa das cotas para negros e negras nas universidades, contribuindo intensamente com suas reflexões para o debate, como a filósofa Sueli Carneiro, o antropólogo Kabenguele Munanga, o historiador Flávio Gomes e o economista Marcelo Paixão. Kabenguele Munanga defende que o elogio da mestiçagem brasileira é uma tentativa ideológica de esconder o racismo existente no país e a exclusão do negro ao longo dos cinco séculos de formação do Brasil (2006). Sueli Carneiro, filósofa, doutora em Educação e ativista da luta contra o racismo e o sexismo, já em 2003, no artigo intitulado “Ideologia Tortuosa”, faz críticas aos argumentos contrários às cotas raciais utilizados por César Benjamim, decifrando a filiação do seu discurso às ideias de celebração da mestiçagem e de democracia racial consolidadas por Gilberto Freyre. Carneiro (2003) argumenta que Benjamim (2002) “reproduz a fórmula clássica do *modus pensante e operandi* nos marcos de nossa democracia racial”, se tornando assim argumentos de fácil aceitação pois “reiteram as ideologias presentes no senso comum”, à exemplo do elogio à mestiçagem. Acusando que, deliberadamente, a análise de Benjamim deixa de fora os estudos contemporâneos sobre as desigualdades raciais existentes no Brasil, além de silenciar “as evidências empíricas da exclusão dos negros em todas as esferas privilegiadas da sociedade e sua concentração desproporcional nos bolsões de miséria e pobreza”, Sueli Carneiro afirma que “o negro é apenas uma realidade estatística para deleite acadêmico”.

Assim, Carneiro (2003) conclui que “encontra-se naturalizado o paradigma casa-grande e senzala, por isso trata-se com quase absoluta indiferença essas desigualdades raciais”. Em outro artigo intitulado *De Novo a Raça*, Carneiro (2002) dialoga com a reposição do debate sobre o conceito de raça, a partir da divulgação das pesquisas sobre as origens genéticas da população brasileira, realizadas pelo grupo de cientistas da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), coordenados por Flávia Parra e Sérgio Danilo

¹⁶ O Manifesto observa ainda que: “Seus signatários, que aderem ao projeto educacional defendido pela instituição representativa das escolas particulares, as quais tentam agora barrar os projetos de inclusão racial e social em andamento, reproduzem o mesmo padrão de exclusão racial existente nas universidades brasileiras antes das cotas: 90% de brancos e 10% de não-brancos” (Manifesto, 2008, p.15).

Pena (este último é um dos signatários do manifesto contra as cotas raciais). Amplamente divulgado pela imprensa em 2002, Carneiro (2002) analisa as conclusões dessas pesquisas publicadas no Jornal Folha de São Paulo, que afirmava que “nem todo negro no Brasil é geneticamente um afrodescendente, nem todo afro-brasileiro é necessariamente um negro”, decorrendo daí, de acordo com os pesquisadores, o axioma que a raça é somente um conceito social. A principal consequência retirada do resultado desse estudo na grande mídia brasileira, observa Carneiro (2002), é de natureza política, pois a conclusão do pesquisador Sérgio Danilo Pena, em entrevista a este jornal, é taxativa - não existe base objetiva para a introdução de cotas raciais nas universidades públicas¹⁷. Enfatizando que há muito tempo, as ciências sociais já vêm demonstrando a inexistência das raças, o mais interessante do artigo de Carneiro (2002) é quando ela visibiliza que a contribuição fundamental desses estudos genéticos deveria ser a demonstração da ilegitimidade científica das teses racistas e das práticas discriminatórias que elas geram. Potanto, como consequência ética obrigatória, a expectativa era por uma “condenação enfática das práticas racistas que produziram e permanecem reproduzindo violências e exclusões ao longo de nossa história” e “a defesa de reparação dos males provocados”. Mas o que ocorre no Brasil, destaca Suely Carneiro (2002), é o contrário – “as conclusões do estudo são utilizadas para negar uma dessas possibilidades, a adoção de cotas para negros no nível universitário”.

A estratégia de Carneiro (2002), nessa guerra de narrativas, foi tornar visível que ao lado da afirmação da ciência de que não há base científica para uma classificação racial da humanidade, a ciência também nos informa que há, no entanto, bases inesgotáveis para a discriminação. Carneiro (2002) se refere às conclusões do estudo sobre os sistemas de ensino no Brasil, realizado pelo então pesquisador do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA), Ricardo Henriques, intitulado “Raça e Gênero”, (Unesco, 2002) no qual afirma que 49% do diferencial salarial entre brancos e negros resulta das diferenças associadas à escolaridade dos indivíduos de cada grupo - sendo que 27% deriva da discriminação gerada no interior do sistema educacional e 22% do impacto direto da escolaridade dos pais. A diferença de escolaridade média de um jovem negro com 25 anos é de 2,3 anos de estudo em relação à um jovem branco, numa sociedade cuja escolaridade média dos adultos é de 6 anos. O mais surpreendente da pesquisa, é que 2,3 anos é a mesma diferença observada entre os pais desses jovens e 2,2 anos entre os avós. A conclusão que a pesquisa chega é que no universo dos adultos, filhos pais e avós negros vivenciaram, em relação aos seus contemporâneos brancos, o mesmo diferencial educacional ao longo de todo o século XX. Ou seja, apesar da melhoria do nível médio de escolaridade de brancos e negros ao longo do século, o padrão de discriminação se mantém estável entre as gerações. Mas, o que Carneiro (2002) enfatiza em Henriques é que com esse estudo, ele demonstrou, com abundância de dados estatísticos, que o pertencimento

étnico/racial ou de cor tem grande relevância na estruturação das desigualdades sócio-econômicas brasileiras, apontando que, para a reversão desse quadro, são necessárias políticas públicas explícitas de inclusão racial, especialmente, políticas de ação afirmativa com preferência racial, para que assim seja rompido o circuito de geração progressiva de desigualdade.

Maria Aparecida Bento - coordenadora executiva do Centro de Estudos das Relações de Trabalho e Desigualdades (CEERT), doutora em Psicologia Social pela Universidade de São Paulo (USP), ativista da luta contra o racismo, e uma das primeiras pesquisadoras a estudar a branquitude brasileira - no artigo intitulado *Branquitude e Poder – a questão das cotas para negros* (2005) afirma que no Brasil, os lugares de poder são hegemonicamente brancos, sendo quase automática, a reprodução institucional destes privilégios. Bento (2005) afirma que foram naturalizadas as cotas de 100% para brancos nos lugares de poder em nossa sociedade, construídas silenciosamente, ao longo de séculos de opressão contra negros e indígenas. Essa naturalidade com que os brancos brasileiros convivem com cota de 100% em toda história do país, é vivida às custas do silêncio sobre o peso que esta exerce sobre a exclusão dos negros e negras, pois, “reconhecer a desigualdade é até possível, mas reconhecer que a desigualdade é fruto da discriminação racial, tem custos, uma vez que este reconhecimento tem levado à elaboração de legislação e compromissos internos e externos do Brasil, no sentido do desenvolvimento de ações concretas com vista a alteração no status quo”.

Bento (2005) defende que diante desse contexto de silenciamento histórico dos privilégios sócio-econômicos da branquitude brasileira produzindo a exclusão dos negros e negras, a explicitação da reivindicação de cotas para negros é uma estratégia eficaz de enfrentamento, apesar das fortes barreiras que daí surgem em defesa desses privilégios. Tais barreiras interpostas aos processos de mudança na distribuição de negros e brancos no espaço institucional, são mapeadas por Bento (2002) na sua tese de doutorado denominada *Branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público*, para a qual coleta relatos dos brancos brasileiros: “Não vejo os negros, nunca convivi com negros”; “que estranho”; “não lembro da história desse país, escravidão?”, “o problema atual é resultado do fato de que os negros foram escravos”; “as mudanças nas relações raciais tem que ser lentas e graduais”; “é necessário competência para ocupar lugares de destaque e poder dentro da instituição”; “estão querendo baixar o nível das nossas instituições”, etc. Bento (2005) chama à atenção especialmente para a agressiva defesa das cotas de 100% pelos brancos em lugares de poder da mídia brasileira, quando se dão conta de que seu grupo racial perderá o filão de privilégios que mantém há séculos, já que, como formadores de opinião, estimulam reações agressivas dos jovens brancos diante da implementação de políticas que visem corrigir o efeito da discriminação vivida cotidianamente pelos negros e negras brasileiros.

Considerando que o embate relativo às cotas para negros nos oferece a possibilidade de melhor conhecer o branco, Bento (2005) mapeia os argumentos das narrativas dos brancos brasileiros, a partir do

levantamento que o CEERT realizou em artigos de revistas e jornais de grande circulação nacional, sites e mensagens transmitidas através de e-mails, observando que os argumentos não são nada criativos, e se repetem: “essas políticas são assistencialistas, protecionistas, geram a discriminação às avessas”. Evoca-se a justiça para os brancos, diante da possibilidade de políticas voltadas especificamente para os negros - “e os 19 milhões de brancos pobres, ficarão excluídos das cotas?”. Algumas estratégias e linhas de argumentações se repetem no discurso de atores muito diferentes e que ocupam também diferentes lugares sociais, mas que compartilham a condição comum de brancos: jornalistas; acadêmicos (cientistas sociais e políticos) brasileiros ou norte-americanos; juízes e advogados; dirigentes sindicais, políticos (senadores, ministros, presidente da República) de diferentes matizes político-partidárias. Para desconstruir tais discursos, Bento (2005),¹⁸ nos apresenta esses argumentos, dentre eles que “negros em geral não têm qualificação para entrar nas universidades e/ou para ocupar cargos de chefia / melhor remunerados”¹⁹.

Foi nesse contexto de polêmicas no Brasil em torno de cotas para negros e negras acessarem às universidades, que foi publicado ainda o livro *Divisões perigosas: políticas raciais no Brasil contemporâneo*, em 2007. Esse livro foi organizado pelo antropólogo inglês, Peter Fry. Fry, um acadêmico bastante influente no Brasil nesse período chegou aqui em 1970, para participar como docente do processo de consolidação da pós-graduação em ciências sociais da Universidade Estadual de Campinas até 1983, ingressando no Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro em seguida. Ele foi um dos signatários dos manifestos contra as cotas e um dos mais entrevistados pela grande mídia brasileira sobre o tema. Seu livro é composto por 46 ensaios, na sua maioria oriundos da imprensa escrita de circulação diária, publicados entre os anos de 2002 e 2007 e escritos por 38 intelectuais de renome nacional - antropólogos, sociólogos, historiadores, geneticistas. O livro *Divisões perigosas* (2007) tem como objetivo criticar as políticas de ações afirmativas para negros e negras que vinha sendo paulatinamente implantada no Brasil a partir do Governo Lula, em 2002, as quais denominaram ser um processo de “racialização” da política nacional (Moreira, 2015).

¹⁸ Para tomar conhecimento dos argumentos utilizados por Bento para desconstruir tais argumentos, ver: BENTO, Maria Aparecida Silva. Branquitude e poder: a questão das cotas para negros. In: SIMPOSIO INTERNACIONAL DO ADOLESCENTE, 1., 2005, São Paulo. Disponível em: <http://www.proceedings.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=MSC000000082005000100005&lng=en&nrm=abn>. Acesso em: 06 Jan. 2016.

¹⁹ Bento continua descrevendo os argumentos das elites e classes médias brasileiras contra as cotas: “não sabemos quem é negro no Brasil, por conta da grande miscigenação, portanto, não poderíamos pensar em cotas para um grupo de difícil definição”; “as cotas são inconstitucionais, ilegais, contrariam o princípio de que ‘todos são iguais perante a lei’”; “as cotas para negros em universidades diminuiria a qualidade de seus alunos e, conseqüentemente, do ensino universitário”; “as ações afirmativas e as cotas fazem parte de um modelo norte-americano, que alguns querem artificialmente importar, mas que não funcionariam no Brasil, uma vez que nossa realidade é outra”; “as cotas para negros em universidades seriam humilhantes para os negros que delas desfrutassem, pois eles guardariam eternamente o ‘estigma’ de ‘parasitas do Estado’, ou de ter entrado na universidade não por mérito próprio, mas por um ‘favor’ ou ‘concessão’ do Estado”; “a adoção de cotas para negros em universidades contraria o princípio da meritocracia, ou seja, de que entram nas universidades quem ‘faz por merecer’, por capacidade e esforço pessoal – o que seria muito mais justo e democrático”¹⁹.

Mas, apesar de toda essa bélica instrumentação teórico-epistemológica dos intelectuais brancos, o projeto de Lei das Cotas recebeu a aprovação da Câmara dos Deputados em novembro de 2008. O antropólogo José Jorge de Carvalho, em 2009, via com otimismo o presente e o futuro da inclusão étnico-racial no ensino superior brasileiro: “Felizmente, a consciência de que é preciso incluir, ainda que emergencialmente, só vem crescendo - por isso, a presente década pode ser descrita como a década das cotas no ensino superior no Brasil”. E José Jorge tinha motivos para esse otimismo - em 2002, eram apenas três universidades, em 2009 já eram 94 universidades com ações afirmativas, em 68 delas com recorte étnico-racial. Tal crescimento apontava para o surgimento de uma nova consciência acadêmica, exemplificada, por Carvalho (2002), com a reserva de 600 bolsas de iniciação científica para cotistas pelo Conselho Nacional de Pesquisa (CNPQ): “Se o século 20 no Brasil foi o século da desigualdade racial, surge uma nova consciência de que o século 21 será o século da igualdade étnica e racial no ensino superior e na pesquisa”.

Podemos perceber que nessa guerra de narrativas, que indicam formas diferentes de interpretação do Brasil, a partir de interesses de raça/classe, o que está em jogo é a manutenção das hierarquias de cor/raça de nossa colonialidade de poderes e, para tanto, se aciona os poderes político-partidários das elites brancas brasileiras. Dessa forma, ainda em 2009, o Partido dos Democratas entrou com uma ação de inconstitucionalidade no Supremo Tribunal Federal (STF) questionando o sistema de cotas raciais na Universidade de Brasília (UNB), a qual havia aprovado a reserva de 20% das vagas do vestibular exclusivamente para negros e vagas para índios independentemente de vestibular há 5 anos atrás²⁰.

Mas, após o trâmite de sete anos, o projeto de lei que cria o Estatuto foi aprovado pelo Congresso Nacional em 17 de junho de 2010 e sancionado pelo Presidente Luiz Inácio Lula da Silva em 20 de julho do mesmo ano. Portanto, a lei nº 12.288/10 instituiu o Estatuto da Igualdade Racial, entrou em vigor em 20 de outubro de 2010. E, por unanimidade, em abril de 2012, o Supremo Tribunal Federal (STF) validou a adoção de políticas de reserva de vagas para garantir o acesso de negros e índios às instituições de ensino superior em todo o país. O tribunal decidiu que as políticas de cotas raciais nas universidades são necessárias para corrigir o histórico de discriminação racial no Brasil. Com essa decisão, o Supremo Tribunal Federal (STF) autorizou as universidades públicas brasileiras a adotar políticas de reserva de vagas para garantir o acesso de negros ao ensino superior, assegurando que as políticas de cotas raciais em instituições de ensino superior estão de acordo com a Constituição Federal de 1988. Após tramitar por mais de 13 anos no Congresso Nacional, em

²⁰ Contudo a resistência às cotas não se deu somente no âmbito das instituições políticas brasileiras. Durante um torneio esportivo envolvendo Faculdades de Direito do Rio de Janeiro, em 2005, torcidas adversárias se referiam à Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) como “Congo”, por sua diversidade racial. Tal estigma foi adotado pelos alunos e até hoje o país africano é símbolo de suas equipes. Ver CARVALHO, Igor. *Dez anos de cotas nas universidades. O que mudou?* Disponível em internet: <http://revistaforum.com.br/digital/138/sistema-de-cotas-completa-dez-anos-nas-universidades-brasileiras/>. Acesso em 15 de nov/2015.

08 de agosto, o Senado brasileiro sanciona a Lei de Cotas e em 29 do mesmo mês, a presidente Dilma Rousseff também a sanciona, tornando realidade jurídica, a inclusão de alunos oriundos de escolas públicas, negros e indígenas nas universidades e institutos federais de educação. A partir daí, a Lei nº 12.711/2012 garante a reserva de 50% das matrículas por curso e turno nas 59 universidades federais e 38 institutos federais de educação, de ciência e tecnologia, aos alunos oriundos integralmente do ensino médio público, em cursos regulares ou da educação de jovens e adultos. Os demais 50% das vagas permanecem para ampla concorrência. No entanto os 50% do total de vagas da instituição reservadas às cotas serão subdivididas: metade para estudantes negros de escolas públicas com renda familiar bruta igual ou inferior a um salário mínimo e meio per capita; e metade para estudantes de escolas públicas com renda familiar superior a um salário mínimo e meio. Em ambos os casos será levado em conta percentual mínimo correspondente ao da soma de pretos, pardos e indígenas no estado, de acordo com o último censo demográfico do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.

O êxito da luta política por ampliação do acesso de negras e negros à universidade no Brasil, especialmente esse confronto de relatos entre intelectuais/ativistas negros e intelectuais brancos, que, inclusive se mostraram também ativistas por manutenção dos seus privilégios sociais, aponta para algumas coisas importantes de serem assinaladas para compreendermos como opera a colonialidade de poderes no Brasil, para manter as hierarquias raciais intactas. O que mais chama a atenção é quão importante foi a presença negra comprometida com o anti-racismo no campo intelectual e acadêmico brasileiro nesse momento da história social brasileira. Essas e esses intelectuais negras e negros, ainda que formados numa universidade que reproduz o privilégio epistêmico dos homens brancos dos cinco países europeus, como lembra Grosfoguel (2013), se armaram teoricamente do que lá aprenderam e do que aprenderam no ativismo negro para confrontar a branquitude em sua tentativa de manter seus privilégios raciais no campo acadêmico-brasileiro. Falam de um lugar de poder tradicionalmente branco no Brasil – a vida intelectual/acadêmica – e desse lugar desafiam as narrativas brancas do Brasil, para que mais negras e negros acessem esse lugar. Por outro lado, como tantas vezes Sueli Carneiro e Aparecida Bento vem chamando à atenção, para defender seus privilégios na universidade, os intelectuais brancos brasileiros foram obrigados a também se posicionarem como ativistas em defesa dos seus interesses de branquitude. Como nos lembra Grada Kilomba (2016)²¹, “branco não é uma cor, é uma afirmação política”, pois “representa uma história de privilégios, escravatura, colonialismo, uma realidade cotidiana”, no, entanto:

²¹ Grada Kilomba é uma intelectual e artista negra que nasceu Portugal, com família oriunda das ilhas São Tomé e Príncipe e Angola, mas que vive em Berlim, que esteve na Bahia em 2017, a convite do Instituto Goethe. Na oportunidade deu entrevista para a filósofa Djamila Ribeiro, em 30/03/2016, quando afirma que “o próprio processo de descolonização é fazer novas questões que nos ajudam a desmantelar o colonialismo”. Ver: Carta Capital. “*O racismo é uma problemática branca*”, diz Grada Kilomba. Disponível em internet: <https://www.cartacapital.com.br/politica/2016-co-racismo-e-uma-problematica-branca2016-uma-conversa-com-grada-kilomba>. Acesso em 19 jun/2018.

“as pessoas brancas não se veem como brancas, se veem como pessoas (...) e esse ser pessoa é a norma, que mantém a estrutura colonial e o racismo. E essa centralidade do homem branco não é marcada”. Nessa perspectiva é que Grada Quilomba afirma que o seu trabalho de descolonização é marcar e interrogar à diferença branca.

Racismo/sexismo epistêmico na universidade no Brasil - desafios após as políticas de ações afirmativas

A universidade brasileira do século XXI, na qual chegam esses novos sujeitos, é estruturada pela colonialidade de poderes cujas hierarquias raciais herdadas da experiência colonizadora e de escravidão racial, se mantêm no Brasil. O ensino superior surge em plena dominação colonial portuguesa, início do século XIX no Brasil, e, para atender a seus interesses, produz um conhecimento que transforma o poder de brancos brasileiros sobre negros e indígenas em verdade científica. Esse conhecimento sobre os negros e indígenas no século XIX no Brasil foi, então, gerado pela força do colonialismo escravista, criando-nos como *outro*, polarizando a distinção - assentada numa desigualdade ontológica entre a Europa e seu *outro* - para nos tornar cada vez mais absolutamente *outros*. Os intelectuais brasileiros vinculados à essas instituições de ensino superior do século XIX e início do século XX, escolheram aquela ciência que Said (1990) se refere como uma severa divisora da humanidade em raças superiores e inferiores.

A universidade como lugar também de negros e negras é experiência que reclama mudanças epistemológicas. Em 2013, circulou nas redes sociais do Brasil, imagens de um trote com conotações sexistas, racistas e nazistas, realizado por estudantes veteranos do curso de Direito, da Universidade Federal de Minas Gerais com estudantes calouros. Em 2014, um professor da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES) foi denunciado à Ouvidoria dessa universidade por estudantes do curso de ciências sociais, por ter feito declarações racistas dentro da sala de aula durante uma discussão sobre cotas raciais. Em 2015, é a vez da Universidade Federal da Bahia realizar trote com calouros da Faculdade de Arquitetura que deu margem a ser lido como expressão do racismo, ao usar um boneco de cor preta enforcado para receber e simbolizar os calouros. Essas cenas apontam que ainda há grandes desafios para que o Brasil supere a colonialidade – com suas hierarquias raciais, de gênero e epistemológicas – que teima em permanecer na sua pós-colonialidade, inclusive na universidade. Nessa perspectiva constatamos que inda que as universidades brasileiras estejam adotando políticas de ampliação do acesso dos negros como resultado da luta política dos movimentos negros, há uma grande dificuldade de operarem mudanças epistemológicas que valorizem a diferença negra e contemple os saberes e fazeres da cosmovisão africana e suas diásporas na produção de conhecimento. A inserção na universidade para negros e negras é ainda espaço de luta por desconstruir a hegemonia do conhecimento eurocentrado transmitido pela academia brasileira, pois, os coloca de frente com a exclusividade desse conhecimento que tem como base a história e cultura europeia transmitido pela

academia brasileira. Precisa circular na universidade do século XXI no Brasil, caracterizada pela recente entrada de uma multiplicidade de sujeitos que historicamente ficaram de fora dela – negros e negras, quilombolas, indígenas - também os múltiplos conhecimentos produzidos pela história e cultura desses sujeitos.

Para os negros e negras, a universidade tem promovido prisões e produzido encarceramentos diversos, inclusive epistemológicos (Harney e Motten, 2015). Lima (2001) conta a experiência traumatizante vivida por ele como aluno regular do Programa de Pós-graduação em Antropologia e Sociologia da Universidade de Brasília, considerado de excelência pela CAPES. As entrevistas com estudantes negros e negras que estavam na universidade em 2005, realizadas para minha dissertação de mestrado, apontaram algumas dessas prisões vividas pelos estudantes negros e negras na universidade (Silva, 2005). Os conflitos surgem diante da consciência desses estudantes dos encarceramentos epistemológicos que a universidade promove, pois, em momentos anteriores, muitas vezes, a reação dos estudantes negros era o silêncio, o que poderia significar a internalização da inferiorização promovida por aquelas histórias únicas no ambiente acadêmico.

Há um racismo/sexismo epistêmico nas universidades brasileiras que faz com que o conhecimento acadêmico brasileiro seja dominado por uma razão branco-ocidental e marcada por um conhecimento “universal” oriundo das particularidades branco-europeias que toma o local como global (Gilroy, 2001). Para Carvalho (2003) há um racismo acadêmico que impera na universidade, para além do racismo na sociedade, que fez com que, apesar das universidades brasileiras crescerem ao longo de cem anos, os negros ficassem sistematicamente de fora e estas se constituíssem em espaços tão brancos. Para nós esse racismo é também um racismo epistêmico, ou seja, um racismo entranhado nos saberes e na produção de conhecimento, resultado da colonialidade de poderes no Brasil, entendida como um padrão configurado de poder sobre a base da classificação racial que tem servido para subalternizar não só os grupos negros, mas seus conhecimentos (Quijano, 2005).

A conquista da inserção acadêmica é um passo decisivo, mas não suficiente para superarmos o racismo operado na vida acadêmica brasileira. O racismo/sexismo epistêmico na universidade brasileira se expressa, por exemplo, através da exclusividade da epistemologia branca-europeia fundamentada numa busca de uma universalidade que também eurocêntrica, e da exigência por uma “objetividade” que nega o status de conhecimento a produção negra sobre negritude, dicotomiza saber negro-militante x saber acadêmico-científico e estuda o outro sempre como objeto. Classificar a produção intelectual negra como militante é uma violência epistêmica, nos termos de Spivak (2010), que visa mais uma vez nos remeter ao lugar de objeto de conhecimento, com o intuito de desqualificá-la e deslegitimá-la.

A entrada dos movimentos negros brasileiros na disputa pela universidade, pode significar a promoção da aventura de sujeitos negros coisificados pela ciência de se tornarem sujeitos do conhecimento. Aventura semelhante, de acordo com Maldonado (2005) foi reclamada pelos grupos racializados nos

Estados Unidos – negros, indígenas e latinos - em finais da década de 60, tendo em vista a descolonização interna da sociedade estadunidense. Tais grupos demandavam uma nova universidade transformada amplamente do ponto de vista epistemológico e institucional, que desmontassem as estruturas epistemológicas postas pelo racismo e pelo colonialismo, abrindo um espaço para articulação sistemática de distintas formas de conhecimento. Maldonado (2005) enfatiza que esses movimentos sabiam que isso não poderia ocorrer dentro das instituições educativas já estabelecidas. A questão que se ergue é: será que os grupos negros brasileiros conseguirão a “descolonização epistêmica” do conhecimento acadêmico dentro dela mesma? Até aqui a atuação da política negra brasileira tem se dado dentro das estruturas universitárias existentes. Na América Latina, a Universidade Intercultural Indígena do Equador é um exemplo de que os grupos indígenas do Equador optaram por promover a descolonização do conhecimento por fora das universidades lá existentes, a partir da revalorização e recuperação dos saberes ancestrais das nacionalidades e povos indígenas.

Nessa perspectiva é que para pensar o racismo sexismo/epistêmico das universidades brasileiras, realizamos dois gestos. O primeiro foi entender, como a partir de Fanon, a crítica decolonial latino-americana tem definido o racismo/sexismo epistêmico e, como, a partir dessa definição de *racismo* de Fanon (2005) e de *interseccionalidade* das feministas afro-americanas, novas questões à epistemologia ocidental são colocadas, como, por exemplo, se mesmo sua teoria crítica dá conta de pensar a experiência desses que foram convertidos por ela mesma em *não-seres*, ou seja, um *outro* tão absoluto que demarca a fronteira do que é e do que não é humano. O segundo gesto realizado nessa tese foi entender como o racismo/sexismo epistêmico se converteu na base da epistemologia das universidades ocidentalizadas.

Para dar conta do primeiro gesto, dialogamos com Grosfoguel (2011) quando parte da concepção de Fanon sobre racismo para pensar o conceito de racismo epistêmico e vislumbrar formas/perspectivas de descolonização do conhecimento, dialogando tanto com o pensamento de Foucault, Dussel e Boaventura Souza Santos. Para Fanon, o racismo é uma dominação de hierarquia global de superioridades/inferioridades sobre a linha do humano. Tal hierarquia instalada pelo racismo, cartografa os sujeitos em duas zonas: *zona do ser* onde vivem aqueles sujeitos localizados pelo racismo no lado superior do humano, e *zona do não-ser* onde vivem aqueles localizados no lado inferior da humanidade. Politicamente produzida e reproduzida como estrutura de dominação pelo sistema imperialista/ocidentalcentrico/cristianocêntrico/capitalista/patriarcal/moderno/colonial, Grosfoguel (2011) chama nossa atenção de que, apesar da cor da pele ser o marcador dominante em muitas regiões do mundo, esta hierarquia global, inerente ao racismo, possui múltiplos marcadores – cor da pele, língua, religião, cultura, etc – a depender das diversas histórias de colonização de cada localidade²². Ou seja, a hierarquia

²²Grosfoguel exemplifica isso com a história colonial irlandesa e com a islomofobia nos Estados Unidos e na Europa. No primeiro caso, reassalta que o império britânico não pôde construir sua superioridade racial sobre os irlandeses através do marcador da

de superioridade/inferioridade sobre a linha do humano pode ser construída com categorias raciais diversas, nas diferentes regiões do mundo, tornando a experiência do racismo também diversa. O traço fundamental e comum do racismo nas diversas experiências do mundo é que instala as subjetividades na zona do *ser* ou *não-ser*, como aponta Fanon (2005;2008), tornando o racismo uma hierarquia de dominação de superioridades e inferioridades. No entanto, alerta Grosfoguel (2011), a localização dos sujeitos em tais zonas não é geográfica, mas diz respeito às posicionalidades em relações raciais de poder, ocorridas em escala global mas também nacional e local.

É a partir dessas zonas que Grosfoguel pensa as múltiplas opressões, utilizando o conceito de interseccionalidade das feministas afro-americanas e sistematizado por Crenshaw (2001), para ressaltar que apesar da interseccionalidade das opressões ocorrerem em ambas as zonas, tais opressões interseccionadas são vividas de forma significativamente diferenciada pelos sujeitos a depender de sua localização numa dessas duas zonas. Assim, na *zona do ser*, em um sistema imperialista/capitalista/patriarcal, há conflitos na relação de poder entre um *Eu opressor* – elites masculinas, heterossexuais e ocidentalizadas dos países metropolitanas e periféricos – e um *Outro oprimido* de forma interseccional pela classe, pelo gênero e pela sexualidade, especialmente, mulheres, gays e lésbicas. No entanto, Grosfoguel (2011) enfatiza que na *zona do ser*, os oprimidos são racializados como seres superiores, portanto, são reconhecidos como seres humanos. Isso exerce impactos fundamentais na forma como se vive a opressão de classe, de gênero e de sexualidade que precisam ser levados em consideração, já que faz com que os oprimidos da zona do ser não vivam opressões raciais mas, ao contrário, vivam privilégios raciais. Para descrever tais privilégios raciais vividos pelos sujeitos da zona do ser, Grosfoguel (2011) dialoga com Boaventura Souza Santos, para afirmar que compartilham dos privilégios da ordem de direitos imperiais, dos discursos emancipadores iluministas e dos processos de negociação e resolução de conflitos. Assim, Grosfoguel (2012) ressalta que na zona do ser, os oprimidos, ainda que submetidos às discriminações interseccionadas - de gênero, classe e sexualidade - que os convertem em um *Outro* humano, estes têm acesso aos códigos de direitos civis, humanos, trabalhistas, às relações de “civildade” e à contextos nos quais os conflitos são regulados tendo a paz como regra, através de métodos não-violentos.

Já os sujeitos localizados na *zona do não-ser*, racializados como inferiores, de acordo com Fanon, portanto sem humanidade reconhecida, vivem, enfatiza Grosfoguel (2011), uma opressão racial que articula todas as outras opressões interseccionadas, já que o racismo constitui a linha divisória transversal que organiza as relações de opressão de classe, sexualidade e gênero em âmbito global: “La opresión de

cor da pele, pois tanto colonizados quanto colonizadores possuíam a mesma cor de pele, construindo, portanto, através da religião – criou uma hierarquia religiosa para marcar a linha do humano na qual os protestantes são colocados como superiores aos católicos. No segundo caso, enfatiza que a identidade religiosa mulçumana constitui atualmente um dos marcadores mais destacados de superioridade/inferioridade sobre a linha do humano nos Estados Unidos e na Europa, apesar do racismo de cor seguir sendo muito importante e se enredar com o racismo religioso nesse caso.

clase, sexualidad y género vivida por el “No-Ser Otro” (el Otro oprimido en la zona del no-ser) es agravada debido a la articulación de dichas opresiones con la opresión racial” (Grosfoguel, 2011, p.96). Convertidos em não-humano, os oprimidos da zona do não-ser são impedidos de ter acesso aos códigos de direitos civis, humanos, trabalhistas, às relações de civilidade e os conflitos em que vivem são regulados através da guerra, ou seja, através de uma permanente violência. Enfatizando que ambas as zonas são parte do projeto da modernidade colonial, Grosfoguel (2011, p.96) resume: “ en la zona del ser tenemos formas de administrar los conflictos de paz perpetua con momentos excepcionales de Guerra, mientras que en la zona del no-ser tenemos la Guerra perpetua con momentos excepcionales de paz”.

Grosfoguel (2011, p.96) nos dá alguns exemplos das diversidades de situações de opressão vividas nessas duas zonas:

(...) mientras los obreros en la zona del no-ser arriesgan sus vidas cuando intentan organizar un sindicato, ganando uno o dos dólares al día y trabajando de 10 a 14 horas al día; los obreros en la zona del ser gozan de derechos laborales, salarios altos por hora y mejores condiciones de trabajo. Si bien una obrera en una maquiladora en Ciudad Juárez ganando dos dólares al día es formalmente una trabajadora asalariada, su experiencia vivida no tiene nada que ver con un obrero asalariado en la Boeing Company en Seattle ganando 100 dólares la hora. Los mismos principios aplican a la opresión de género y sexualidad. Mujeres y gays/lesbianas occidentales siendo oprimidos viven privilegio racial gozando de acceso a recursos, riqueza, derechos y poder que es desproporcionadamente mayor que las mujeres o gays/lesbianas oprimidas no-occidentales en la zona del no-ser. De hecho, a pesar de la opresión de género en la zona del ser, las mujeres occidentales siendo una minoría demográfica en el mundo, tienen más poder, recursos y riqueza que la mayoría de los hombres del mundo que son de origen no-occidental viviendo en la zona del no-ser del presente sistema-mundo.

Tais sujeitos nessa zona do *não-ser*, além de estarem submetidos a opressões oriundas da zona do ser, também sofrem opressão da zona do não-ser, visível através da situação na qual um homem heterossexual não ocidental da zona do não-ser vive privilégios, oprimindo mulheres/gays e lésbicas não ocidentais dessa mesma zona. Além desse exemplo, as elites ocidentalizadas da África, Ásia e América, desfrutando da posição de superioridades nesses contextos, reproduzem práticas racistas contra grupos negros e indígenas, excluindo-os e inferiorizando-os. E na América Latina, branco-mestiços reproduzem práticas racistas e sexistas contra negros, mulheres negras e indígenas.

Assim, podemos afirmar que o racismo é um mecanismo político-epistemológico que arremessa, arasta, joga as negras e os negros na zona da morte do *não-ser* – morte social, física e epistêmica. É nessa perspectiva de sujeitos em relações raciais de poder que os posiciona em zonas de humanidade e não-humanidade, que emerge, para Grosfoguel (2011, p. 102), o conceito de racismo epistêmico como “una jerarquía de dominación colonial donde los conocimientos producidos por los sujetos occidentales (imperiales y oprimidos) dentro de la zona del ser es considerada a priori como superior a los conocimientos

producidos por los sujetos coloniales no-occidentales en la zona del no-ser”. Tal racismo epistêmico tem a pretensão de que “ el conocimiento producido por los sujetos pertenecientes a la zona del ser desde el punto de vista derechista del `Yo´ imperial o desde el punto de vista izquierdista del `Otro´ oprimido occidental dentro de la zona del ser, es automáticamente considerado universalmente válido para todos los contextos y situaciones en el mundo”. Como consequência, domina globalmente uma epistemologia imperial/colonial que impõe seus esquemas teóricos pensados para contextos muito distintos das situações da zona do não-ser e desconsidera a produção teórica produzida a partir desta. Assim, mesmo a teoria crítica produzida pela zona do ser, para Grosfoguel (2011, p. 102), não pensou os conflitos sociais e nem as particularidades coloniais da zona do não-ser e quando o fez, foi da perspectiva histórico-social da zona do ser, pois:

La teoría crítica de izquierda producida desde la geopolítica el conocimiento y la corpo-política del conocimiento de la experiencia histórico-social del `Otro´ dentro de la zona del ser no es suficiente para entender los problemas vividos ni la manera como se articulan los procesos de violencia y apropiación de la dominación y explotación en la zona del no-ser.

Essa insuficiência da teoria crítica da zona do ser diz respeito ao fato de que é produzida a partir dos conflitos sociais em que vive o “outro” oprimido dentro da zona do ser, portanto, se refere à contextos de subjetividades que, ainda que submetidos às opressões de classe, gênero e sexualidade, tem acesso a processos de regulação e emancipação nas quais a dominação racial é vivida como privilégio e não como opressão. Tal teoria, portanto, é insuficiente para compreender a experiência histórico-social de sujeitos que vivem uma violência constante produzida por uma forte opressão racial da zona do não-ser. Mais do que isso, para Grosfoguel (2011) essa teoria crítica é cega frente aos problemas vividos na zona do não-ser, conduzindo à uma invisibilidade das experiências de dominação e exploração nessa zona. A imposição dessa teoria crítica produzida na zona do ser para a zona do não-ser se constitui para Grosfoguel (2011, p. 102), numa colonialidade de saber de esquerda, ao passo que a adoção dela de maneira acrítica e exclusiva pelos sujeitos da zona do não-ser sem considerar “la teoría crítica producida desde la experiencia del `No-ser Otro´ en la zona del no-ser” é uma colonização mental subordinada a esquerda ocidentalizada”.

Para entender, por sua vez, como o racismo/sexismo epistêmico se converteu na base da epistemologia das universidades ocidentalizadas, dialogamos com Grosfoguel (2013) quando toma o surgimento das estruturas de conhecimento modernas/coloniais como sua reflexão central, compreendendo-as como epistemologia fundacional das universidades ocidentalizadas, passando a a partir daí a pensar sobre suas implicações para a descolonização do conhecimento. Defende que o privilégio epistêmico do homem ocidental nas estruturas de conhecimento das universidades ocidentalizadas é resultado de quatro genocídios/epistemicídios ocorridos ao longo do século XVI, os quais produziram o racismo/sexismo epistêmico. Para tanto, utiliza-se do argumento de Dussel - de que a condição de possibilidade para o cartesiano «penso, logo existo» (ego cogito) de meados do século XVII, são os 150 anos de «penso, logo

conquisto» (ego conquiro) deflagrados a partir do século XV - para afirmar que entre o «penso» e o «conquisto» há uma mediação estrutural sócio-histórica do genocídio/ epistemicídio do «extermino, logo sou» (ego extermino). A partir do trabalho de Dussel a cerca da lógica genocida da conquista do continente americano no largo século XVI e da sua crítica à filosofia cartesina, Grosfoguel (2013) olha a conquista da América articulada com outros três processos históricos mundiais que defende serem constitutivos das estruturas de conhecimento do sistema-mundo²³. Desse seu olhar resulta a sua análise de quatro genocídios que mostra que também se constituíram como epistemicídios, utilizando o conceito de Boaventura Souza Santos.

Grosfoguel (2013) se inspira de novo em Boaventura Souza Santos quando afirma que a base teórica das ciências humanas nas universidades ocidentalizadas é constituída das teorias sociais resultado das experiências socio-históricas de homens de apenas cinco países ocidentais - da Europa Ocidental – Itália, França, Inglaterra, Alemanha e Estados Unidos - para nos fazer algumas perguntas que, a meu ver, só são possíveis de serem indagadas por vivermos um flagrante racismo/sexismo epistêmico nessas universidades: Como é possível que o canône do pensamento em todas as disciplinas das ciências humanas (ciências sociais e humanidades) na universidade ocidentalizada esteja baseado no conhecimento produzido por uns tantos homens de cinco países da Europa Ocidental? Como é possível aos homens desses cinco países alcançarem tal privilégio epistêmico ao ponto de que ainda hoje se considere seu conhecimento superior ao resto do mundo? Como conseguiram monopolizar a autoridade do conhecimento no mundo? Porque o que hoje conhecemos como teoria social, histórica, filosófica ou crítica se baseia na experiência sócio-histórica e na visão de mundo dos homens desse cinco países? Como é que com tanta diversidade epistêmica no mundo do século XXI, estamos ancorados em estruturas epistêmicas tão provinciais?” (Grosfoguel, 2013, p. 34).

Grosfoguel (2013, p. 34) expõe a arrogância e a pouca racionalidade do eurocentrismo da ciência que se apresenta nas universidades ocidentalizadas, apesar de não causar nem espanto nem escândalo, pois, já naturalizada: “La pretensión es que el conocimiento producido por hombres de estos cinco países tiene el mágico efecto de tener capacidad universal, es decir, se supone que sus teorías son suficientes para explicar las realidades histórico-sociales del resto del mundo”. Afirma ainda que as teorias científicas e sociais limitada a experiência e a visão de mundo de homens de desses cinco países apenas são provincianas disfarçadas de universalidade, considerando que a teoria surge de conceitualizações baseadas em experiências e sensibilidades sócio-históricas concretas, assim como da concepção de mundo destes espaços e corpos sociais particulares.

²³ O sistema-mundo é um conceito de Immanuel Wallerstein muito utilizado por Grosfoguel e pelos intelectuais decoloniais latino-americanos que se refere a formação de um novo sistema histórico formado no “largo século XVI” por processos de larga duração entre os anos de 1450 a 1650.

Como resultado de ello, nuestro trabajo en la universidad occidentalizada se reduce básicamente a aprender estas teorías nacida de la experiencia histórico-social y los problemas de una región particular del mundo (hombres de cinco países de Europa Occidental) con sus dimensiones espacio/ temporales muy particulares y «aplicarlas» a otros lugares geográficos aun si la experiencia y la espacio/temporalidad de los anteriores son totalmente distintos de los primeros (Grosfoguel, 2013, p. 34).

É a partir daí que Grosfoguel (2013) define mais concretamente o racismo/sexismo epistêmico como uma hierarquia de superioridade e inferioridades em torno do conhecimento na qual há, por um lado, um privilégio epistêmico dos homens desses cinco países ocidentais, cujo conhecimento conformam o canône do pensamento das humanidades e das ciências sociais. E, por outro lado, nessa hierarquia de conhecimentos há uma inferiorização epistêmica do mundo não-ocidental na qual o conhecimento produzido a partir das experiências histórico-sociais e as concepções de mundo do Sul Global são inferiorizadas e segregadas em forma de “apatheid epistêmico” nas universidades occidentalizadas. Em suma, Grosfoguel (2013, p. 35), afirmando que as “estructuras de conocimiento fundacionales de la universidad occidentalizada son epistémicamente racistas y sexistas al mismo tiempo”, se pergunta sobre quais são os processos histórico-mundias que produziram estruturas de conhecimento fundadas no racismo/sexismo epistêmico. Para responder a essa pergunta, examina a formação do racismo/sexismo epistêmico no mundo moderno/colonial e sua relação com a longa duração das estruturas de conhecimento modernas a partir da influência nessas estruturas, tanto da filosofia cartesiana quanto de quatro genocídios/epistemicídios ocorridos a partir da modernidade colonial.

Nessa perspectiva é que Grosfoguel (2013) chama nossa atenção para grande influência que a filosofia cartesiana tem exercido sobre os projetos occidentalizados de produção de conhecimento com sua pretensão de um conhecimento não situado, inaugurando o que ele chama de uma *ego-política do conhecimento* no qual um *Eu*, substituto do *Deus* católico como fundamento do conhecimento, assume produzi-lo como verdadeiro, universal e objetivo desde um não lugar. Essa influência de René Descartes sobre a epistemologia occidentalizada é visível no fato de que após 370 anos de sua filosofia, seu legado cartesiano continua sendo utilizado como critério de validade para produção de ciência e conhecimento nas universidades occidentalizadas:

La división «sujeto-objeto», la «objetividad» entendida como «neutralidad», el mito de un EGO que produce conocimiento «imparcial» no condicionado por su cuerpo o ubicación en el espacio, la idea de conocimiento como producto de un monólogo interior sin lazos sociales con otros seres humanos y la universalidad comprendida como algomás allá de cualquier particularidad siguen siendo los criterios usados para la validación de conocimientos en las disciplinas de la Universidad Occidentalizada. Cualquier conocimiento que pretenda situarse desde la corpo-política del conocimiento (Anzaldúa, 1987; Fanon, 2010) o la geopolítica del conocimiento (Dussel, 1977) en oposición al mito del conocimiento no situado de la egopolítica cartesiana del conocimiento se desecha como sesgada, inválida, irrelevante, falta de seriedad, parcial, esto es, como conocimiento inferior (Grosfoguel, 2013, p. 37-38).

Constatando que essa tradição de pensamento masculino ocidental, inaugurado pela filosofia cartesiana - que se caracteriza por produzir um conhecimento não situado e que se pretende ser o olhar de Deus sobre o mundo e as coisas - se constituiu como um evento histórico mundial, Grosfoguel (2013) passa, então, a dialogar com Dussel (2005), principalmente com a sua resposta às seguintes indagações: quais são as condições de possibilidades políticas, econômicas, históricas e culturais para que alguém, em meados do século XVI, produza uma filosofia que pretende ser equivalente ao olho de Deus e substituir a divindade do cristianismo? Quem fala e desde que corpo-política de conhecimento ou geopolítica do conhecimento o faz? A resposta de Dussel é que o “*Eu penso, logo existo*” de Descartes é precedido por 150 anos de “*Eu conquisto, logo existo*” que começou com a denominada “expansão colonial europeia” em 1492. Da perspectiva dusseliana, o *Ego conquisto* é a condição de possibilidade do *Ego cogito* de Descartes, assim, explica Grosfoguel (2013, p. 38): “Una vez los europeos conquistaron el mundo, el Dios de la cristiandad se hizo desechable como fundamento del conocimiento. Después de conquistar el mundo, los hombres europeos alcanzaron cualidades ‘divinas’ que les daban un privilegio epistémológico sobre los demás”. Grosfoguel (2013) acrescenta que o que conecta o *Eu penso, logo existo* (ego cogito) de Descartes e o *Eu conquisto, logo existo* (ego conquisto) de Dussel, é o racismo/sexismo epistêmico – a inferiorização de todos os conhecimentos oriundos de seres humanos classificados como não-ocidentais, não-masculinos ou não-heterossexuais - produzido pelo “*Eu extermino, logo existo*” (ego extermino). Assim, genocídio e epistemicídio atuaram juntos mediando o ego cogito e o ego conquisto. Para Grosfoguel (2013, p.39) o que conecta o “eu conquisto, logo existo” (ego conquiro) com o idolatrado “eu penso, logo existo” (ego cogito) é o racismo/sexismo epistêmico produzido pelo “eu extermino, logo existo” (ego extermino)

Grosfoguel (2013) sustenta que os quatro genocídios ocorridos em torno do século XVI, foram, ao mesmo tempo, formas de epistemicídios que constituíram o privilégio epistêmico dos homens ocidentais, são eles: 1) contra os mulçumanos e judeus na conquista de Al-Andaluz em nome da “pureza do sangue”; 2) contra os povos indígenas no continente americano e depois contra os aborígenes na Ásia; 3) contra os africanos através do tráfico e escravização no continente americano; 4) contra as mulheres que praticavam e transmitiam seu conhecimento indo-europeu na Europa, queimadas vivas sob acusação de bruxaria. Assim, para Grosfoguel (2013), esses quatro genocídios/epistemicídios foram a condição de possibilidades socio-históricas para transformação de “eu conquisto, logo existo” no racismo/sexismo epistêmico do “eu penso, logo existo”. Analisados frequentemente de forma fragmentada, Grosfoguel (2013, p. 39) diz que pretende vê-los interconectados entre si “como partes constitutivas de las estructuras epistémicas del «sistema-mundo capitalista/ patriarcal occidentalocêntrico/cristianocêntrico moderno/colonial”. Foram esses quatro genocídios/epistemicídios ocorridos ao longo do século XVI que criaram as estruturas epistêmicas de poderes raciais e patriarcais a nível mundial. O *eu* que pensa e por isso existe de Descartes,

nestas circunstâncias, para Grosfoguel (2013), não poderia ser africano, nem indígena, mulçumano, judeu, nem mulher, pois, todos eram subjetividades consideradas inferiores pela estrutura de poder racial/patriarcal global do sistema-mundo, cujos conhecimentos eram inferiorizados como resultados dos quatro genocídios/epistemicídio do século XVI. O *eu* que pensa e por isso existe de Descartes era o homem ocidental, único considerado epistemicamente superior: “Los cuatro genocidios/ epistemicidios son constitutivos de las estructuras epistémicas racistas/sexistas que produjeron el privilegio epistémico y la autoridad de la producción de conocimiento del hombre occidental y la inferioridad del resto de la humanidad” (Grosfoguel, 2013, p. 52).

Nessa perspectiva, Grosfoguel (2013) defende que as universidades ocidentalizadas se originam a partir das estruturas racistas/sexistas criadas pelos quatro genocídios/epistemicídios do século XVI, tornando as estruturas de conhecimento eurocêntricas em senso comum. Por isso se considera normal que homens ocidentais de cinco países constituam o canône do pensamento em todas as disciplinas acadêmicas das universidades ocidentalizadas. Quando muda o centro do sistema mundo da Península Ibérica para a Europa norte-ocidental, em meados do século XVII, também muda o privilégio epistêmico para os impérios europeus norte-ocidentais. Ao transformar-se de universidade teológica cristã em universidade secular kantiana/humboldtiana em finais do século XVIII, a universidade ocidentalizada “usó la idea antropológica kantiana de que la racionalidad estaba encarnada en el hombre blanco al norte de las montañas Los Pirineos, clasificando a la Península Ibérica dentro de la esfera del mundo irracional junto con los pueblos negros (África), rojos (indígenas en las Américas) y amarillos (Asia)”. A partir do suposto kantiano se funda o canône de pensamento da universidade ocidentalizada moderna, excluindo epistemicamente as pessoas consideradas sem racionalidade das estruturas do conhecimento da universidade ocidentalizada moderna. Esse é o contexto a partir do qual apenas 5 países do norte europeu passam a monopolizarem o privilégio e a autoridade do conhecimento na universidade ocidentalizada.

La visión antropológica racista de Kant en el siglo XVIII que ponía las montañas de los Pirineos como una línea divisoria al interior de Europa para definir la racionalidad y la irracionalidad apenas sigue este desplazamiento del poder geopolítico que surge en el siglo XVII. Kant aplicó a la Península Ibérica en el siglo XVIII las mismas opiniones racistas que la península Ibérica aplicara al resto del mundo durante el siglo XVI. Esto es importante para comprender porqué los portugueses y los españoles también se encuentran fuera, del canon de pensamiento en la universidad ocidentalizada de hoy pese a haber sido el centro del sistema-mundo en el siglo XVI” (Grosfoguel, 2013, p.52)

O que a universidade brasileira tem em comum com a universidade que herdamos na América Latina e Caribe e no Brasil? Isso é o que Carvalho e Florez (2014) estão interessados em investigar. Defendem que as universidades da América Latina e do Caribe são resultado das práticas de colonialidade nessa região, que consolidou instituições acadêmicas como réplicas quase exatas de instituições educativas modernas

criadas na Europa, em inícios do século XIX, e que seguiram modelos de reformas tais como a napoleônica na França e a humboldtiana na Alemanha. Esse Napoleão que, nesse período, reformou as universidades francesas, é o mesmo imperador francês cujas as ações imperialistas no Egito, foram descritas com riquezas de detalhes por Said (1990) quando analisa o processo de como as Ciências Humanas e as Letras, especialmente, inventaram um Oriente como o *outro* inferior e dominado pela Europa, exemplar caso de articulação saber/poder.

Nessa perspectiva, as universidades latino-americanas e caribenhas são herdeiras da dinâmica dos poderes coloniais aqui instalados a partir da invasão europeia, pois, a consolidação de “instituições acadêmicas que funcionaram como réplicas quase exatas de instituições educativas modernas criadas na Europa no início do século XIX, seguindo modelos de reforma tais como a napoleônica na França e a humboldtiana na Alemanha” foi “uma característica primordial da ocidentalização forçada que se instalou na América Latina e Caribe” (INCT, 2015, p. 10 apud Carvalho; Flórez, 2014a)²⁴. As universidades da América Latina e Caribe seguem uma geopolítica do conhecimento instalada como posto avançado do projeto geral de dominação colonial, genocida, racista e epistemicida, de acordo com Carvalho e Flores (2014, p. 142), que ao cartografarem as manifestações do racismo epistêmico nas universidades da região, constatarem que funcionam como instituições neocoloniais, pois, ao aceitar a hierarquia de conhecimento, permitiu que o saber acadêmico europeu desqualificasse, censurasse e excluísse os saberes ancestrais indígenas, africanos e de outros povos tradicionais, durante mais de 500 anos.

Mantendo intacto o perfil neo-colonial quando reproduzem exclusivamente a epistemologia ocidental, a academia latino-americana, como consequência desse mandato colonial, é constituída por duas frentes de intelectuais”, segundo Carvalho e Flores (2014): aqueles que reproduzem o racismo e o epistemicídio fundante como caminho para serem mais aceitos como pares dos intelectuais dos países centro-ocidentais (Estados Unidos, Inglaterra, França, Alemanha, Itália, Áustria, Espanha, Canadá e Austrália); e aqueles que optam “por criticar intelectualmente a estrutura universitária colonial buscando formular dentro de la institución un pensamiento crítico, específicamente anclado en la región” (Carvalho e Flores, 2014, p.142).

No entanto, Carvalho e Flores (2014) constatarem que o colonialismo e a colonialidade espanhola e portuguesa adotaram estratégias de dominação significativamente diferentes: enquanto na América Latina e Caribe sob dominação espanhola, as universidades foram instaladas já no século XVI, seguindo o modelo das universidades católicas da Espanha, no Brasil, por sua vez, a dominação portuguesa criou instituições de ensino superior apenas na segunda metade do século XIX, e consolidou a universidade já no fim do

²⁴ (INCT, 2015, p. 10) faz uma crítica à universidade moderna ocidental que “flagra os limites de um modelo universitário monoepistêmico e basicamente monodisciplinar, acenando para as possibilidades de diálogo interepistêmico e intercultural entre diferentes paradigmas civilizatórios”.

Império e início da República. No entanto, a colonialidade acadêmica que resultou de ambas experiências de dominação colonial, foi muito parecida: todas as universidades regionais públicas e privadas são instituições predominantemente brancas, segregadas e racistas que reproduzem exclusivamente o modelo de conhecimento eurocêntrico moderno, com exceção de Cuba²⁵. Ressaltam, nessa perspectiva, que quando esse paradigma de conhecimento eurocêntrico moderno foi criado o “(...) Occidente vivía el auge de su poder sobre los demás continentes y los académicos europeos no dudaron que su ciencia era superior a cualquier otra tradición intelectual” (Carvalho e Florez, 2014, p.132). Essa auto-imagem de superioridade europeia foi em parte alimentada por “una pedagogía de transmisión del conocimiento racionalizada en los currículos y el formato de clases, pensada exclusivamente para aulas de estudiantes de origen y formación intelectual europea, hablantes de idiomas europeos y, por supuesto, de fenotipo europeo blanco dominante” (Carvalho e Florez, 2014, p.132).

Diante de tudo isso nos perguntamos o que esse modelo moderno-colonial de universidade europeia copiada para o Brasil, nos tirou? Nos tirou por exemplo, o lugar importante que a espiritualidade exercia na epistemologia europeia pré-iluminista. Carvalho (2015) informa que nesse modelo, em meados do século XIX, a espiritualidade foi colocada para fora da universidade, as artes e humanidades que antes era central, são reduzidas, ao passo que ocorre uma hipertrofia da ciência e da tecnologia. Herdamos desse modelo de universidade uma redução da noção de consciência à consciência racional discriminativa, pois julgou-se que se precisava expulsar a religião por que ela era da ordem do dogma. No entanto, ao retirar o dogma, se retirou, de acordo com Carvalho (2015) uma enorme quantidade de auto-conhecimento. Herdamos, portanto, uma universidade na qual perdemos a possibilidade de expansão da consciência a partir da presença da intuição, do saber que não é racional, já que tudo isso foi excluído. Além das barreiras disciplinares e das “grades” curriculares, herdamos ainda, desse modelo de universidade, a ideia de que o conhecimento só se manifesta através da escrita. Os poderes coloniais eurocêntricos expulsaram a oralidade dessa universidade, e a escrita passa a ser “hipertrofiada” no contexto moderno ocidental. Por isso, precisamos pensar em experiências que rompam com um mundo da ordem do conhecimento epistemologicamente marcado pela reforma universitária ocidental-moderna que expeliu, por exemplo, a oralidade do saber, por isso é que, nas universidades brasileiras, não sabemos mensurar conhecimento oral.

Por outro lado, Carvalho e Florez (2014) defendem que os conhecimentos indígenas e afro-brasileiros estão livres dessa fragmentação disciplinar, por isso são denominados de *saberes*, pois, integram as dimensões empírica, experimental e objetiva, são multidisciplinares, interdisciplinares e transdisciplinares, além de não serem construídos nem transmitidos de modo neutro nem despersonalizados, ao contrário, são

²⁵ Carvalho e Florez (2014, p. 132) se refere a transformação das instituições acadêmicas cubana após a Revolução. Cubana que derrubou a ditadura de Fulgencio Batista, em 1959.

ancorados em mestres e mestras ou sabedores e sabedoras. A redução da dimensão completa dos saberes aos conhecimentos acadêmicos - unidimensionais, disciplinares e despersonalizados – é, de acordo com Carvalho e Florez (2014, p. 133), efeito de poder da colonização epistêmica.

Diferente do resto da América de dominação colonial espanhola, as universidades no Brasil só vão se consolidar 3 séculos depois. Isso fez com que as universidades brasileiras fossem estruturadas a partir de um eurocentrismo ainda mais pobre e reduzido. As nossas universidades, ao se consolidarem apenas no final do Império e início da República, fez com que, de acordo com INCT (2015, p. 10), tivéssemos “apenas projetos de reprodução do modelo moderno, eurocêntrico e ocidental já no estilo da Revolução Industrial” e que não tivéssemos nem “exemplos históricos de um conjunto de saberes chamados de universitários que seja equivalente ao momento colonial pós-renascentista, barroco ou pré-iluminista das universidades europeias. Em certo sentido, as universidades europeias destes períodos eram mais ricas de saberes” (INCT, 2015, p. 10 apud Carvalho, *no prelo*). Dessa forma, o modelo de universidades europeias que copiamos são do séculos XVIII e XIX que “se tornaram muito mais racionalizadas, dominadas pelo modelo da Física e Matemática como referência de saber acadêmico, passando, em consequência disso, por uma redução epistêmica considerável” (INCT, 2015, p. 10 apud Carvalho, *no prelo*), que, agravando-se no tempo, produziu uma concepção excelência e mérito adequada “a um modelo de organização universitária e ao produtivismo científico tipicamente neoliberal”.

Descolonização/decolonialidade na perspectiva negro-brasileira

A descolonização epistemológica fundante de Frantz Fanon em *Peles Negras, Máscaras Brancas*

Gordon (2008), inicia o Prefácio a edição brasileira de *Peles Negras, Máscaras Brancas* de Frantz Fanon, chamando a atenção de que nos anos de 1960 e 1970, enquanto no ambiente acadêmico norte-americano, um professor universitário que tentasse abordar a obra de Frantz Fanon corria o risco de perder o emprego, na América do Sul, as ideias de Fanon estavam sendo ensinadas nas salas de aula do Chile, influenciava Paulo Freire na sua *Pedagogia do Oprimido* no Brasil. Gordon ainda enfatiza que já na década de 1990, Fanon era estudado em cursos como Teologia, Política, Filosofia da Libertação e Pensamento Social e Político e que, atualmente, os estudiosos do mundo estão agora compreendendo a relação entre Fanon e outros intelectuais brasileiros como Guerreiro Ramos e Abdias do Nascimento. Nessa tese, além de chamarmos à atenção para a contribuição intelectual de Alberto Guerreiro Ramos compartilhando preocupações de Fanon, também destacamos a importância da intelectual negra Virgínia Leone Bicudo, como esforço resultante da aceitação do convite de Spivak (2010) de investigar silêncios, sempre num jogo de aproximações com o pensamento de Fanon (2005; 2008). Nessa perspectiva, como intelectual negra decolonial, pretendemos, contribuir para consolidar o lugar fundante do pensamento tanto de Virgínia Leone Bicudo quanto de Guerreiro Ramos nas teorias e epistemologias pós-coloniais e decoloniais, e dentro desse mesmo gesto, aproximar as reflexões desses dois intelectuais tomadas aqui como imprescindíveis para fortalecer a América do ponto de vista intelectual e epistêmico, especialmente a América Latina e o Caribe.

Essas afirmações de Gordon são importantes para nossas reflexões aqui, pois, minha intenção é apresentar a complexa obra de Frantz Fanon como uma crítica à dimensão epistemológica do racismo e uma convocação intelectual e militante para descolonizarmos o conhecimento. Nessa perspectiva se entende a rejeição acadêmica de Fanon nos Estados Unidos da década de 60 e 70, momento no qual os grupos racializados – negros, indígenas e latinos - criticavam sua condição de sujeitos coisificados pela ciência e se afirmavam como sujeitos do conhecimento, reivindicando representação acadêmica para a descolonização interna da sociedade estadunidense (Maldonado, 2005).

No Brasil, até o momento, a influência de Fanon na obra de Paulo Freire é invisibilizada e Virgínia Bicudo, Guerreiro Ramos e Abdias do Nascimento, assim como o próprio Fanon, seguem sendo presenças interdidas nas salas de aula do Brasil. É isso que Fanon chama de *colonialismo epistemológico* que produz o que estamos chamando de *racismo/sexismo epistêmico*, que, dentre outras formas de expressão, se manifesta através da rejeição de intelectuais com o perfil de Fanon, Virgínia Bicudo e Guerreiro Ramos e

outras/os intelectuais negras e negros e comprometidos com a luta contra o racismo/sexismo, também no plano epistêmico.

E quem é essa pessoa? Quais experiências o tornou um homem revolucionário que dedicou a sua vida a luta contra a descolonização tanto intelectual quanto política – um intelectual em campo de batalha, já que Fanon foi militante da Frente Nacional de Libertação da Argélia que efetivamente conquistou sua independência político-administrativa da França.

Cabaço e Chaves (2004) retratam Fanon nascido numa família negra da burguesia assimilada da Martinica em 1925, que se alista aos 19 anos como voluntário nas forças de De Gaulle, lutando na Europa durante a segunda guerra mundial, onde recebe menção honrosa por bravura após se ferir. Voltando a Martinica, conhece o intelectual negro também martinicano, referência do movimento da negritude, Aimé Césaire, por quem vai ser profundamente influenciado na sua formação. Aos 21 anos, Fanon recebe uma bolsa para estudar medicina em Lyon por sua condição como veterano de guerra, iniciando aí sua trajetória intelectual entre a paixão pela medicina – o que o leva a especializar-se em neuropsiquiatria e neurocirurgia em 1951 – e a leitura de textos filosóficos e políticos.

Nesse momento da vida intelectual de Fanon, localizo sua primeira experiência de subalternizado epistemologicamente pela colonização do conhecimento e o racismo epistêmico na França da década de 50. Sua obra *Pele Negra, Máscaras Brancas*, “*Peau noire, Masques Blancs*”, foi ao prelo quando Fanon tinha vinte e sete anos de idade, mas foi escrito quando o autor tinha vinte e cinco e se destinava a ser sua tese de doutorado em psiquiatria, mas foi recusada pelos membros da comissão julgadora da academia francesa que “preferiram uma abordagem ‘positivista’ no estudo da psiquiatria, exigindo mais bases físicas para os fenômenos psicológicos” (Gordon, 2008, p.13). E Fanon é quem nos conta na introdução do seu *Pele Negra, Máscaras Brancas*:

Este livro deveria ter sido escrito há três anos... Mas então as verdades nos queimavam. Hoje elas podem ser ditas sem excitação. Essas verdades não precisam ser jogadas na cara dos homens. Elas não pretendem entusiasmar. Nós desconfiamos do entusiasmo. Cada vez que o entusiasmo aflorou em algum lugar, anunciou o fogo, a fome, a miséria...E também o desprezo pelo homem (Fanon, 2008, p. 27).

Essa deve ter sido uma das expressões do que Achille Mbembe (2013) chama de “encontro amargo de Fanon com a França metropolitana” que, aliado aos “primeiros clarões” das independências africanas, marcaria sua vida e suas escolhas, como experiências fundadoras. A outra, com certeza foi o doloroso processo de tomada de consciência de negritude por Fanon – de uma auto-percepção como ser humano, é coagido a se auto-perceber como homem negro, através do processo de inferiorização vivida quando em um museu de Paris, uma criança reage diante da sua negritude - *Mamãe, olhe o preto, tenho medo!* Curioso que essa reação da criança francesa diante da negritude de Fanon foi feita num museu – lugar que tradicionalmente tem exotizado a cultura dos subalternizados e, mais que isso, tem apresentado o outro não-

européu semelhante a um animal, instalando-o num lugar de coisa para ser vista e confirmada como coisa. Era como se para a criança branca francesa, Fanon também fosse uma peça daquele museu.

Afirmando que “no mundo branco, o homem de cor encontra dificuldades na elaboração do seu esquema corporal”, Fanon (2008, p. 104-105) diz que, ao viver essa experiência, o seu esquema corporal, atacado em vários pontos, desmoronou, cedendo lugar a um esquema epidérmico racial. A descrição dessa vivência nos faz ter a sensação de que, para Fanon, diante do “olhe o preto”, seu corpo era mais um daqueles objetos expostos nos museus e essa vivência racializante, enquanto negro, é sentida por Fanon como prisão – é aprisionado pela a cor de sua pele – e como objetificação – é tornado coisa em função da cor da sua pele – que faz o indivíduo querer se afastar dele mesmo:

Nessa época desorientado, incapaz de ser livre com o outro, com o branco, que, impiedosamente, me aprisionava, eu me distanciei do meu ser, para bem longe, tornando-me um objeto. O que isso significava para mim, senão um desalojamento, uma extirpação, uma hemorragia que coagulava sangue negro sobre todo o meu corpo? Portanto, não queria esta reconsideração, esta temática. Queria apenas ser um homem entre outros homens. Desejaria ter chegado puro e jovem em um mundo nosso e juntos edificá-lo (Fanon, 2008, p. 106).

E a partir dessa experiência, Fanon identificava os inimigos, constatava o campo de batalha delimitado e, assim, escolhe lutar contra a desumanização que o racismo produz. O fato é que essa produção intelectual de Fanon rejeitada pela academia francesa como ciência, para Gordon (2008) “oferece uma crítica incisiva à negação do racismo contra o negro na França e em grande parte do mundo moderno” (Gordon, 2008, p. 14). Achille Mbembe (2013) ressalta, porém, dois fatos que marcaram de forma provocativa a vida de Fanon, se tornando chaves de leitura de toda a sua vida e do seu trabalho – o nazismo e o colonialismo. Frantz participou da segunda guerra mundial com dezenove anos de idade, lutando contra o nazismo e “conheceu a colonização, a sua atmosfera sangrenta, na sua estrutura de asilo, o seu quinhão de feridas, os seus modos de arruinar a relação com o corpo, a linguagem e a lei, os seus estados inauditos, a guerra da Argélia” (Mbembe, 2013).

Cabaço e Chaves (2004) enfatizam que Fanon, ao tempo que é reconhecido como um dos heróis da revolução africana anticolonial, tem seu nome em meio à diversas polêmicas: abalou a “boa consciência” das metrópoles ocidentais afirmando que “um país colonial é um país racista” (...); assustou os círculos colonialistas denunciando a violência do sistema e explicando que “o homem colonizado liberta-se em e pela violência(...)”; escandalizou uma certa esquerda intelectual pondo em causa instrumentos teóricos da ortodoxia marxista; provocou a indignação de partidos políticos ocidentais afirmando que a “a história das guerras de libertação é a história da não verificação da tese da comunidade de interesses entre a classe operária da metrópole e o povo colonizado”.

É nesse ponto que queremos nos deter aqui um pouco porque, talvez, as polêmicas que Fanon se envolve é justamente por sua postura descolonizadora diante da ciência ocidental. Gordon (2008) chama à

atenção de que a obra de Fanon possui características singulares que a fizeram sobreviver ao século XX e que, inclusive, a partir dos estudos pós-coloniais na década de 80, conquistaram uma posição sólida no ambiente acadêmico do Primeiro Mundo. Uma dessas características é que a obra de Fanon “aborda questões disciplinares e problemas de dominação no âmbito epistemológico, na esfera do conhecimento, radicalizando assim sua crítica” (Gordon, 2008, p. 14):

Fanon argumentava que a colonização requer mais do que a subordinação material de um povo. Ela também fornece os meios pelos quais as pessoas são capazes de se expressarem e se entenderem. Ele identifica isso em termos radicais no cerne da linguagem e até nos métodos pelos quais as ciências são construídas. Trata-se do colonialismo epistemológico (Gordon, 2008, p. 15).

Em *Pele Negra e Máscaras Brancas* (2008), percebemos que Fanon exercita a descolonização do conhecimento, sem explicitamente se propor a isso, ao dialogar criticamente com a ciência ocidental em diversos momentos dessa obra. Diferente de intelectuais brasileiros como Nina Rodrigues, que tenta enquadrar a experiência negra brasileira nas teorias da ciência ocidental, Fanon analisa criticamente os cânones da ciência ocidental, não para reproduzir suas teses de forma acrítica, mas para avaliar sua funcionalidade e entender as singularidades da experiência negra.

A psicologia de Freud e Lacan são influências estruturais sobre Fanon em *Pele Negra e Máscaras Brancas*, contudo, Fanon chama à atenção que apesar de empreender uma análise psicológica, “permanece evidente que a verdadeira desalienação do negro implica uma súbita tomada de consciência das realidades econômicas e sociais” (Fanon, 2008, p.28). E afirma:

Reagindo contra a tendência constitucionista em psicologia do fim do século XIX, Freud, através da psicanálise, exigiu que fosse levado em consideração o fator individual. Ele substituiu a tese filogenética pela perspectiva ontogenética. Veremos que a alienação do negro não é apenas uma questão individual. Ao lado da filogenia e da ontogenia, há a sociogenia (Fanon, 2008, p.28).

Fanon não aplica as teorias europeias para pensar sobre a experiência negra, mas pensa a teoria a partir da singularidade da experiência negra. Dessa forma, após constatar que as escolas psicanalíticas estudaram as reações neuróticas que nascem em certos meios ou em certos setores da civilização, afirma que, obedecendo a uma exigência dialética, “deveríamos nos perguntar até que ponto as conclusões de Freud ou de Adler podem ser utilizadas em uma tentativa de explicação da visão de mundo do homem de cor” (Fanon, 2008, p. 127). Fanon dá como exemplo a afirmação da psicologia europeia de que não há desproporção entre a vida familiar e a vida nacional no processo de socialização das crianças, pois na Europa a estrutura familiar e a estrutura nacional mantêm relações estreitas. Constata que acontece o inverso com a criança negra no sistema colonial que, tendo crescido no seio de uma família normal, “ficará anormal ao menor contato com o homem branco” e enumera casos que mostram como a criança negra é interpelada socialmente para introjetar a inferioridade negra e a superioridade branca, através da escola, das histórias

infantis como Tarzan e dos periódicos ilustrados, e conclui: “a família antilhana praticamente não mantém nenhuma relação com a estrutura nacional, isto é, francesa, europeia” (Fanon, 2008, p. 133).

Outro princípio da psicologia europeia que Fanon afirma não se aplicar aos negros é o complexo de Édipo. Ele diz: “Muito se falou da aplicação da psicanálise ao preto. Desconfiado do uso que poderia ser feito, preferimos intitular este capítulo: ‘O preto e a psicopatologia’, uma vez que nem Freud nem Adler, nem mesmo o cósmico Jung em suas pesquisas pensaram nos negros” (Fanon, 2008, p. 134). E conclui que “as pessoas esquecem constantemente que a neurose não é constitutiva da realidade humana. Quer queira quer não, o complexo de Édipo, longe está de surgir entre os negros”. E com Lacan, Fanon faz a mesma operação de pensar a teoria a partir da singularidade da experiência negra: “Não por acaso falávamos há pouco de Jacques Lacan: em 1932 ele, na sua tese, fez uma crítica virulenta à noção de constituição. Aparentemente nos afastamos de suas conclusões, mas as pessoas haverão de compreender nossa dissidência quando se lembrarem que substituímos a noção de constituição, segundo a Escola Francesa, pela de estrutura” (Fanon, 2008, p.81).

Essa posição crítica com relação aos limites da análise psicológica para pensar a experiência negra também se apresenta na relação de Fanon com o marxismo. É explícita a influência marxista na obra de Fanon, e, em *Pele Negra, Máscaras Brancas* chega a afirmar que “é preciso dizer que em certos momentos, o social é mais importante do que o individual (Fanon, 2008, p. 100) e que não se pode deixar de ouvir novamente a voz de Marx afirmando “o problema não é mais conhecer o mundo, mas transformá-lo” (Fanon, 2008, p. 33). Mas, ao querer demonstrar que o europeu tem uma ideia fixada do negro, diz: “Quando um preto fala de Marx, a primeira reação é a seguinte: Nós vos educamos e agora vocês se voltam contra seus benfeitores. Ingratos! Decididamente não se pode esperar nada de vocês” (Fanon, 2008, p. 48).

Cabaço e Chaves (2004) afirmam que a abordagem de Fanon, ao tomar a questão da desumanização dos colonizados, coloca o homem e a mulher colonizados como sujeitos da ação, na sua individualidade, combinando a interpretação psicanalista (que destacam as anomalias que geram diversos complexos) com o uso do instrumental teórico do marxismo (instrumentos sociológicos e políticos). É de inspiração marxista a compreensão de Fanon da alienação como o maior obstáculo à tomada de consciência política dos povos sob domínio colonial, já que ela se expressa através da interiorização do *eu* colonizador pelo colonizado – “o preto escravo de sua inferioridade, o branco escravo de sua superioridade, ambos se comportam segundo uma linha de orientação neurótica” (Fanon, 2008, p.66). No entanto, Cabaço e Chaves (2004) ressaltam a preocupação de Fanon com a “inadequação do uso mecânico de categorias criadas para dar conta de realidades muito diversas das existentes no continente africano” (Cabaço e Chaves, 2004, p. 80), ressaltando a indignação que Fanon causou ao pensamento marxista europeu da época, quando sustentava que a infraestrutura é igualmente uma superestrutura, nos *Condenados da Terra*.

Ainda em *Peles Negras e Máscaras Brancas*, Fanon, ressalta os limites da ontologia para a experiência negra: “Claro, bem que existe o momento de ‘ser para-o-outro’, de que fala Hegel, mas qualquer ontologia se torna irrealizável em uma sociedade colonizada e civilizada. Parece que este fato não reteve suficientemente a atenção daqueles que escreveram sobre a questão colonial” (Fanon, 2008, p.103). Fanon ainda quer mostrar que a relação senhor/escravo da situação colonial difere “essencialmente” daquele descrito por Hegel, pois, enquanto em Hegel há reciprocidade, na situação colonial o senhor despreza a consciência do escravo, não exigindo seu reconhecimento, mas seu trabalho. Por sua vez, o escravo negro - diferente do escravo de Hegel que, perdendo-se no objeto, encontra no trabalho a fonte de sua libertação - quer ser como o senhor, portanto, é menos independente do que o escravo hegeliano. Assim, Fanon conclui: “Em Hegel, o escravo se afasta do senhor e se volta para o objeto. Aqui, o escravo volta-se para o senhor e abandona o objeto” (Fanon, 2008, p.183).

Ao fazer diversas críticas à O. Manoni e sua *Psychologie de la colonisation*, radiografa a sociedade colonial, “expondo com precisão cirúrgica, os tumores ocultos sob as imaculadas vestes da civilização”, de acordo com Cabaço e Chaves (2004). Defendendo enfaticamente o princípio de que uma sociedade é racista ou não o é, Fanon critica os estudos psicológicos da colonização: “Se os brancos pobres odeiam os pretos não é, como nos faz entender Mannoni, porque ‘o racismo é obra de pequenos comerciantes e de pequenos colonos que deram duro durante muito tempo sem sucesso’. Nada disso, é porque a estrutura da África do Sul é uma estrutura racista” (Fanon, 2008, p.86). Fanon afirma que todas as formas de exploração se parecem, pois, todas elas são aplicadas a um mesmo “objeto” - o homem. Discorda ainda quando Manoni afirma que a França é o país menos racista do mundo e aproveita para afirmar: “Dizíamos há pouco que a África do Sul tem uma estrutura racista. Agora vamos mais longe, dizendo que a Europa tem uma estrutura racista. (...) A França é um país racista, pois o mito do negro-ruim faz parte do inconsciente da coletividade” (Fanon, 2008, p. 89/90). Ataca outra afirmação de Manoni, quando este diz que “o complexo de inferioridade ligado à cor da pele só se observa nos indivíduos que vivem em minoria em um ambiente de outra cor”, afirmando, por um lado que: “um branco, nas colônias, nunca se sentiu inferior ao que quer que seja; como o diz tão bem Mannoni: Ele será endeusado ou devorado”. Por outro lado, Fanon observa ainda que o colonizador, ainda que em minoria, não se sente inferiorizado: “Há na Martinica duzentos brancos que se julgam superiores a trezentos mil elementos de cor. Na África do Sul, devem existir dois milhões de brancos para aproximadamente treze milhões de nativos, e nunca passou pela cabeça de nenhum nativo sentir-se superior a um branco minoritário (Fanon, 2008, p. 90). É nesse ponto da sua reflexão que Fanon (2008, p. 90) se sente obrigado a afirmar que a inferiorização é o correlato nativo da superiorização europeia.

Fanon, em diversas passagens de *Pele Negra, Máscaras Brancas*, explicita as suas vivências do racismo tanto na Martinica quanto na Europa e no sistema de dominação colonial na África. Essas suas

experiências com o racismo foram fortemente influenciadas pelos impactos, ainda nas décadas de 50 e 60, da produção intelectual do racismo científico – teorias criadas para sustentar cientificamente as hierarquias raciais entre brancos/não-brancos, europeus/não europeus, negros/brancos. Não podemos esquecer a história de Sarah Baartman, que Janaína Damasceno (2008) aborda no contexto da representação do negro no século XIX, nos chamando à atenção que foi pelo corpo de Sarah que nasceu o conceito moderno de raça, pois, “durante o período em que permaneceu na Inglaterra, seu sucesso estava associado à sua exibição pública nos *freak shows*, na França, o fascínio pelo seu corpo assume ares de interesse científico”.²⁶ É ainda sob o impacto desse conceito moderno de raça que Fanon vive na França de meados do século XX, por isso ele destaca o que “Georges Mounin diz em *Présence africaine*: “Tive a sorte de não descobrir os negros através da Mentalité primitive de Lévy-Bruhl, no curso de sociologia; em geral, tive a sorte de descobrir os negros por outros meios que não os livros – do que aliás me congratulo todos os dias” (Fanon, 2008, p.167).

Já em *Pele*, portanto, muito antes dos pós-estruturalistas emergirem como uma escola das humanidades europeias, Fanon já atribuía uma importância fundamental à linguagem, ao afirmar que seu estudo pode fornecer elementos para compreensão da dimensão *para-o-outro* do homem de cor já que “falar é existir absolutamente para o outro” (Fanon, 2008, p. 33). Afirma ainda que o comportamento ambíguo do negro na relação com brancos e negros advém da aventura colonial e “alimenta sua veia principal no coração das diversas teorias que fizeram do negro o meio do caminho no desenvolvimento do macaco até o homem” (Fanon, 2008, p. 33).

Fanon, quando viveu a experiência da criança o apontando na cena do museu francês– “Mamãe, olhe o preto!” - foi remetido ao imaginário europeu tecido pelos estereótipos criados pela ciência racista europeia, consolidada no século XIX: “Era ao mesmo tempo responsável pelo meu corpo, responsável pela minha raça, pelos meus ancestrais. Examinava-me objetivamente, descobri minha negridão, minhas características étnicas, - e perfuram o meu tímpano com a antropofagia, a debilidade mental, o fetichismo, as taras raciais, os negreiros, e sobretudo: *Ya bom banania*” (Fanon, 2008, p.105). É esse referencial teórico que é acionado em situação de discriminação semelhante a que Fanon viveu, e, que, para ele, persiste ainda na década de 50, apesar de já ter ocorrido a auto-crítica da ciência: “Os cientistas, após muitas reticências, admitiram que o preto era um ser humano; in vivo e in vitro, o preto tinha-se revelado análogo ao branco; mesma morfologia, mesma histologia. A razão assegurava a vitória em todas as frentes. Eu era readmitido nas assembleias” (Fanon, 2008, p. 111).

Mas logo Fanon constata a persistência do racismo científico, diante da experiência racializante que viveu naquele museu francês, pois as teorias do racismo científico fundamentaram teoricamente aquela

²⁶ Antes de ser levada para Europa, Sarah era casada com um negro com quem teve dois filhos. A história de Sara virou o filme *Vênus Negra* produzido em 2009 por Abdellatif Kechiche.

cena tanto no seu imaginário, ao se sentir colocado no lugar de inferior, quanto na resposta da mãe da criança francesa - “Cale a boca, menino, ele vai se aborrecer! Não ligue monsieur, ele não sabe que o senhor é tão civilizado quanto nós!”. Por tudo isso, Fanon diz: “Mas tive de perder as ilusões. A vitória brincava de gato e rato; ela zombava de mim. Como diz o outro, quando estou lá, ela não está, quando ela está, não estou mais” (Fanon, 2008, p. 111), pois de acordo com a tese afirmada por J. A. Moein, no IIº Congresso Internacional de Eugenia:

“(…) o branco, em determinadas questões, continuava irreduzível. Por nenhum preço ele queria intimidade entre as raças, pois é sabido que ‘os cruzamentos de raças diferentes rebaixam o nível psíquico e mental (...)’. Até que nós tenhamos um conhecimento mais bem fundamentado sobre os efeitos do cruzamento de raças, seria melhor evitá-lo entre raças muito distantes” (Fanon, 2008, p. 111).

Fanon bem sabia que é através da produção de conhecimento sobre os colonizados que autoridade colonial os produz como subalternos, utilizando a estereotipia para forjar sujeitos como o *outro* inferior da Europa. E com relação aos impactos que o racismo científico exercia sobre sua subjetividade, Fanon conclui: “No início da história que os outros fizeram para mim, colocaram em evidência o pedestal da antropofagia, para que eu me lembre bem. Descreviam meus cromossomos como tendo genes mais ou menos espessos, representando o canibalismo (...). Uma vergonha, esse tipo de ciência!” (Fanon, 2008, p.111).

Fanon, em *Pele*, preocupa-se tanto com alienação de negras e negros produzida por experiências de subjetivação estruturadas pelo racismo, quanto com a dominação epistemológica que ele mesmo vive nas universidades da França, de meados do século XX. Nessa perspectiva, a descolonização de Fanon em *Pele*, é exercitada na relação crítica que estabelece com a epistemologia ocidental, analisando em que medida ela pode ou não contribuir para pensar a descolonização subjetiva e político-epistemológica na perspectiva negra. É com esse gesto descolonizador de crítica aos limites das teorias europeias para pensar a experiência negra que ele dialoga com os clássicos da epistemologia ocidental em humanidades como Freud, Lacan, Hegel, Marx, etc. Ressaltamos ainda que a descolonização de Fanon é também político-administrativa, pois, em *Os Condenados da Terra*, narra seu engajamento na luta pela libertação da Argélia da colonização francesa, aliás, do mesmo colonizador de sua Ilha no Caribe, a Martinica. Mas aí, a descolonização de Fanon é quente, violenta, radical, para tirar tudo do lugar.

É, então, sob forte impacto da obra de Fanon sobre os intelectuais fundadores dos denominados estudos pós-coloniais, que essa teoria vai se constituindo como uma forte crítica ao conhecimento ocidental. Homi Bhabha declara tal influência na sua obra, já em Spivak, Viúrginia Leone Bicudo, Said, e Guerreiro Ramos, a influência de Fanon é visível nas suas obras, apesar delas/es não declararem.

A crítica decolonial latino-americana

Grosfoguel (2018) reconhece a importância do Grupo Sul-asiático de Estudos Subalternos para a crítica ao eurocentrismo, inserido no movimento intelectual denominado pós-colonial e caracterizado por uma crítica da modernidade vinda do Sul Global. No entanto, nos apresenta dois motivos que forçaram a desagregação do Grupo Latino-americano de Estudos Subalternos. O primeiro é que os membros do Grupo optaram por fazer estudos sobre a perspectiva subalterna, em vez de os produzir com essa perspectiva e a partir dela. O segundo motivo da desagregação do Grupo Latino-americano de Estudos Subalternos é que os intelectuais latino-americanos que formavam o Grupo, deram preferência epistemológica ao que chamaram “os quatro cavaleiros do Apocalipse” - Foucault, Derrida, Gramsci e Guha. O problema para Grosfoguel é que três desses pensadores são eurocêntricos, sendo que dois deles (Derrida e Foucault) fazem parte do cânone pós-estruturalista/pós-moderno ocidental, apenas Rinajit Guha pensa a partir do Sul. Assim, a crítica é que o Grupo deu preferência à pensadores ocidentais como principal instrumento teórico.

Dessa forma, para Grosfoguel (2008), a ruptura se deu devido ao descontentamento de parte do Grupo, na qual ele se inclui, com as consequências epistêmicas do conhecimento produzido por esse grupo de intelectuais latino-americanos que viviam nos EUA. Para os estudos decoloniais, o Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos reproduz a epistemologia colonial na medida em que sua teoria permaneceu sediada no Norte, enquanto os sujeitos estudados se encontravam no Sul. Subestimam, dessa forma, as perspectivas étnico-raciais oriundas da região, ao darem preferência sobretudo a pensadores ocidentais. Portanto, havia uma oposição entre os que consideravam a subalternidade uma crítica pós-moderna – representando, para Grosfoguel (2008), uma crítica eurocêntrica ao eurocentrismo - e aqueles que a viam como uma crítica decolonial - representando uma crítica ao eurocentrismo por parte dos saberes silenciados e subalternizados. Assim formou-se o Grupo de Estudos Descoloniais que, para Grosfoguel (2008), ainda que inserido no movimento intelectual denominado de pós-colonial, realiza uma crítica da modernidade a partir do sul global, diferenciando-se do Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos que oferece uma crítica pós-moderna ao eurocentrismo, ou seja, uma crítica da modernidade feita pelo norte global.

Grosfoguel (2008) ressalta que um dos limites do Grupo Sul-Asiático de Estudos Subalternos é que ao analisar criticamente a historiografia colonial da Índia feita por ocidentais europeus e a historiografia eurocêntrica nacionalista indiana, recorrem a uma epistemologia ocidental ao privilegiar Gramsci e Foucault, restringendo e limitando, para Grosfoguel (2008), a radicalidade da crítica ao eurocentrismo. A crítica decolonial enfatiza a necessidade de descolonizar a epistemologia e o cânone ocidental e isso inclui também descolonizar os estudos subalternos e os estudos pós-coloniais.

O principal enfrentamento teórico dos estudos decoloniais é a “premissa de que existe apenas uma única tradição epistêmica através da qual pode alcançar-se a Verdade e a Universalidade”. Nesse sentido,

(Grosfoguel, 2008) apresenta três perspectivas estruturantes de uma epistemologia decolonial: 1) uma perspectiva epistêmica decolonial exige um cânone de pensamento mais amplo do que o cânone ocidental (incluindo o cânone ocidental de esquerda); 2) uma perspectiva decolonial verdadeiramente universal não pode basear-se num universal abstracto (um particular que ascende a desenho – ou desígnio – universal global), antes teria de ser o resultado de um diálogo crítico entre diversos projectos críticos políticos/éticos/epistémicos, apontados para um mundo pluriversal e não para um mundo universal; 3) a perspectiva/cosmologias/visões de pensadores críticos do sul global - que pensam com e a partir de corpos e lugares étnico-raciais/sexuais subalternizados – são tomadas lugares efetivamente decoloniais.

Grosfoguel (2008) ressalta que enquanto projetos epistemológicos, o pós-modernismo e o pós-estruturalismo encontram-se aprisionados no interior do cânone ocidental, reproduzindo, dentro dos seus domínios de pensamento e prática, uma determinada forma de colonialidade do poder/conhecimento. Assim propõe uma perspectiva epistêmica que parta de lugares étnico-raciais subalternos para uma teoria crítica decolonial radical, possibilitando, assim, uma crítica ao ponto de vista universalista, neutro e objetivo que caracterizam os paradigmas eurocêntricos hegemônicos que ao longo dos últimos quinhentos anos inspiraram a filosofia e as ciências ocidentais do “sistema-mundo patriarcal/capitalista/colonial/moderno. Assim se pode visibilizar, por exemplo, a contribuição das perspectivas subalternas étnico-raciais e feministas para as questões epistemológicas:

Algumas intelectuais feministas chicanas e negras (Moraga e Anzaldúa, 1983; Collins, 1990) e também alguns estudiosos do Terceiro Mundo, tanto dentro como fora dos Estados Unidos (Dussel, 1977; Mignolo, 2000), vieram recordar-nos que falamos sempre a partir de um determinado lugar situado nas estruturas de poder. Ninguém escapa às hierarquias de classe, sexuais, de género, espirituais, linguísticas, geográficas e raciais do “sistema-mundo patriarcal/capitalista/colonial/moderno”. Como afirma a feminista Donna Haraway (1988), os nossos conhecimentos são, sempre, situados. As estudiosas feministas negras apelidaram esta perspectiva de “epistemologia afrocêntrica” (Collins, 1990) (o que não é o mesmo que perspectiva afro-centrista). Já Enrique Dussel, filósofo da libertação latino-americano, denominou-a “geopolítica do conhecimento” (Dussel, 1977), e eu, na esteira de Fanon (1967) e Anzaldúa (1987), irei usar a expressão “corpo-política do conhecimento (Grosfoguel, 2008, p.45).

Castro-Gomez e Grosfoguel (2015) narram a história de formação do grupo latino-americano de estudos decoloniais. Este grupo foi se constituindo partir de 1996, através de palestras e seminários, organizados em universidades norte e latino-americanas, cada vez agregando novos intelectuais, inicialmente, ao redor de Anibal Quijano, Kelvin Santiago, Ramon Grosfoguel, Augustin Lao-Montes e da afro-caribenha Sylvia Winters. Mas agregando posteriormente Walter Mignolo, Quijano, o filósofo argentino Enrique Dussel²⁷ e o antropólogo venezuelano Coronil. Em 2000, é publicado um dos livros

²⁷ Enquanto Dussel já era conhecido em toda a América Latina por ser um dos fundadores da Filosofia da Libertação, Walter Mignolo começava a ser conhecido nos grupos de estudos pós-coloniais devido a publicação de *The Darker Side of Renaissance*.

mais importantes do Grupo: *La Colonialidade del Saber: eurocentrismo e ciências sociais*, consolidando o Grupo em torno da discussão das heranças coloniais na América Latina em diálogo com as análises do sistema-mundo de Wallenstein. Assim foi se formando o grupo latino-americano de estudos decoloniais que no decorrer desse tempo vem propondo debates teóricos, intervenções epistêmicas e novas categorias para pensar o mundo a partir da experiência latino-americana, como *decolonialidade* e *colonialidade de poder*, etc. A tese do grupo latino-americano é que os séculos de expansão colonial europeia, no qual foi organizada a divisão internacional do trabalho entre centros e periferias e a hierarquização étnico-racial das populações, não foi superada com o fim administrativo do colonialismo e a formação dos Estados-nação. O que ocorreu foi uma transição do *colonialismo moderno* para a *colonialidade global*, principalmente no pós-guerra fria, na qual novas formas de dominação surgem na modernidade, permanecendo, no entanto, a estrutura das relações centro-periferia a nível global, no qual o mundo funciona como um sistema capitalista, de acordo com Wallenstein, mas é ainda um sistema-mundo europeu-euroamericano capitalista-patriarcal moderno-colonial. Portanto, o conceito de *decolonialidade* abre a possibilidade de questionamento do mito da descolonização e da tese pós-moderna de que vivemos num mundo pós-colonial. Na perspectiva da decolonialidade, as exclusões provocadas pelas hierarquias epistêmicas, espirituais, raciais-étnicas e de gênero-sexualidade da modernidade, são ressignificadas num formato pós-moderno no capitalismo global contemporâneo. Castro-Gomez (2005), por exemplo, reconhece que uma das contribuições mais importantes das teorias pós-coloniais à atual reestruturação das ciências sociais é ter sinalizado que o surgimento dos Estados nacionais na Europa e na América, durante os séculos XVII a XIX, não é um processo autônomo, mas possui uma contrapartida estrutural: a consolidação do colonialismo europeu no além-mar. Dessa perspectiva, “as teorias pós-coloniais demonstraram que qualquer narrativa da modernidade que não leve em conta o impacto da experiência colonial na formação das relações propriamente *modernas* de poder é não apenas incompleto, mas também ideológico” (Castro-Gomez, 2005)

No entanto, o foco da reflexão pós-colonial apenas nos processos contemporâneos de descolonização ocorridos sobretudo na Ásia e na África, contribuiu para a ausência da América Latina e do Caribe nas teorizações pós-coloniais. A persistência dessa ausência fez com que os intelectuais latino-americanos criticassem a falta de atenção dos teóricos pós-coloniais para a América Latina. Alguns destacam que foram os autores latino-americanos, especialmente caribenhos, os verdadeiros percussores da teoria pós-colonial como Franz Fanon e Aimé Césaire. Coronil (2005) enfatiza o quanto é surpreendente do ponto de vista da experiência latino-americana que o crescente campo acadêmico de estudos pós-coloniais nos centros metropolitanos tenha deixado a América Latina e o Caribe ausentes ou ocupando um lugar marginal em seus debates e textos centrais como fontes de conhecimento sobre o pós-colonialismo. Para Mignolo (2003) as críticas pós-coloniais, ao começar sua narrativa no século XVIII, desconsidera o momento crucial e

constitutivo da modernidade colonial que foi o século XVI, apagando a América Latina da construção da ideia de colonialismo e de mundo moderno, por isso vistos de forma separada, já que situa o período colonial como anterior a modernidade.

Da perspectiva da América, a colonialidade é constitutiva da modernidade, ou seja, não há modernidade europeia sem colonialidade (Coronil, 2005). Grosfoguel (2007, p. 122), ao fazer uma operação de deslocamento do *locus* de enunciação do homem europeu para as mulheres indígenas das Américas afirma que podemos perceber que “aquilo que chegou às Américas nos finais do século XVI não foi apenas um sistema económico de capital e trabalho destinado à produção de mercadorias para serem vendidas com lucro no mercado mundial” mas também “uma enredada estrutura de poder mais ampla e mais vasta, que uma redutora perspectiva econômica do sistema-mundo não é capaz de explicar (Grosfoguel, 2007, p.122). Da perspectiva decolonial latino-americana, o capitalismo não é apenas um sistema econômico, nem só um sistema cultural, mas uma rede global de poder, integrada por sistemas econômicos, políticos e culturais, necessitando encontrar novos conceitos e novas linguagens que expliquem os processos complexos das hierarquias de gênero, raça, classe, sexualidade, conhecimento e espiritualidade que constituem a geopolítica, a geocultura e geoeconomia do sistema-mundo. Essa busca deve ser realizada fora dos paradigmas, enfoques, disciplinas e campos de conhecimento ocidentais, mas em diálogo com formas não-ocidentais de conhecimento, avançando para um pensamento heterárquico.

Castro-Gomez e Grosfoguel (2015, p. 18) reconhecem no conceito de *colonialidade de poder* de Anibal Quijano, a chave de compreensão das relações sociais coloniais e pós-coloniais na América Latina. Isso porque com esse conceito se “busca integrar as múltiplas hierarquias de poder do capitalismo histórico como parte de uma mesmo processo histórico-estrutural heterogêneo”. Assim, tanto o processo de colonização das Américas quanto a constituição da economia-mundo-capitalista são constituídos num mesmo processo histórico iniciado no século XVI, no qual, se deu de forma simultânea e contemporânea no espaço e no tempo, a construção da hierarquia racial-étnica global e a constituição de uma divisão internacional do trabalho organizada em relações centro-periferia a nível mundial.

Quijano (2005) explica que o período colonial na América Latina não pode ser confundido com colonialidade pois colonialismo diz respeito às relações coloniais com administração colonial, e, colonialidade se refere à reprodução das relações coloniais e do imaginário racista após a administração/independência colonial, mantendo intacta a hierarquia colonial fundamentada pela ideia de raça. Nesse sentido a colonialidade de poder nos remete à um cenário no qual os brancos lutam contra a colonização mas mantêm intacta a hierarquia racial sobre indígenas, negro-mestiços e índio-mestiços, portanto é um cenário de independência sem descolonização, no qual há mais repetições, no que se refere ao período colonial, do que rupturas. Esse é um conceito potente para pensarmos na repetição como outra das hierarquias raciais brasileiras a nível de América, já que a colonialidade de poder diz respeito a uma

relação sócio-cultural hierarquizada entre populações de origem europeias e não-europeias que reproduz as estruturas de poder colonial nas quais as elites crioulas brancas mantêm um sistema de dominação fundamentado pela inferiorização das populações não-europeias. Castro-Gomez e Grosfoguel (2015, p.19) explicam que Quijano utiliza a noção de “colonialidade” ao invés de colonialismo por duas razões: “para chamar à atenção sobre as continuidades históricas coloniais e os chamados tempos ‘pós-coloniais’” e para “assinalar que as relações coloniais de poder não se limitam só ao domínio econômico-político e jurídico-administrativo dos centros sobre as periferias, mas, possuem também uma *dimensão epistêmica*, quer dizer, cultural”.

Todos os intelectuais membros do grupo latino-americano de estudos decoloniais utilizam o conceito de *colonialidade de poder* nas suas análises das relações sociais e culturais coloniais e pós-coloniais. Para Grosfoguel (2008) o que há de novo na perspectiva desse conceito é o modo como a ideia de raça/racismo se torna o princípio organizador que estrutura todas as múltiplas hierarquias do sistema-mundo. Walsh (2004) enfatiza que o pensamento eurocêntrico e racista na América Latina tem como base “a colonialidade de poder” que na modernidade manteve e mantêm o silêncio epistêmico sobre saberes que foram subalternizados. Para Mignolo (2003), a colonialidade de poder implica a colonialidade do saber que desmantelou os sistemas legais, a filosofia e a organização econômica indígenas. Entendemos isso quando observamos que para Quijano (2005) a elaboração intelectual do processo de modernidade produziu uma perspectiva de conhecimento e um modo de produzir conhecimento que demonstram o caráter do padrão mundial de poder: colonial/moderno, capitalista e eurocentrado. Essa perspectiva e modo concreto de produzir conhecimento se reconhecem como eurocentrismo cuja elaboração sistemática começou na Europa Ocidental antes de meados do século XVII. Castro-Gomez e Grosfoguel (2015, p. 20) enfatizam que, para Quijano e Dussel, “o eurocentrismo é uma *atitude* colonial frente ao conhecimento, que se articula de forma simultânea com o processo das relações centro-periferia e as hierarquias étnico-raciais”. Nessa atitude colonial, a superioridade do conhecimento europeu foi um aspecto importante da colonialidade do poder no sistema-mundo que excluiu, omitiu, silenciou e ignorou os conhecimentos subalternos representados como uma etapa mítica, inferior, pré-moderna e pré-científica do conhecimento humano, pois apenas o conhecimento gerado pela elite científica e filosófica da Europa era considerado como verdadeiro.

Grosfoguel (2007, p. 126) ao enfatizar que continuamos a viver sob a mesma “matriz de poder colonial”, afirma que “um dos mais poderosos mitos do século XX foi a noção de que a eliminação das administrações coloniais conduzia à descolonização do mundo, o que originou o mito de um mundo pós-colonial” pois, o que ocorreu é que saímos de um “*colonialismo* global” com a descolonização jurídico-política, e entramos num período de “*colonialidade* global”. Dessa forma, Grosfoguel reafirma que “a colonialidade permite-nos compreender a continuidade das formas coloniais de dominação após o fim das administrações coloniais, produzidas pelas culturas coloniais e pelas estruturas do sistema-mundo

capitalista moderno/colonial”. Ao denunciar que faz parte do mito eurocêntrico nos fazer acreditar que vivemos num mundo pós-colonial e que os centros metropolitanos não precisam de descolonização, Grosfoguel (2018, p. 127-128) ressalta que nos nossos tempos de pós-independência, “o eixo ‘colonial’ entre europeus/euro-americanos e não-europeus inscreve-se não só nas relações de exploração (entre capital e trabalho) e nas relações de dominação (entre Estados metropolitanos e Estados periféricos), mas também na produção de subjectividades e de conhecimento”.

O sistema mundo capitalista gera múltiplas hierarquias de poder articuladas que não são produzidas apenas do ponto de vista da acumulação do capital. Cada hierarquia gera uma subjectividade e um corpo colonizado, já que nosso corpo é constituído pela colonialidade do poder. Isso faz desse sistema mundo além de capitalista, europeu, patriarcal, moderno e colonial já que produz hierarquias múltiplas: uma divisão internacional do trabalho produzindo uma hierarquia centro/periferia; o sistema interestatal global produzindo estados metropolitanos e estados periféricos do ponto de vista do militarismo; uma hierarquia étnico-racial que produz o racismo - europeu/branco e não europeu/não-branco; uma hierarquias de gênero que produz o sexismo - homem-mulher; uma hierarquia sexual que produz o homo/lesbofobismo - hetero/homo-lesbianismo; uma hierarquia espiritual que privilegia às espiritualidades cristãs em detrimento das não-cristãs/não-europeias (Grosfoguel, 2018). Uma dessas hierarquias apontada por Grosfoguel (2007, p. 123) é especialmente importante para nossa reflexão aqui. É a hierarquia epistêmica que institucionalizada no sistema universitário global, privilegia a cosmologia e o conhecimento ocidentais em detrimento do conhecimento e das cosmologias não-ocidentais²⁸. Portanto, é nesse contexto de um sistema mundo de múltiplas hierarquias de poder que se inclui a hierarquia epistemológica produzindo o eurocentrismo. A articulação da hierarquia racial com a hierarquia epistemológica é fundamental para entendermos a colonialidade de saber.

Essas diversas hierarquias, tanto no colonialismo quanto na colonialidade, se globalizam a partir de suas instituições. A instituição que globaliza a hierarquia epistemológica é a universidade. Por isso nosso imaginário epistemológico universitário é uma epistemologia branco-europeia que estuda sempre o outro como objeto e cujo conhecimento foi subjugado pelo cristianismo, iluminismo, marxismo, etc. Considerando que esse outro somos nós colonizados e racializados, entendemos porque para nós não é fácil compreender que haja formas de pensamento que não se fundam em São Tomás de Aquino, Hegel, Kant, Spinoza, Freud, Heidegger, Husserl ou Marx (Maldonado, 2005). Assim, podemos entender porque a universidade brasileira permaneceu tão racialmente branca - no corpo discente, docente e nos

²⁸ A hierarquia linguística entre as línguas europeias e não-europeias, também é importante pois é através das línguas que se “privilegia a comunicação e a produção de conhecimento e de teorias por parte das primeiras, e que subalterniza as últimas exclusivamente como produtoras de folclore ou cultura, mas não de conhecimento/teoria” (Grosfoguel, 2018, p. 123).

conhecimentos produzidos e transmitidos por ela, até pelo menos o início do século XXI. Esses intelectuais pós-coloniais/pós-ocidentais latino-americanos têm enfatizado que o racismo epistêmico é dominante em todas as universidades de sociedades que vivenciaram experiências de colonização. Lander (2005) considera ainda que as ciências sociais é um locus importante para se entender a construção eurocêntrica, que pensa e organiza a totalidade do tempo e do espaço para toda a humanidade do ponto de vista de sua própria experiência, colocando a especificidade histórico-cultural europeia como padrão de referência superior e universal. Outro ponto importante desenvolvido por Lander (2005) é que a conquista ibérica do continente americano é o momento inaugural de dois processos que articuladamente conformam a história posterior: a *modernidade* e a *organização colonial do mundo*. A partir do início do colonialismo na América inicia-se simultaneamente a organização colonial do mundo e a constituição colonial dos saberes, das linguagens, da memória e do imaginário.

Por sua vez, Grosfoguel (2008, p. 123) distingue entre o “lugar epistêmico” e o “lugar social” pois podemos nos situar socialmente no lado oprimido das relações de poder e, por outro lado, pensar epistemicamente como aqueles que situados em posições hegemônicas. Assim é que “o êxito do sistema-mundo colonial/moderno reside em levar os sujeitos socialmente situados no lado oprimido da diferença colonial à pensar epistemicamente como aqueles que se encontram em posições dominantes”, afirma Grosfoguel (2008, p. 119). Por isso que na crítica epistemológica é essencial refletir sobre o *locus* da enunciação de produção de conhecimento, isto é, o lugar geopolítico e corpo-político do sujeito que fala.

Por tudo isso, descolonizar ou decolonializar, é preciso! Carvalho (2015)²⁹ para defender que a presença dos mestres e das mestras dos saberes indígenas, africanos e das demais tradições populares como docentes nas universidades brasileiras instaura “uma crise na ordem do saber”, aciona Lacan para, em contraponto, afirmar o discurso universitário como um novo o lugar da escravização ou servidão, pois, diz respeito à processos que produzem conhecimentos acadêmicos padronizados na lógica da produtividade de números como numa produção em série, de acordo com o fordismo. Uma outra ruptura epistemológica promovida pela presença desses saberes na academia, através dos seus sujeitos formuladores, lembrado por Carvalho (2015), é que desmonta o esquema étnico-racialmente hierárquico da relação sujeito-objeto, da epistemologia ocidental, especialmente euro-americana, desafiando a tradição eurocêntrica das práticas sócio-antropológicas dos intelectuais brasileiros que se fundamenta na lógica sujeito-branco e objeto-negro.

A descolonização do conhecimento acadêmico-universitário é uma urgência, devido, entre outros motivos, ao esgotamento desse modelo colonial/moderno de universidade. INCT (2015, p.12) fala numa

²⁹ Por Carvalho (2015) estarei me referindo a Conferência do Professor José Jorge de Carvalho, no Seminário *Encontro de Saberes nas Universidades: bases para um diálogo interepistêmico*, realizada no dia 16 de junho de 2015.

“crise dos parâmetros de cientificidade hegemônicos”, para considerar os saberes complexos como “multirreferenciais (vinculados a diversas fontes de produção e validação) e multidimensionais (com diferentes níveis de realidade, regidos por diferentes lógicas e condenando ao fracasso qualquer tentativa de se reduzir a realidade a um só nível)”, buscando “acolher diferenças em um ambiente de diálogo”.

Mas, então, como deveria ser uma universidade descolonizada do ponto de vista do conhecimento/saberes, ou, em outros termos, livres do racismo/sexismo epistêmico gerado pela violência epistêmica do eurocentrismo?

Defendendo que o racismo é o fundamento do conhecimento do homem moderno ocidental, para Mignolo (2006)³⁰, combater o racismo epistêmico é produzir conhecimento crítico enquanto processo de descolonização intelectual que deverá contribuir para a descolonização ética, econômica e política das sociedades e culturas. Dessa forma, a descolonização do conhecimento implica o questionamento das estruturas epistêmico-curriculares da universidade, através da crítica aos fundamentos epistemológicos das formas de conhecer ocidentais, estabelecidas como hegemônica como parte da conformação do sistema colonial do capitalismo, ao longo do século XVI ao XX (Mignolo, 2003). Nesse projeto, a universidade, para Mignolo (2006)³¹, deve contribuir para os processos democráticos em duas direções: produzindo pensamento crítico e trabalhando conjuntamente com o pensamento e fazer descolonizador fora da universidade, transformando a experiência acadêmico-universitária numa vivência pluriépistêmica. A utilização de categorias afro-índigenas para formular pensamento crítico, por exemplo, para Mignolo (2003) desconstrói a ideia de que os sujeitos colonizados produzem cultura/folclore e não ciência, pois, precisamos “repensar criticamente os limites do moderno sistema mundial, concebê-lo como sistema mundial colonial moderno e contar as histórias não apenas a partir do interior do mundo “moderno”, mas também a partir de suas fronteiras (Mignolo, 2003, p. 83). As fronteiras (“the border think”) revelam histórias esquecidas que trazem para o primeiro plano uma nova dimensão epistemológica - uma epistemologia de e a partir da margem do sistema mundial colonial moderno.

Nessa perspectiva é preciso promover a visibilização daqueles intelectuais situados em lugares de enunciação não privilegiados pela modernidade para resistir aos embates imperialistas e epistemológicos que ela reproduz. Mignolo (2003) denomina tal perspectiva de “epistemologia fronteira”, ressaltando que esta é a metodologia do pensamento descolonizador, decorrendo daí a importância para Mignolo do Zapatismo ao afirmar saberes indígenas frente aos saberes ocidentais e da contribuição que o Equador e a Bolívia vem fazendo ao pensamento, formulando pensamento crítico a partir de categorias não ocidentais.

³⁰ Aula Pública *Geopolítica do Conhecimento e Racismo na América Latina*”. Professor Walter Mignolo. IX Fábrica de Idéias (18/08/ 2006). Centro de Estudos Afro-orientais. Universidade Federal da Bahia

³¹ Mignolo, Walter. *El Pensamento Descolonial*. Módulo V do Curso “Articulação das ideias raciais no mundo ibérico”. IX Fábrica de Idéias (2006). Centro de Estudos Afro-orientais. Universidade Federal da Bahia.

Para Mignolo (2003), “el paso decisivo para el futuro es la universidad y este paso se está ya dando en Ecuador con la Universidad Intercultural³² y en Bolivia con varias experiencias en marcha de universidades lideradas por intelectuales indígenas” (Mignolo; Walsh, 2018). Assim observa que a Universidade Intercultural Indígena do Equador não é só para indígenas, mas para todo mundo, porém sua particularidade reside na diferença de perspectiva entre a Universidade estatal ou privada e a Universidade Intercultural. A primeira reproduz a tradição colonial de expansão da universidade europeia na América e, mais recentemente, a transformação da universidade kantiana-humboldtiana em universidade corporativa de conhecimento instrumental para preparação de profissionais eficientes, eliminação de conhecimentos “inúteis” como as humanidades e do pensamento crítico. Ao passo que a Universidade Intercultural, que tem sua organização e os títulos outorgados em quichua, “reformula el qué, el por qué y el para qué del conocimiento tanto em la perspectiva epistémica indígena (en vez de blanca) como en las necesidades legales, económicas, de salud, etc (Mignolo; Walsh, 2018).

Castro-Gomes e Grosfoguel (2015, p. 20) se referem “a uma *resistência semiótica* capaz de ressignificar as formas hegemônicas de conhecimento desde o ponto de vista da racionalidade pós-eurocêntrica das subjetividades subalternas”. Nessa perspectiva, para pensar a descolonização, Castro-Gomes e Grosfoguel (2015, p. 20) se referem ao fortalecimento das vozes de subjetividades que produzem “epistemes de fronteira” (Mignolo, 2003), em espaços “transmóderos” (Dussel), criando “formas alternativas de racionalidade ética e também novas formas de utopia” (Castro-Gomes, 2015, p. 21).

Para falar de descolonização epistêmica, Grosfoguel (2011; 2013) apresenta o pensamento de dois intelectuais: uma da Europa e o outro da América Latina – Boaventura Souza Santos e Enrique Dussel. Grosfoguel (2011) considera que a obra de Boaventura Souza Santos contribui de forma fundamental para a descolonização das ciências sociais pois é um exemplo de uma teoria crítica decolonial produzida desde a Europa em diálogo crítico com o pensamento do sul global. Assim, Boaventura é visto como exemplo de intelectual do norte global que pensa junto e com o sul global, para Grosfoguel (2016), pois, desde Jean Paul Sartre não há pensador europeu com compromisso político e social com o sul global como Boaventura Souza Santos. Aliás, Grosfoguel (2011) considera que Boaventura supera Sartre, na medida em que este último nunca tomou a sério as epistemologias do Sul, ao passo que o primeiro vem produzindo conhecimento em ciências sociais em diálogo com o Sul Global. Para Grosfoguel (2011, p. 97):

De Sousa Santos parte del principio de que “la comprensión del mundo es mucho más amplia que la comprensión occidental del mundo”. Su sociología es una ruptura

³² Mignolo (2003) está se referindo a Universidade Intercultural Amawtay Wasi, universidade indígena que foi criada em 2004, no Equador, e que tem como objetivo promover uma formação acadêmico-universitária ligada ao jeito de ser das comunidades indígenas considerando que apesar de mais de 500 anos de dominação, as comunidades indígenas do Equador, mantiveram vivos seus pressupostos éticos e pedagógicos. No entanto, atualmente, esta universidade teve seu registro cancelado pelo governo de Presidente Rafael Correa, em 2015, argumentando que a universidade era foco de resistência de grupos ligados ao ex-presidente, Lúcio Gutiérrez, que criou tal instituição. Ver: *Equador: a opção pela dependência*. Disponível em internet: <http://www.iela.ufsc.br/noticia/equador-opcao-pela-dependencia>. Acesso em 10 jul/2018.

con el universalismo eurocéntrico al llamar a la producción de una epistemología del sur por medio de una ecología de saberes que incluya desde científicos sociales hasta epistemologías y saberes Otros producidos desde el Sur. La ecología de saberes es un principio epistémico fundamental en la obra de De Sousa Santos que constituye el punto de partida dialógico que permite escapar del monólogo monoculturalista eurocéntrico.

Grosfoguel (2013) detalha ainda a proposta de Dussel para enfrentar a inconclusão da descolonização na modernidade, através do seu conceito de *transmodernidade*, no qual o *trans* tem sentido de ir mais além da modernidade eurocentrada e suas estruturas de conhecimento racistas/sexistas epistêmicas. Para ir além da modernidade eurocentrada, Dussel propõe um projeto decolonial que leve a sério o pensamento crítico do sul global expresso através da ideia de *transmodernidade*, ou seja, um convite para produzir conhecimento desde os diferentes projetos político-epistêmicos que existem no sul do mundo contemporâneo. Portanto, a transmodernidade é um reconhecimento da pluralidade epistêmica, pois, ao invés de *uni-versalidade* epistêmica, propõe uma *pluri-versalidade* epistêmica. Mas, nos alerta Grosfoguel, (2013) que não significa reproduzirmos o relativismo epistêmico, considerando que a *pluri-versalidade* epistêmica em oposição *uni-versalidade* epistêmica não equivale a uma posição relativista, já que a transmodernidade reconhece também a necessidade de um projeto universal, compartilhado e comum, contra o capitalismo, o patriarcado, o imperialismo e a colonialidade. Assim, a transmodernidade rejeita uma universalidade, na qual *um* (epistemologia ocidental) define para todos, as soluções frente aos problemas similares produzidos pelo capitalismo, pelo patriarcado, pelo imperialismo e pela colonialidade. O que a ideia de transmodernidade propõe é um pluriverso de soluções - onde muitos (diferentes tradições culturais e epistêmicas) definem para muitos, encontrando, assim, diferentes repostas à problemas similares.

Assim, após mais de 500 anos de colonialidade do conhecimento, Grosfoguel (2013), a partir de Dussel, chama à atenção que não há tradição cultural nem epistêmica que esteja fora absolutamente da modernidade eurocentrada, todas foram afetadas por ela e incluíram aspectos do eurocentrismo em suas epistemologias. No entanto, Grosfoguel utiliza o conceito de *exterioridade relativa* de Dussel, que permite projetar um mundo transmoderno, já que, assim como não há um “fora” da epistemologia ocidental também não há um “dentro” absoluto do eurocentrismo, pois, explica Grosfoguel (2013, p. 53), “existen perspectivas epistémicas no-occidentales que tienen una exterioridad relativa de la modernidad eurocentrada. Si bien fueron afectadas por el genocidio/epistemicidio, no fueron destruidas totalmente”. Assim, o projeto decolonial é transmoderno, porque ao invés de “uma única modernidade, centrada na Europa e imposta ao resto do mundo como um desenho global, Dussel propõe que se enfrente a modernidade eurocentrada através de uma multiplicidade de respostas críticas decoloniais que partam do sul global” (Bernadino-Costa e Grosfoguel, 2015, p. 21). Grosfoguel (2013, p. 53) nos explica ainda que “si el proyecto de genocidio/epistemicidio colonial occidental fue hasta cierto punto exitoso en espacios

particulares alrededor del mundo, fue un fracaso inmenso en sus resultados generales en la mayor parte del mundo” pois o “pensamiento crítico indígena, musulmán, judío, africano y de las mujeres, así como otros conocimientos vitales del sur global, siguen vivos”. O que Grosfoguel (2013, p. 53) defende é que a diversidade epistêmica proporciona o potencial para que “las luchas de descolonización y despatriarcalización ya no estén centradas en epistemologías y visiones del mundo occidentalocéntricas”, pois é a partir de tradições epistêmicas diversas que podemos construir projetos que “tomen las diferentes ideas e instituciones apropiadas por la modernidad eurocentrada y las descolonizen en diferentes direcciones trans-occidentalistas (más allá del occidentalismo)”. Vislumbra como horizonte transmoderno a produção de conceitos, significados e filosofias pluriversais, pois, já que na “modernidad eurocêntrica, el Occidente raptó y monopolizó las definiciones de democracia, derechos humanos, liberación de la mujer, economía, etc”, precisamos na transmodernidade “redefinir estos elementos en diferentes direcciones transoccidentales según la diversidad epistêmica del mundo hacia un pluriverso de sentidos y hacia un mundo pluriversal”(Grosfoguel, 2013, p. 53-54).

Assim, a transmodernidade de Dussel e de Grosfoguel (2013, p. 54) “demanda diálogos políticos interfilosóficos para producir pluriversos de sentido, donde el nuevo universo sea un pluriverso”. No entanto, nos alertam que isso não significa uma celebração liberal da diversidade epistêmica do mundo, pois, as estruturas de poder não podem seguir intactas. Grosfoguel (2013) ressalta que tudo isso tem profundas implicações para descolonização das universidades ocidentalizadas que tem operado com o pressuposto da uni-versalidade no qual o homem ocidental de cinco países define por todos o que é o conhecimento verdadeiro e válido. Descolonizar as estruturas de conhecimento da universidade ocidentalizada requer, para Grosfoguel (2013) assumir 3 pontos programáticos para deixar de ser ocidentalizada e uni-versal e passar a ser pluriversal, transmoderna, descolonial: 1) reconhecer o provincianismo e o racismo-sexismo epistêmico que constituem as estruturas epistêmicas fundacionais como resultado dos projetos genocidas/epistemicidas coloniais/patriarcais do século XVI; 2) romper com o uni-versalismo no qual “um” define para todos; 3) levar a diversidade epistêmica ao canône do pensamento para criar um pluri-verso de significados e conceitos na qual a conversação epistêmica entre muitas tradições epistêmicas produza novas redefinições de conceitos pluriversais onde “todos” definamos para todos (pluriverso), em lugar de um para todos.

A transmodernidade de Dussel, para Grosfoguel (2013, p.55/56) “es el nuevo fundamento epistémico de la pluri-versidad transmoderna descolonial futura” que produzirá um pensamento além do sistema-mundo capitalista/patriarcal occidentalocêntrico/ cristianocêntrico moderno/colonial em contraposição aos projetos racistas/sexistas modernos e eurocentrados de Kant e Humboldt que se converteram no fundamento epistémico da universidade ocidentalizada após mais de 500 anos de genocídio/epistemicídio no mundo. Grosfoguel (2013, p. 53) ainda defende que, baseado na produção de intelectuais feministas decoloniais -

como María Lugones, Ochy Curiel Pichardo o Yuderkis Espinosa Miñoso - defende que não há descolonização sem despatriarcalização e não há despatriarcalização sem descolonização.

A partir daqui, iremos colocar em cena as falas decoloniais de negros e negras brasileiros que também tem produzido um pensamento crítico ao racismo/sexismo epistêmico e pensado a descolonização/decolonialidade do conhecimento acadêmico-universitário. Portanto, tomaremos o ativismo negro e de mulheres negras brasileiro como um lugar decolonial de fala importante de ser ouvido por quem se interessa em construir um mundo decolonial na qual os conhecimentos das nossas universidades não mais estejam estruturados pela colonialidade epistemológica dos poderes do racismo/sexismo epistêmico.

Contribuição do Brasil para um pensamento decolonial negro e latino-americano

Não podemos deixar o Brasil de fora dessa descolonização latino-americana, apesar da postura colonial de seus saberes/poderes em dar às costas para a América Latina e “dialogar” apenas com a euro-américa, num monólogo submisso, cujo principal gesto é da colonizada “transplantação” de epistemologias, como vem nos advertindo Guerreiro Ramos (2005) desde as décadas de 40 e 50. Mas não podemos deixar o Brasil de fora desse jogo decolonial negro e latino-americano, por que efetivamente aqui temos falares negros decoloniais antes do decolonial se constituir como campo acadêmico-intelectual, nos anos 90.

Assim, pretendendo contribuir para a consolidação desse campo acadêmico decolonial na perspectiva negro-brasileira na América Latina, apresento dois intelectuais negros invisíveis nas ciências sociais no Brasil – Virgínia Leone Bicudo e Guerreiro Ramos - intelectuais negros que viveram o mundo intelectual das ciências sociais no Brasil, a partir dos anos 40. Portanto, ambos fazem parte da geração dos primeiros cientistas sociais no Brasil, e foram alvos de uma poderosa operação de silenciamento pelo racismo/sexismo epistêmico das universidades brasileiras, apesar de produzirem contribuições intelectuais de importância fundamental para se compreender o Brasil e a América Latina, especialmente seus discursos de poder racistas/sexistas que na colonialidade contemporânea ainda tem como efeito a manutenção das hierarquias raciais. Mais do que isso, em plena década de 40, Virgínia e Guerreiro adotaram perspectivas críticas decoloniais para pensar as permanências das estruturas coloniais na sociedade brasileira em que viviam.

Portanto, estamos tomando, nessa tese, Virgínia Leone Bicudo e Guerreiro Ramos como nossos ancestrais que inauguraram o campo decolonial na perspectiva negra no Brasil, desde a década de 40, portanto, seus pensamentos são considerados aqui estruturantes de uma perspectiva negra de descolonização que seguem presentes na contemporaneidade e que nessa tese serão reatualizados através dos conhecimentos críticos que emergiram a partir das entrevistas com os intelectuais e/ativistas negros brasileiros. Virgínia Bicudo foi a primeira a estudar as relações sociais entre brancos e negros no Brasil,

mais do que isso, foi a primeira socióloga a procurar entender as relações entre brancos e negros a partir das narrativas negras, não precisando mencionar que foi também a primeira socióloga negra brasileira. Já Guerreiro Ramos, ao defender uma “sociologia nacional” faz uma potente crítica à violência epistêmica do euro-americanocentrismo das ciências sociais no Brasil com os negros brasileiros, defendendo um pensar sociológico desde o Brasil, comprometido com a emancipação da população negra brasileira e da sociedade brasileira. Seu projeto intelectual foi criticar a colonialidade epistemológica, especialmente em seus estudos sobre o negro e pensar a descolonização das ciências sociais brasileiras que vinha até então, objetificando, fixando e estereotipando os negros brasileiros.

Como propõem os estudos decoloniais latino-americanos, pretendemos apresentar uma crítica ao racismo/sexismo epistêmico, a partir dos saberes negros silenciados no Brasil, bem como apresentar perspectivas epistêmicas de decolonialidade/descolonização do conhecimento que partem de lugares étnico-raciais subalternos, visando contribuir para a formulação de uma teoria crítica decolonial latino-americana. Assim, consideramos que esses saberes negros silenciados no mundo acadêmico como o de Virgínia e Guerreiro, que continuam se apresentando nos terreiros de matriz africana, na política negra, nas rodas de capoeira e nas comunidades quilombolas do Brasil, podem contribuir para a decolonialidade/descolonização do conhecimento acadêmico brasileiro, pois são espaços negros de produção de conhecimento que, ainda que afetados pela violência epistêmica dos poderes coloniais através da estratégia de criminalização, sua história de abandono pelas autoridades republicanas e democráticas a partir do pós-abolição, talvez motivados pela lógica do “deixar morrer”, os converteram em espaços de múltiplas epistemologias, especialmente de uma epistemologia das ancestralidades e das resistências.

Com o pensamento ancestral de Virgínia Leone Bicudo e Guerreiro Ramos abrimos nessa tese um cenário de desfile de múltiplas epistemologias de resistência ao racismo/sexismo epistêmico que estruturam nossas universidades brasileiras. A partir dos diálogos propiciados pelas entrevistas de campo, com subjetividades que, no que diz respeito a humanidade, foram consideradas iguais, constato que, da perspectiva negro-brasileira, podemos falar que vêm existindo nessas diversas comunidades negras do Brasil, epistemologias das ancestralidades e das resistências. Compartilho do mesmo entendimento de epistemologia de Oliveira (2018, p. 1), ou seja, como “produção de signos e significados concernentes ao jogo de sedução que a cultura é capaz de promover”³³. Portanto, tomando epistemologia como lugar de produção de signos e significados, consideramos que a partir da experiência negro-brasileira, podemos falar em uma *epistemologia da ancestralidade* - na qual um conhecimento de base africana vem sendo herdado

³³ Compartilho da perspectiva de Oliveira (2018, p.1) quando diz: “Não compreendo, neste artigo, epistême como conhecimento racional cravejado pela dinâmica civilizatória grega. Tampouco concebo epistemologia como um ramo da filosofia ocidental que se ocupa da questão do conhecimento (uma Teoria do Conhecimento). Não me interessa aqui a briga entre a tradição britânica e francesa em torno do termo. Concebo epistemologia, neste íterim, como a fonte de produção de signos e significados concernentes ao jogo de sedução que a cultura é capaz de promover”.

e difundido através de um movimento oral e escrito que articula África com sua diáspora - e em uma *epistemologia da resistência* produzida por essas mesmas subjetividades negras em diáspora, no movimento mesmo de luta por sobrevivência num mundo (seja colonial seja da colonialidade) que é, segundo Fanon (2005), um mundo racialmente segregado e cujos poderes mantêm seu controle sob uma violência física, bélica, direta, não dissimulada, maniqueísta, pois, infringe dicotomia e maniqueísmo nas sociedades e nas culturas, e, para além da dominação direta, utiliza a dominação epistemológica para mobilizar opressivamente seu subalterno.

A *epistemologia da ancestralidade* nos conecta com uma história milenar de conhecimento produzido desde a África. O que estamos chamando de epistemologia da ancestralidade se alia ao que Muniz Sodré (2017, p. 21) fala quando se refere à um “pensamento nagô” como “um construto teórico que se estende à outras formações étnicas presentes na diáspora escrava no Brasil”, e que “mantém a particularidade de ter aqui reinterpretado um milenar patrimônio simbólico africano, dando lugar a instituições e formas de agir originais”. Nogueira (2011, p. 17) nos alerta que “Cheikh Anta Diop e Molefi Kete Asante, que têm obras ainda pouco trabalhadas no Brasil, relatam que no Egito existiam escolas filosóficas anteriores às gregas”. Assante (2018) ao situar o pensamento da afrocentricidade como uma crítica ao eurocentrismo, formuladas pelos intelectuais afro-americanos desde as décadas de 70 e 80, afirma que este tem como projeto intelectual, a afirmação do lugar dos africanos como sujeito de suas histórias e de suas experiências. Portanto, é esse legado de conhecimentos desenvolvidos seja no continente africano há milhares de anos antes de Cristo, seja na diáspora por seus descendentes quando narram suas histórias e suas experiências, que estamos denominando de *epistemologia da ancestralidade*, e que pretendemos, nessa tese, colocar em evidência, já que se apresenta na diáspora negro-brasileira em lugares epistêmicos das comunidades negras. Nessa perspectiva, a experiência da diáspora negro-brasileira no mundo colonial e da colonialidade de poderes, nos conecta com este legado ancestral presente, por exemplo, através dos processos e das dinâmicas de re-invenções dos candomblés, dos quilombos, dos movimentos negros e de mulheres negras e da capoeira no Brasil, à despeito das políticas de produção da subalternidade e de morte encontradas no caminho, mantendo um canal constante de ligação com uma forma de ver e de interagir com o mundo desenvolvido por homens e mulheres negros que nos antecederam.

Oliveira (2018), seguindo a trilha do antropólogo negro da Bahia, Júlio Braga (1992), que identifica ancestralidade tanto nas comunidades de terreiro quanto na memória coletiva das negras e negros brasileiros, emprega *ancestralidade* como uma categoria analítica. A partir daí Oliveira (2018) passa a considerar a ancestralidade como um conceito chave “para compreender uma epistemologia que interpreta seu próprio regime de significados a partir do território que produz seus signos de cultura”, tomando como referência territorial, “o continente africano, por um lado, e o território brasileiro africanizado, por outro”, para afirmar que seu “regime de signos é a cultura de matriz africana ressemantizada no Brasil”. Como

categoria analítica, para Oliveira (2012, p. 30), a ancestralidade “contribuiu para a produção de sentidos e para a experiência ética”, pois, “passa da categoria nativa, como a tratava Nina Rodrigues e sua escola, para uma categoria analítica, como desenvolve uma recente filosofia cultural de base africana re-criada no Brasil”. Sendo assim, Oliveira (2007, p.245), no seu livro *Filosofia da Ancestralidade: mito e corpo na educação brasileira*, entende ancestralidade como:

(...) um tecido produzido no tear africano: na trama do tear está o horizonte do espaço; na urdidura do tecido está a verticalidade do tempo. Entrelaçando-se os fios do tempo e do espaço cria-se o tecido do mundo que articula a trama e a urdidura da existência. A ancestralidade é um tempo difuso e um espaço diluído. Evanescente, contém dobras, labirintos e desdobram no seu interior e os corredores se abrem para o grande vão da memória. A memória é precisamente os fios que compõem a estampa da existência.

Oliveira (2007, p.257) defende ainda que ancestralidade “é uma categoria de relação, já que “não há ancestralidade sem alteridade”, pois: “toda alteridade é antes uma relação, pois não se conjuga alteridade no singular. O Outro é sempre alguém com o qual me confronto ou estabeleço contato”. Além de ser uma categoria de inclusão, pois fundamentada na ética³⁴, e de *ligação* pois “é um território sobre o qual se dão as trocas de experiências: sócio, materiais e linguísticas”. É a partir desse conceito de ancestralidade, que Oliveira (2012, p. 30) define o que ele denomina de Filosofia da Ancestralidade:

Em solo brasileiro, a Filosofia da Ancestralidade reivindica para seu fazer filosófico, a tradição dinâmica dos povos africanos – especialmente a tríade: nagô, jêje e banto-, como *leitmotiv* do filosofar. No entanto, seu contexto é latino-americano. Tem no mito, no rito e no corpo seus componentes singulares. Tem como desafio, a construção de mundos. Tem como horizonte, a crítica da filosofia dogmaticamente universalizante, e como ponto de partida a filosofia do contexto. Intenta produzir encantamento, mais que conceitos, mudando a perspectiva do filosofar. Ambiciona conviver com os paradoxos, mais que resolvê-los. É mais propositiva que analítica. É singular e reclama seu direito ao diálogo planetário. Fala desde um matiz cultural, mas não se reduz a ele. Desenvolve o conceito de ancestralidade para muito além de relações consanguíneas ou de parentesco simbólico.

Portanto, quando nos referimos à uma *epistemologia da ancestralidade* estamos nos referindo a um acervo de conhecimentos de base africana que vem sendo herdado e difundido através de um movimento oral/escrito que articula África com sua diáspora. Já a *epistemologia da resistência*, foi particularmente desenvolvida na diáspora negra das Américas, a partir da invasão colonial europeia, a partir dos séculos XV, especialmente, a partir do tráfico de pessoas africanas para o trabalho forçado nas *plantations* de algodão e açúcar. Essa epistemologia da resistência tem pontos em comum com a história da diáspora negra em toda América, como por exemplo, a organização em quilombos presentes em diversos países com

³⁴ Para Oliveira (2011, p. 35)), a ancestralidade como cosmovisão africana no Brasil é uma epistemologia e, como toda epistemologia é uma epistemologia que, no terreno da produção intelectual, é já uma ética porque comporta uma atitude frente ao mundo (DUSSEL, 1986; LÉVINAS, 1980)”.

história de colonização e escravização de pessoas africanas como o Suriname, Haiti, Jamaica, Colômbia, Cuba e Venezuela.

As experiências epistemológicas de resistências formuladas e vividas pelos africanos e seus descendentes tornaram a vida em diáspora – apesar de um “novo mundo” hostil cujos poderes coloniais se alimentavam da escravidão racial e da dominação colonial - em um lugar também de produção de conhecimentos decoloniais. Nas Américas, a agência dessas subjetividades, ainda que na condição de escravidão racial, lutando contra precariedade da existência, produziu uma multiplicidade de formas de viver e, conseqüentemente, de jeitos de conhecer. O jeito de conhecer, produzir e de comunicar conhecimentos, é o que estamos denominando, nessa tese, de epistemologia, por isso, afirmamos que essa experiência em diáspora dos africanos e seus descendentes nas Américas, produziu uma epistemologia sob contínuo risco de vida, pois, do lugar da zona do *não-ser* humano, que nessa tese estamos denominando de *epistemologia de resistência*. Tais experiências da diáspora negra nas Américas, geraram uma epistemologia que é da resistência por não ter se submetido à uma vida sem liberdade nem igualdade e limitada à uma constante violência física e epistêmica do colonialismo e da colonialidade. Tais subjetividades tentaram subvertê-las, conspiraram contra ela, chegando até mesmo à ousadia de tomar o poder e instalar o primeiro país pós-colonial do mundo – livre de escravidão racial e da colonização europeia - como foi a revolução dos jacobinos negros do Haiti. Tal epistemologia é também reexistência pois, ao resistir às violências físicas e epistêmicas do colonialismo e da colonialidade, os corpos e pensamentos negros criaram formas de viver originais.

Esta tese está interessada nessas experiências epistemológicas de resistências formuladas e vividas pelos africanos e seus descendentes no Brasil. Tais subjetividades negras também desafiaram, por diversas vezes, os poderes coloniais e da colonialidade no Brasil, à exemplo da insurgência negra dos Búzios em Salvador, dez anos após a Revolução Francesa, que pretendeu não só abolir a escravidão, mas a colonização europeia no Brasil, em busca de uma sociedade com igualdade étnico-racial, em pleno século XVIII. Portanto, estamos interessadas na epistemologia da resistência produzida pelas negras e negros brasileiros do lugar do *não-ser* humanos no Brasil. O *lixo de não-ser*, que constitui a experiência das negras e negros no Brasil, de acordo com Gonzalez (1984), produziu conhecimentos desse lugar, ou ainda mais, aproveitou desse lugar para produzir conhecimento, talvez, num gesto de procura da cura do sofrimento, como bell hooks (1995) que afirma escrever para se curar das feridas racistas/sexistas dos seus processos de subjetivação como mulher negra nos EUA. Diferente de Spivak (2010)³⁵ e muito antes do conceito de

³⁵ Spivak que afirma que a raça/cor não é importante para entender a experiências das mulheres subalternas, especialmente as indianas a qual analisa, ainda que identifique a sentença “homens brancos estão salvando mulheres de pele escura de homens de pele escura”, ao analisar a abolição do ritual indiano de sacrifícios das viúvas na Índia de 1829, como um gesto de violência epistêmica do colonialismo dos ingleses.

interseccionalidade das feministas afro-americanas (Creshaw, 2002), a intelectual e ativista negra Lélia Gonzalez, desde 1980 tem chamado à atenção para como a articulação racismo e sexismo vem produzindo efeitos violentos contra às mulheres negras. No entanto, muito antes que Spivak (2010), Gonzalez (1984) problematizou as condições de fala das negras e negros no Brasil. Utilizando a psicanálise como suporte metodológico, Gonzalez (1984), após afirmar que “nós negros estamos na lata do lixo da sociedade brasileira”, domesticados por sua lógica de dominação, defende que pode o *lixo* falar, pois, assumindo “o risco que é o ato de falar com todas as suas implicações”, adverte: “Exatamente porque temos sido falados, infantilizados (infantis, é aquele que não tem fala própria, é a criança que se fala na terceira pessoa, porque falada pelos adultos), que neste trabalho assumimos nossa própria fala. Ou seja, o lixo vai falar, e numa boa”.

Assim, pretendemos contribuir para inserir o Brasil na rota latino-americana dos estudos decolonias e pós-coloniais numa perspectiva negra, colocando em visibilidade, as práticas político-culturais e intelectuais negras de enfrentamento ao racismo epistêmico, reinventadas por intelectuais e ativistas negros do Brasil contemporâneo, como gesto de reinvenção de si num contexto de morte semiótica do corpo negro como expressão da vontade de morte física. Assim, consideramos as/os ativistas negras e negros como intelectuais, pois, essa tese se esforça para intervir nesse cenário intelectual brasileiro no qual os ativistas negros, “são tratados, pelos especialistas da questão racial, como *fontes de saber*, mas não de autoridade sobre o tema”, pois “os pesquisadores negros em geral são reduzidos também à condição de fonte e não de interlocutores reais no diálogo acadêmico, quando não são aprisionados exclusivamente ao tema do negro”, afirma Sueli Carneiro (2005, p.60).

Através das entrevistas realizadas com intelectuais negras e negros formados politicamente para a luta contra o racismo/sexismo epistêmico, seja a partir do ativismo nos movimentos negros e de mulheres negras, seja a partir das suas próprias experiências com o racismo/sexismo epistêmico na universidade, queremos cartografar suas perspectivas críticas à sociedade brasileira e à universidade no Brasil, tendo como eixo central, suas experiências com o racismo/sexismo epistêmico em suas trajetórias intelectuais/acadêmicas bem como suas perspectivas de descolonização/decolonialidade do conhecimento acadêmico-universitário no Brasil. Consideramos essas e esses intelectuais/ativistas negros e negras como autoridades epistêmicas que produzem conhecimento crítico que precisam ser falados e ouvidos, mas que estão ausentes não só da geopolítica do conhecimento das críticas à essa geopolítica, como dos estudos subalternos indianos, pós-coloniais ingleses e estadunidenses, e, até mesmos, das críticas mais ousadas no sentido da radicalidade, como os estudos decoloniais latino-americanos.

Se a subalterna negra e negro do Brasil, não tem podido falar como efeito da violência epistêmica à que vêm sendo submetidos pelos poderes sejam coloniais sejam da colonialidade, a proposta da tese é visibilizar suas falas, é trata-los como falantes decoloniais, como estratégias de reversão das estruturas de

subalternização. O grande desafio que estou me colocando é posicionar estas perspectivas epistemológicas de resistência ao racismo/sexismo epistêmico, coletadas nas entrevistas com intelectuais negras e negros do Brasil, em diálogo com as perspectivas críticas em torno desses temas de intelectuais “subalternos” cujas teoria crítica tem mudado a geopolítica do conhecimento no mundo como Fanon, Said, Spivak, Bhabha, Grosfoguel, etc. Assim, por exemplo, se a descolonização para Bhabha diz respeito a ocuparmos àquele lugar ambivalente da cultura, para infiltrar conhecimentos subalternos no discurso dominante, indagamos, na pesquisa de campo, às lideranças das comunidades de terreiro e quilombolas do Brasil, como por exemplo Makota Valdina Pinto e o quilombola Antônio Bispo do Piauí, sobre o que pensam sobre esse tema.

As entrevistas realizadas com intelectuais e ativistas negras e negros me afetaram pelo menos de duas formas. Em primeiro lugar, comprova a minha hipótese de que há um pensamento crítico com potência descolonizadora/decolonial produzido a partir do lugar de intelectual e ativista negro, lugar subalterno de pouco poder, mas de muito saber. Esse lugar subalterno da produção intelectual e ativista de negras e negros na universidade brasileira, frente aos poderes da colonialidade, é que tem dificultado que esse saber esteja na universidade com “status” de conhecimento científico, tornando a universidade desencantada. Tal desencantamento da universidade como lugar de circulação de diferentes ideias produzidas pelas diferenças culturais da humanidade, é que faz com que nossas entrevistadas Makota Valdina e Valdecir Nascimento, esta última ativista do movimento de mulheres negras na Bahia, não tenha tido vontade de permanecer nela. Portanto, dos lugares negros de produção de conhecimento no Brasil – comunidades quilombolas, de terreiro, de ativismo negro e de mulheres negras e de capoeira – escolhi para esta tese, o ativismo negro e de mulheres negras. No entanto, o universo dever ter conspirado para ter no meu campo de entrevistas, diálogos com uma multiplicidade de diferenças negras, pois, foram entrevistados importantes lideranças do ativismo nacional seja de comunidades de terreiro, como Makota Valdina Pinto, seja de comunidades quilombolas, como Antônio Bispo, além de ativistas locais e nacionais como mulheres negras intelectuais como Sueli Carneiro, Valdecir Nascimento, Zelinda Bairros, Carla Akotirene; e homens negros intelectuais baianos como Ari Lima, Osmundo Pinho Araújo, Samuel Vida, Silvio Humberto, bem como nacionais, Nelson Inocência e Valter Silvério.

As entrevistas também me afetaram pela profundidade do pensamento crítico desse ativismo negro e de mulheres negras, que emergiu em nossos diálogos, em forma de entrevistas. A conversa com tais subjetividades, que têm em comum tanto a luta contra o racismo e/ou sexismo, seja na sociedade seja na universidade, quanto a condição precarizada pelo lugar subalterno na sociedade brasileira, fez eu me deparar com um conhecimento, elaborado desse lugar do ativismo negro no campo do conhecimento, de “excelência”, no sentido de que são imprescindíveis para a compreensão do mundo e da sociedade em que vivemos.

Assim, foram coletadas 12 (doze) experiências intelectuais e ativistas de subjetividades marcadas pelo racismo e/ou sexismo, em suas diversas manifestações: Valdina Pinto, Makota da comunidade de terreiro Nzó Oniboyá³⁶; as intelectuais e ativistas do movimento nacional e local de mulheres negras, a paulista Sueli Carneiro e a baiana, Valdecir Nascimento; as acadêmicas e ativistas do movimento de mulheres negras da Bahia, Zelinda Bairros e Carla Acotirene; o líder quilombola e docente do Projeto Encontro de Saberes da Universidade de Brasília, Antônio Bispo; os acadêmicos e ativistas dos movimentos negros, Samuel Vida e Sílvio Humberto, da Bahia, Nelson Inocência, de Brasília; os acadêmicos e ativistas-intelectuais Valter Silvério de São Paulo e os baianos Osmundo Pinho e Ariosvaldo Lima.

Assim, nessa etapa de apresentação do meu trabalho de pesquisa, iniciaremos com Virgínia Leone Bicudo e Guerreiro Ramos pois aqui estamos considerando-os fontes ancestrais de uma epistemologia das resistências que caracterizam do ponto de vista epistêmico, as comunidades negras. Em respeito à ancestralidade de base africana- especialmente ao princípio de que quanto mais idade, mais conhecimentos adquiriu, pois, mais experiências viveu - iniciarei a apresentação das entrevistas coletadas em quase dois anos de trabalho de campo, com a Makota Valdina. Mas, mais do que isso, iniciaremos a apresentação das entrevistas considerando Makota Valdina, Antonio Bispo e Sueli Carneiros como signos dos lugares negros fundantes dos conhecimentos de matrizes africanas – o terreiro, o quilombo e o ativismo. Logo em seguida, as mulheres negras falarão, considerando o silêncio histórico à que foram submetidas pela intersecção dos poderes de raça, gênero e classe, e, por fim, falam, nessa tese, os homens negros. Tudo isso motivada em ampliar o número de falantes decoloniais como estratégia de reversão das estruturas de subalternização dos poderes racistas/sexistas que atuam no mundo acadêmico-intelectual brasileiro. Para tanto, precisamos chamar todo mundo, assim, aprendamos com essas “epistemes de fronteira”, que ainda sob fortes impactos dos poderes racistas/sexistas de silenciamento e apagamento, teimam em falar nessa tese, como vozes transmodernas desde o sul do mundo, como quer Henrique Durssel e que, portanto, contribuem para o fortalecimento de um pensamento decolonial negro e latino-americano.

O silêncio de Virgínia Bicudo – contribuições decoloniais da primeira socióloga negra do Brasil.

Intelectual negra silenciada pelas ciências Sociais no Brasil, Virgínia Leone Bicudo, contribui para alargar o mapeamento de hooks (1995) das dificuldades de consolidação das mulheres negras como intelectuais, já que silenciadas e significadas pelo corpo na vida acadêmico-intelectual, especialmente nas universidades ocidentalizadas cujos conhecimentos são estruturados pelo racismo/sexismo epistêmico.

³⁶ Valdina estava como Makota da comunidade de terreiro Nzó Oniboyá desde 2005, quando do falecimento de sua mãe espiritual, Dona Bébé, Yalorixá da Comunidade de terreiro de matriz angola Tanuri Junçara, no qual Valdina foi iniciada e confirmada como Makota.

Virgínia, ingressou na Escola de Sociologia e Política de São Paulo (ELSP) em 1936 - instituição complementar da Universidade de São Paulo, recém-criada e coordenado pelo sociólogo americano Donald Pierson - frequentando a universidade num momento em que grande parte da população negra do país era sequer alfabetizada, e, se tornando a única mulher a obter o Bacharelado em Ciências Políticas e Sociais no Brasil, no ano de 1938. Em 1942, Virgínia ingressa na *Divisão de Estudos de Pós-Graduados* da Escola Livre de Sociologia e Política de São Paulo (ELSP). Defendida em 1945, sob a orientação de Donald Pierson, a Dissertação de Virgínia Bicudo, intitulada *Atitudes raciais de pretos e mulatos em São Paulo*, vem sendo considerada um trabalho pioneiro e original sobre relações raciais no Brasil, o primeiro sobre o assunto no país, apesar de guardada desde a sua defesa nos arquivos da Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo:

Alguns dos principais estudiosos contemporâneos daquelas áreas, como Antônio Sérgio Guimarães, Elide Rugai Bastos, Joel Rufino dos Santos, Mariza Corrêa, Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti e Peter Fry, assinam o prefácio e comentários sobre a trajetória e importância do trabalho. Além disso, anunciando a pluralidade de interesses da autora em tela, Maria Ângela Moretzsohn e Maria Helena Teperman, da Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo, evidenciam a contribuição decisiva da socióloga e psicanalista Virgínia Leone Bicudo para os campos de estudo a que se dedicou até seu falecimento, em 2003 (Silva, 2011, p. 435)

Encontrada úmida e mofada na Biblioteca da Escola, foi uma das primeiras teses defendidas na instituição, nos possibilitando constatar que a primeira tese do campo das *relações raciais* no Brasil, foi escrita e defendida por uma socióloga negra. Portanto, são 65 anos de invisibilidade de um trabalho que apesar de ter sido escrito em meados do século XX, agora vem sendo tão elogiado pelo cânone das ciências sociais brasileiras. Além de todo esse pioneirismo, a contundência com que Virgínia sustenta, no seu trabalho acadêmico, a presença marcante da discriminação racial no Brasil, pode ter contribuído para o seu silenciamento no mundo acadêmico-intelectual das ciências sociais brasileiras.

Somente anos depois da defesa do mestrado de Virgínia Bicudo, ocorrida em 1945, o psiquiatra martinicano Frantz Fanon publica sua tese de doutorado, *Pele Negra, Máscaras Brancas*, em 1952. No entanto, semelhante a Fanon, mas 7 anos antes da publicação de *Pele*, Virginia Bicudo já se mostra preocupada com os efeitos psicológicos da vivência do racismo por pretos e mulatos em processos de interação social com brancos, diagnosticando uma inferioridade introjetada e expressa através do desejo de conviver com o branco que, quando frustrado, por barreiras da raça/cor, tendem ou a se embranquecerem, procurando casamentos inter-raciais, por exemplo, ou desaparecerem, através de atitudes de isolamento. O que isso sugere é que podemos localizar em Virgínia signos de uma epistemologia pós-colonial, considerando a importância dos estudos e temas de Fanon para a consolidação desse campo.

No entanto, Virgínia Leone Bicudo era totalmente invisível tanto para a academia quanto para os movimentos negros e de mulheres negras, até a publicação de sua Dissertação de Mestrado, em 2010, no

centenário de seu nascimento, pela Editora Sociologia e Política, organizada por Marcos Chor Maio. Até outubro de 2016, eu nunca tinha sequer ouvido falar em Virgínia Leone Bicudo. Mas em outubro de 2016, após apresentar o trabalho *Práticas Político-intelectuais de Enfrentamento ao Racismo Epistêmico no Brasil*, no I Seminário Internacional Decolonialidade na Perspectiva Negra, realizada na Universidade de Brasília (UNB), na qual apresentei *paper* sobre Guerreiro Ramos, duas intelectuais negras que também estavam apresentando seus trabalhos nesse evento³⁷ expressaram a necessidade de pesquisarmos sobre a obra de Virgínia Leone Bicudo. É a esta tarefa que me incubir a partir de então e que me tem causado perplexidade tanto com o meu desconhecimento, quanto com o da academia e dos movimentos negros acerca da obra dessa intelectual negra.

A intenção aqui não é fazer uma profunda análise do trabalho de Virgínia, mas, entender, através da sua trajetória, como opera o racismo/sexismo epistêmico para silenciar uma mulher negra que ousou entrar num mundo que não era dela e, nesse momento, não era também da grande maioria de mulheres, nem dos negros, muito menos ainda, de mulheres negras – o mundo acadêmico-intelectual brasileiro, especialmente o mundo das ciências sociais que se institucionalizava no Brasil, a partir da hegemonia da epistemologia branco-europeia, nas décadas de 40 e 50. Por outro lado, pretendemos ainda aqui intervir no silenciamento epistêmico de Virgínia Leone Bicudo nas ciências sociais no Brasil, colocando em visibilidade as contribuições pioneiras de uma mulher negra que abriu o campo dos estudos das chamadas *relações raciais* na sociologia do Brasil, apesar de ter sido uma subalterna impedida de falar, ou, talvez, exatamente por isso. Ao abrir o campo, opera uma ruptura com o racismo/sexismo epistêmico das ciências sociais nas quais negras e negros estavam epistemicamente silenciados como objeto, ao colocá-los para falar na sua tese.

Virgínia concluiu a graduação na Escola Livre de Sociologia e Política de São Paulo na turma de 1936, na qual era a única mulher e não havia nenhum homem negro. Sua pesquisa do mestrado é pioneira no estudo das relações raciais no Brasil, antecedendo, com competência intelectual, as conclusões de intelectuais canônicos das Ciências Sociais no Brasil, como Florestan Fernandes e Roger Bastide e desestabilizando as teses dos hegemônicos do momento, como do seu próprio orientador, Donald Pierson, bem como do celebrado Gilberto Freyre. Sua trajetória é privilegiada para nos forçar a pensar na agência das mulheres negras no campo intelectual e seus processos de legitimação e apagamento, apontando para a necessidade de intelectuais negras e negros insurgentes rememorarem as trajetórias de negras e negros dentro da academia, ajudando a compor uma história intelectual negra, bem como da produção e circulação de autores negras e negros na vida intelectual brasileira. Nessa perspectiva, pretendo investigar o silêncio de Virgínia Bicudo nas ciências sociais no Brasil, pois, como salienta Spivak (2010), esse deve ser o papel do/da intelectual pós-colonial. Para tanto, inicialmente apresento as experiências de racismo vividos por

³⁷ Especialmente a ex-Ministra, intelectual e ativista dos movimentos negros e de mulheres negras Nilma Lino Gomes e a intelectual negra Thula Pires, advogada e professora da Pontifícia Universidade do Rio de Janeiro (PUC-Rio).

Virgínia, enquanto uma negro-mestiça, fruto de um casamento inter-racial, numa situação típica de miscigenação no Brasil – mãe branca pobre, pai preto das classes intermediárias/médias - mas também tratamos da marcação subjetiva que foi para ela, a exclusão do seu pai do ensino superior, a desestabilização silenciosa que sua dissertação de mestrado causa na premiada tese de doutorado do seu orientador norte-americano.

Silva (2011, 436), em resenha brilhante sobre *Atitudes raciais de pretos e mulatos em São Paulo*, enfatiza que Virgínia Bicudo fez o mestrado “antes que pesquisas hoje mais conhecidas, se tornassem clássicas e citações obrigatórios para a área de relações raciais“, como as de Florestan Fernandes, por exemplo, além de fazer várias perguntas instigantes sobre essa invisibilidade de Virgínia Bicudo, cuja resposta, talvez possa ser a epifania do racismo/sexismo epistêmico no Brasil, apontado pela crítica negra e decolonial:

Por que gerações de pesquisadores e ativistas das relações sociais racializadas desconhecem e/ou não citam a pesquisa de Bicudo? Por que Virgínia Leone Bicudo não foi lida? Por que, para várias gerações de cientistas sociais, historiadores, intelectuais negros e militantes da questão racial ela é uma ilustre desconhecida? Por que somente 65 anos depois que autora defendeu seu mestrado, ele é publicado? Ou 63 anos depois de seu artigo (BICUDO, 1947) na revista *Sociologia*? Por que a autora não quis/não pôde publicá-lo antes? Ou seus pares contemporâneos não o fizeram? Por que passados sete anos de sua morte (2003) e no ano de seu centenário de nascimento, somente a Sociedade Brasileira de Psicanálise e a Fundação Escola de Sociologia Política, em 2010, lhe rendem homenagens? Por que, quase concomitantemente à feitura de sua dissertação, a autora migrou de área, da análise social para a Psicologia Social e Psicanálise?

Quem foi, o que fez, afinal, essa intelectual? Mulher negra ou mestiça, com tons de pele mais claros ou escuros (dependendo da técnica empregada na revelação e dos contextos intelectuais e sociais em que foram tiradas suas fotografias), como foi possível Virgínia Leone Bicudo, filha de migrante italiana e pai negro, funcionário público, moradora da operária Vila Economizadora, no contexto acadêmico dos anos 1930-40 da capital paulista? E por que, ao lado de Aniela Ginsburg, ela é um dos nomes femininos menos lidos e mencionados do relatório da Pesquisa Unesco em São Paulo, juntamente com Oracy Nogueira, todos oriundos da ELSP?

De 1941 a 1944, tempo de um doutorado hoje, Virgínia entrevistou 31 pessoas, agrupadas segundo o fenótipo (pretos e mulatos) e a classe social (inferiores e intermediárias), além de ter entrevistado membros da Frente Negra Brasileira (FNB) - primeira instituição política dos negros brasileiros, organizada como partido político em nível nacional - e analisado seu jornal mensal, *Voz da Raça*. Assim, se interessa por ouvir dos seus entrevistados, negras e negros paulistas, acerca das seguintes questões (Silva, 2011, p. 67): Os processos educacionais e seus ambientes (familiares e escolares); os constrangimentos das trajetórias pessoais e os destinos sociais de seus entrevistados; os contatos estabelecidos pelos sujeitos na rua, na cidade, em interações privadas e públicas (casas de famílias, escritórios, cafés, cassinos, bailes, festas, etc.);

as estratégias afetivas e matrimoniais, visando fortalecer o grupo ou anulá-lo (casamentos para escurecer ou branquear a raça); as percepções acerca dos sentimentos de beleza, dos afetos, do sofrimento, de inferioridade ou igualdade; os bons e maus modos, públicos e privados, etc

Experiências com o racismo

Filha de mãe imigrante italiana e de pai negro, Virgínia Leone Bicudo nasceu em 1910, no bairro da Luz, na Vila Economizadora, na cidade de São Paulo, assim como as três irmãs menores. O pai de Virgínia, Teófilo Júlio Bicudo, nasceu em Campinas, interior de São Paulo, numa fazenda de café do latifundiário e coronel Bento Bicudo³⁸, na qual sua mãe era uma negra escravizada e, posteriormente, alforriada, que desapareceu quando ele era criança em circunstâncias desconhecidas. Nascido de “Ventre Livre”, em 08 de janeiro de 1888, Teófilo cresceu sendo criado como empregado na casa dos Bicudos, mas a condição conquistada de “afilhado” lhe rendeu o sobrenome e o acesso aos estudos. No entanto, tal acesso foi limitado pelo racismo/sexismo epistêmico, ao não reconhecer o negro no lugar do conhecimento acadêmico-universitário: apesar das melhores notas no Ginásio do Estado, que garantiria o seu acesso imediato a Faculdade de Medicina, foi impedido por um professor que defendia que aquele não era lugar para preto. Com o apoio do padrinho e coronel, o pai de Virgínia tornou-se funcionário dos Correios e Telégrafos, alcançando o cargo de diretor de uma agência paulistana, o máximo que sua cor de pele lhe permitia numa sociedade racista, apesar do apoio do padrinho coronel, do nível educacional necessário e da capacidade intelectual.

Essa experiência do seu pai marcou Virgínia profundamente, pois, ele era para ela “um parâmetro no plano ético, no mundo do trabalho e na centralidade que a educação assumiu no seio da família”, a tal ponto de ter contribuído, aliado às suas próprias experiências com o racismo, para suas escolhas intelectuais e acadêmicas pois, “a vivência do racismo pela menina da Vila Economizadora transformou a experiência social e individual do preconceito de cor em reflexão intelectual, nomeando-a a `questão racial’” (MAIO, 2010, p. 31/32), Em entrevista concedida a Maio (2010, p. 31), em 1995, Virgínia narra o drama vivido pelo pai:

Vou contar uma coisa tristíssima da história [de Teófilo Bicudo]. Ele queria fazer universidade. Na época era Curso Superior. E ele queria ir para Medicina. Então estava no sexto ano do ginásio. Veja que homem esforçado, hein? Veio de empregado doméstico que ele era, depois foi subindo e fez o Ginásio do Estado. E quando terminou o Ginásio do Estado naquele ano, ele passava direto para Faculdade de Medicina. Naquele tempo não havia vestibular para Medicina. Terminava o ginásio e entrava na Medicina ou em qualquer curso superior. Então o professor que

³⁸ Bento Bicudo era um dos maiores plantadores de café da região paulista e sua fazenda tinha sido uma antiga sesmaria que foi herdada por sua família. Positivista, Bento Bicudo se torna, posteriormente, senador do Partido Republicano Paulista (PRP). A fortuna e a atividade política lhe deram prestígio para ser um dos fundadores do Jornal *Província de São Paulo*, que mais tarde daria origem ao *Estado de São Paulo* (GOMES, 2013).

se chamava Barros ou Barrinhos, do ginásio do último ano, quando viu que meu pai ia para Faculdade de Medicina, reprovou. Porque ele disse que negro não podia ser médico.”

Seu nome, Virginia, é dado por seu pai em homenagem à sua mãe, Virgínia Júlio, que foi essa mulher negra que ainda escravizada teve dois filhos – um faleceu ainda cedo e outro é o pai de Virginia, Teófilo, que não conheceu o seu próprio pai, nem viveu muito tempo com a mãe que desaparecera. Foi, então, criado como empregado do Coronel Bicudo na Fazenda Mato Dentro do Jaguari, em Campinas (SP), herdando seu sobrenome. O *Bicudo* do nome de Virgínia vem dessa herança, já o *Leone* herda da sua mãe, que chegou jovem como imigrante de uma família de italianos pobres para trabalhar na mesma fazenda de café dos Bicudos. Mas, como é característica da política de imigração desse momento, a família Leone foi protegida por “ações afirmativas” estatais devido ao estoque de branquidade que representavam num triste Brasil que se pensava desenvolvido somente a partir da violência genocida, institucional e epistêmica com suas matrizes indígenas e africanas. Tal violência genocida, institucional e epistêmica vai sendo gerada e fortalecida como política pública do Estado brasileiro desde, pelo menos, o pós-abolição. É nesse contexto que o pai e a mãe de Virgínia se encontram e constituem um casamento inter-racial. São essas as matrizes étnico-raciais e de classe de Virgínia Leone Bicudo que se expressam no seu sobrenome. Portanto, a própria história da família de Virgínia nos remete às hierarquias raciais daquele Brasil da década de 40, que vivia a ditadura do Estado Novo no Brasil, e a Segunda Guerra Mundial.

Mas Virginia viveu suas próprias experiências com a discriminação racial, apesar de mestiça. Na escola, ainda na infância, era tratada como “negrinha pobre” e, constantemente, seus colegas de escola a seguiam a chamando aos brados de “negrinha, negrinha, negrinha”. Portanto, sua própria trajetória e de seu pai, já eram exemplos que contrariavam as teses hegemônicas na década de 30 e 40, no Brasil, de livre ascensão social do mulato e de ausência de discriminação com base na raça/cor no Brasil (Gomes, 2013), mais uma vez demonstrando a força da contribuição que o lugar negro de investigação pode dar à constituição de uma ciência social efetivamente brasileira, como queria Guerreiro Ramos (1995).

São essas vivências com o racismo, que fez com que Virgínia escolhesse a sociologia, é ela mesma quem nos conta: “Desde criança eu sentia preconceito de cor. Queria o curso de sociologia, porque, se o problema era esse preconceito, eu deveria estudar sociologia para me proteger do preconceito, que é formado ao nível sociocultural” (Bicudo, 2010, p. 23). Infelizmente, ao invés de protegê-la do racismo, a sociologia foi, para Virgínia, mais um lugar de vivência dos efeitos de poder do racismo/sexismo - silenciamento, apagamento, invisibilidade – a ponto de ter se afastado dela e se tornado referência obrigatória na história da fundação da psicanálise no Brasil.

Herança intelectual: Donald Pierson da Escola de Chicago (EUA)

Virgínia representa a primeira geração de pesquisadores do Brasil formados por pesquisadores estrangeiros, a partir da Escola de Chicago, para pensar as *relações raciais* na sociedade brasileira (Gomes, 2013). Instituição pioneira das ciências sociais no Brasil, a Escola de Sociologia e Política (ELSP), foi criada em 1933, pelas elites paulistas, sob forte influência norte-americana, contratando para seu quadro docente, sociólogos e antropólogos estrangeiros, como Horace Davis, Samuel Lowrie, Radcliff-Brown e Donald Pierson, ao tempo que recebia visitas de outros norte-americanos como Melville Herskovits, Charles Wegley, Franklin Frazier. Considerado um dos principais responsáveis pelo desenvolvimento da Sociologia no Brasil, Pierson instaurou um novo padrão de fazer sócio-antropológico na Escola Livre de Sociologia e Política de São Paulo. Por influência de Donald Pierson, orientador de Virgínia, a ELSP adota a perspectiva teórica da Escola de Chicago. Isso evidencia como as ciências sociais no Brasil surgiu a partir de intelectuais brancos estrangeiros que tinha o negro como objeto, pois, o que assistimos depois, com a consolidação do campo sócio-antropológico no Brasil, foi a institucionalização de relação epistêmica organizada pelo racismo/sexismo, portanto, hierarquizada entre sujeito branco/objeto negro.

Donald Pierson vem em 1935, da Universidade de Chicago (EUA) para pesquisa de campo do seu doutoramento sobre *as relações raciais* na Bahia, permanecendo em Salvador até 1937. Orientado pelo prestigiado cientista social da Escola de Chicago, Robert Park, sua tese foi publicada por esta universidade com o título *Negroes in Brazil: A study of race contact at Bahia*, no ano de 1942, recebendo o prêmio *Anisfield Award* como “melhor livro científico e erudito publicado neste ano no campo das relações raciais” nos EUA, e obtendo “os mais eloquentes aplausos da intelectualidade brasileira” (BACELAR, 1997, p. 130). Em 1945, tal livro foi publicado em português, intitulado *Branços e pretos na Bahia: estudos de contato racial*, e reeditado em 1975. Isso tudo nos faz entender o lugar de saber/poder sobre nós, negras e negros baianos e brasileiros que Pierson obteve após seu Doutorado.

Bacelar (1997) chama à atenção que as teses defendidas por Pierson no seu trabalho de doutorado, a partir das pesquisas que fez na Bahia, foram constituídas a partir de dois caminhos epistêmicos: o contexto acadêmico e político norte-americano e a incorporação do conhecimento intelectual brasileiro hegemônico da época. No que diz respeito ao contexto acadêmico e político dos Estados Unidos da América, a universidade à qual Pierson estava vinculado, naquele momento, era, para as Ciências Sociais, um centro de prestígio global. Seu orientador, Robert Park, era um dos maiores nomes da Universidade de Chicago, fundador da denominada Escola de Sociologia de Chicago, consolidando o estudo das *relações raciais* nos EUA, além de ser assistente de uma das lideranças negras mais importantes dos EUA, Booker T.

Washington³⁹. Considerado um intelectual branco anti-racista, vivendo em meio aos conflitos raciais que ocorriam naquela sociedade estadunidense segregada racialmente, Robert Park vai analisar a sociedade dos EUA, defendendo que, no mundo moderno urbano e industrializado daquele momento, os conflitos raciais tendiam a ser substituído pelos conflitos de classe. O discurso sociológico de Park explicava que tais conflitos ainda persistiam naquela sociedade porque ela estava saindo de uma ordem escravocrata e de casta⁴⁰, para uma sociedade de classes, na qual as negras e os negros que emigraram do sul escravocrata para o norte industrial em busca de melhores condições econômicas e educacionais formando uma classe média negra, encontravam espaço para lutar em busca de não permanecerem no mesmo lugar de inferiorização social do pós-abolição. Para Park, todos esses fenômenos forçava a sociedade a entrar na era das *relações raciais*. Veremos que o orientador de Virgínia, Donald Pierson vai “transplantar” para analisar a Bahia, onde viveu 2 anos, estendendo para o Brasil, esse mesmo discurso científico da Escola de Chicago sobre a sociedade americana, pois, defende que na medida que a sociedade brasileira se industrializa, os conflitos raciais tendem a ser substituídos pelos conflitos de classe⁴¹.

A importância de Park é que, nos anos 30 do século XX, ele já era um intelectual afastado das teorias biológicas da raça, talvez, por isso, se entenda porque ele se tornou professor de uma das primeiras universidades negras dos EUA – A Universidade de Fisk, na qual Donald Pierson foi seu assistente. No entanto, adverte Bacelar (1997), que ao tomá-la como um elemento da identidade dos agentes sociais, considerava que quando os indivíduos não se identificam com a questão racial, que era o caso do Brasil, não existe raça nem racismo. É a essa tradição sociológica de Robert Park e da consolidação dos estudos das relações raciais nos Estados Unidos e no mundo, através da Escola de Chicago, que Donald Pierson se filia, pois, as relações raciais foram se tornando cada vez mais um dos focos principais do programa de pesquisas de Robert Park e da Escola de Chicago. No início dos anos 1930, Robert Park realiza uma grande viagem pelo mundo, quando conhece o Brasil, encontrando com intelectuais brasileiros como Oliveira Vianna e Arthur Ramos no Rio de Janeiro, adquirindo obras sobre o país, como *Os Africanos no Brasil* de Nina Rodrigues. Assim vai se configurando também qual conhecimento intelectual brasileiro vai ser a incorporado por seu orientando Donald Pierson, pois, seu estudo no Brasil fazia parte desse “ambicioso programa de pesquisas da Divisão de Ciências Sociais que se voltava para o mapeamento dos resultados das interações inter-étnicas ao redor do globo e cuja direção coube, dentre outros, a Robert Park”(Maio e

³⁹ De acordo com Maio e Lopes (2017, p. 120), Booker T. Washington “apostava na ascensão econômica da população negra norte-americana por meio da educação profissional como estratégia de inserção gradual destes segmentos no mundo dos direitos. Era auxiliado por Park no Tuskegee Institute, escola normal e profissionalizante para negros do Alabama”.

⁴⁰ Para Park enquanto classe nos remete às “camadas abertas, permeáveis à mobilidade vertical”, casta nos remete à “camadas fechadas cujos membros são determinados por nascimento e sobre os quais se impõe fortes sanções ao casamento fora do grupo” (Maio e Lopes, 2017, p. 123)

⁴¹ Pierson defende que o racismo não estrutura a sociedade brasileira, pois, não há hierarquias raciais, o que há são vestígios de preconceito de raça devido à proximidade do contexto dos anos 30 com a escravidão no Brasil.

Lopes, 2017, p. 120). Portanto, a pesquisa de Donald Pierson na Bahia, atendia aos interesses da geopolítica do conhecimento (Dussel, 1977) naquele momento⁴².

Não se pode entender as concepções interpretativas dos “efeitos de contato entre as raças no Brasil” de Donald Pierson, ao analisar a situação racial na Bahia, sem entender as do seu orientador, Robert Park, pois, como assevera Maio e Lopes (2017, p. 122), ao afirmar que “a agenda de pesquisas que orienta o trabalho de Pierson em Salvador, é aquela de Robert Park que considerava o Brasil laboratório racial” e cujo esquema conceitual se origina na experiência racial norte-americana com “segregação racial institucionalizada no Sul, a suspensão dos direitos políticos dos negros, a proibição do casamento inter-racial e o acirramento das tensões étnicas nas cidades do Norte, decorrente da migração em massa da população rural” (Maio e Lopes, 2017, p. 122).

O Doutorado de Pierson, sobre a situação racial e cultural na Bahia, o consolidou definitivamente como cientista social de prestígio, tanto no Brasil quanto nos EUA. É assim que, em 1939, Pierson vem ao Brasil para articular o Departamento de Sociologia/Antropologia da jovem Escola de Sociologia e Política de São Paulo, revigorando o campo dos estudos sobre o negro, ao trazer novos temas, como, por exemplo, as relações de contatos entre negros e brancos em ambientes urbanos, conforme as orientações de Park, a partir da Universidade de Chicago. Assim Pierson instaura no Brasil, a *sociologia das relações raciais*. No entanto, Maio e Lopes (2017, p. 122) nos ajuda a entender a raiz do etnocentrismo de Pierson, quando afirma que Park trabalha com o conceito de assimilação cultural das diferenças numa sociedade organizada a partir da hegemonia da cultura branca nos Estados Unidos. Nessa perspectiva é que Maio e Lopes (2017, p. 123) ressaltam que, influenciado por seu orientador Robert Park, Pierson chega à Bahia determinado a avaliar o grau de integração dos negros à sociedade baiana, reconhecendo a hegemonia da matriz cultural do colonizador português.

A principal tese defendida por Pierson em *Negros no Brasil: um estudo de contatos raciais na Bahia* é que a diferença de raça/cor não determina as relações sociais na Bahia, ou, em outras palavras, não existia preconceito nem discriminação com base na raça/cor na Bahia. Em outros termos, Pierson conclui que, comparado a outros atributos como riqueza, educação, etiqueta, a cor das pessoas tinha pouco peso na determinação de sua posição social na Bahia da década de 30, já que a “classe” estava substituindo a “casta”. Para chegar a tal conclusão, Pierson parte de algumas constatações, utilizando a sociedade norte-americana

⁴² “Em 1933, Pierson assumiu, perante o Social Science Research Committee da Universidade de Chicago, o compromisso de conduzir pesquisa no Brasil com recursos da Fundação Rosenwald. O estudo do sociólogo integrava um empreendimento coletivo internacional de investigações sob a batuta de Chicago que envolvia: trabalhadores negros de Chicago e do Sul Rural (H. Cayton), filhos de imigrantes japoneses na Costa Oeste dos EUA (F. La Violette), uma comunidade rural franco-canadense (H. Miner), um vilarejo no interior do Japão (J. Embree), diversas comunidades da Península de Yucatán, no México (R. Redfield), e o arquipélago do Havaí, com seus distintos grupos étnicos, de origem polinésia, europeia e asiática” (Maio e Lopes, 2017, p. 120)

como parâmetro, num momento em que o racismo lá ainda era institucionalizado e separatista. No entanto, podemos notar que a interpretação sociológica de Pierson da sociedade baiana estruturada pelas hierarquias de classe e não raciais, se contradiz com os dados coletados em sua própria pesquisa e apresentados em seu livro. Assim, podemos identificar em *Branços e Pretos na Bahia* incongruências entre o material empírico coletado e a narrativa de análise desses dados, como um flagrante caso em que a teoria não acompanha a etnografia. Em outras palavras, sua etnografia desestabiliza suas afirmações, pois, revelam fortes conotações negativas associadas à cor na Bahia e as tensões nas “relações raciais”, indicando que tais relações não eram horizontais, mas hierarquizadas.

Para Pierson, a Bahia, em meados da década de 30, era uma sociedade tradicional, patriarcal, de base rural e sob forte influência católica, no entanto, “relativamente isenta de diversas formas de conflito”, especialmente dos conflitos das relações raciais e de capital/trabalho. Mas, quando vai analisar a distribuição residencial da população de Salvador com recorte de raça/cor, constata que “[...] à primeira vista, a Bahia faz lembrar uma cidade medieval cercada por aldeias africanas” (Pierson, 1945, p. 72). Sua etnografia revela que os brancos estavam nos bairros centrais e os negros majoritariamente concentrados nas periferias da cidade⁴³. Assim Pierson (1945, p. 73) apresenta os bairros onde moram os negros, ou seja, os habitantes que “são predominantemente pretos e mestiços escuros”, na Salvador da década de 30/40 - Mata Escura, Engenho Velho, Federação, Garcia, Alto do Abacaxi, Alto das Pombas, Estrada da Liberdade, Estrada da Rodagem, Cabrito, Retiro, Cruz do Cosme, Matatú, áreas em que “os mestiços mais claros são em menor número e os brancos, muito raros” Por outro lado, “os Altos da Vitória, Canela e Graça, e o bairro praiano da Barra” são apresentados por Pierson, como “áreas de Salvador quase inteiramente habitados pelos brancos, tendo apenas número limitados de mestiços espalhados entre eles”, afirma Pierson (1945, p.73). Tais condições de desigualdade com base na raça/cor na configuração residencial de Salvador, foram explicadas por Pierson como resultado da competição econômica e não da discriminação racial e as possíveis desvantagens de negros e negras era devido a antiga condição escrava. Podemos notar que a cidade dos “brancos e mestiços claros” e a dos “pretos e mestiços mais escuros” de Pierson, são parecidas com a cidade do colonizador e do colonizado de Fanon (2005;2008) que, projetada pelo racismo, cartografa as pessoas em zona do *ser* e zona do *não-ser*. Por sua vez tais cidades de Pierson na Bahia dos anos 30, também são parecidas com as cidades de brancos e negros nas grandes capitais do Brasil contemporâneo, como Rio de Janeiro, São Paulo e Salvador, indicando a potência do conceito de colonialidade de poderes

⁴³ “Em geral pode-se dizer que os brancos e os mestiços mais claros ocupavam os altos da cidade, que são mais confortáveis, saudáveis e cômodos, onde, portanto, os imóveis são mais caros; ao passo que os pretos e os mestiços mais escuros residem geralmente nas áreas baixas, menos convenientes e saudáveis, onde, portanto, os imóveis são mais baratos, bem como nas áreas afastadas menos acessíveis. Por outras palavras, os altos dos “ricos” correspondem, em geral, às áreas residenciais dos brancos e mestiços claros, enquanto que os vales dos pobres e as regiões adjacentes, correspondem em grande parte, às áreas residenciais da parte mais escura da população” (Pierson, 1945, p. 72-73).

para se referir às sociedades pós-emancipação jurídico-político do colonialismo nas Américas. A prospecção de Pierson/Park não se realizou – hoje somos uma sociedade mais industrializada e capitalista e, no entanto, o racismo segue organizando a vida cotidiana de pessoas e das instituições econômicas, sociais e políticas no Brasil, distribuindo o direito à vida, às condições dignas de cidadania e a riqueza para os brancos/mestiços e a morte, a violência e a pobreza para as negras e negros no Brasil, além de manter as hierarquias coloniais e suas desigualdades raciais.

Pierson passa, então, a narrar a história da escravidão africana na Bahia, recorrendo aos intelectuais brancos do Brasil que tradicionalmente tinham os negros como objeto de estudo e que eram alvo de fortes críticas de Guerreiro Ramos (2005), como Gilberto Freyre, Nina Rodrigues, e Arthur Ramos, além de Pedro Calmon e Luiz Anselmo da Fonseca. Aliás, Pierson trabalhava livremente com a categoria casa-grande e senzala, além de apoiar-se em Freyre para afirmar a brandura da escravidão na Bahia/Brasil já que se transformava “de instituição econômica formal, em um tipo de relação pessoal, de dominação patriarcal e benevolente entre senhor e escravo” resultado da “proximidade dos contatos no interior da casa grande e à criação de laços de solidariedade mútua, o que favoreceu a assimilação do negro à cultura europeia e o enfraquecimento das barreiras de casta entre as raças” (Maio e Lopes, 2017, p. 125). Por sua vez, a própria etnografia de Pierson descreve diversos movimentos de insurgência dos escravizados ocorridos na Bahia do século XIX – desde as fugas até as insurreições organizadas coletivamente, como os quilombos e a insurgência baiana dos malês ou ainda a violência da repressão aos revoltosos. No entanto, Pierson apresenta a abolição da escravidão ocorrida 1888, como ela ainda hoje é descrita nas narrativas dos movimentos negros e de mulheres negras, ou seja, um momento não tão importante da história brasileira, pois, “não representou uma ruptura drástica com a ordem estabelecida, nem desencadeou conflitos à semelhança da guerra civil americana” (Maio e Lopes, 2017, p. 125). De fato, para os movimentos negros e de mulheres negras, a abolição da escravidão racial no Brasil não representa uma ruptura drástica com os poderes coloniais e escravistas na história da diáspora negra brasileira, principalmente do ponto de vista de impactos nas hierarquias e suas desigualdades raciais brasileiras. Mas, por outro lado, ao afirmar que a abolição no Brasil, “foi o termo deste processo de mudança gradual, marcado pela adesão da sociedade brasileira, afeita à prática da alforria e contando com um número crescente de negros e mulatos livres” (Maio e Lopes, 2017, p. 125), Pierson também não registra a importância que significou a agência dos escravizados para o desgaste da instituição da escravidão racial no Brasil, profundamente enraizada na sociedade brasileira, a ponto de termos sido o último país a abolí-la. Tal agência desencadeia movimentos insurgentes individuais e coletivos que negociaram, mas que também desafiaram e causaram medo aos poderes coloniais e escravistas, como a Revolta dos Malês, apresentada pelo historiador baiano João José Reis.

Pierson ainda analisa o histórico de miscigenação e do casamento interétnico no Brasil, e, assim como Freyre em Casa-Grande e Senzala, defende que a miscigenação ocorreu no Brasil para atender as necessidades práticas da colonização de povoamento do território, diante da falta de mulheres brancas. Portanto, à moda de Freyre, Pierson continua narrando que, tolerado pelos colonizadores portugueses, “o intercuro sexual com as nativas”, diferente de outras nações multirraciais como Índia e África do Sul, se tornou um traço da cultura brasileira. Maio e Lopes (2017, p. 125) ressaltam que a ilegalidade da maioria das uniões inter-raciais no Brasil, no formato de concubinato, não causou nenhum estranhamento a Donald Pierson que levantou o dado de que “a cor branca constituía moeda de troca valorizada”, pois em 1 ano de levantamento, de 1933 a 1934, ocorreram apenas 3.3% de uniões legalizadas no Brasil/Bahia”.

Tornando visível a contribuição intelectual de Virgínia às Ciências Sociais no Brasil

Um dos aspectos apontados como mais importantes e estruturantes do trabalho de Virgínia em *Atitudes Raciais de pretos e mulatos em São Paulo* é que ao apresentar suas 31 entrevistas, deixa seus entrevistados falarem. Para Diguez (2011, p. 221) com essa atitude, que poderia ser maçante, Virgínia Bicudo transforma a sua obra em excelente fonte documental e “torna o trabalho riquíssimo, demonstrando a importância dada por Virgínia ao discurso do nativo, no sentido de compreender os aspectos objetivos e subjetivos que o levam a determinadas atitudes raciais”. Já para Silva (2011, p. 438): “Ela deixa o sujeito social falar – o que não significa dar-lhe voz, pois ele já a possui – para que ele enuncie, clara ou obscuramente, a construção social da qual faz parte”. Assim, central no trabalho de Virgínia são as narrativas de como “pretos” e “mulatos” encaravam suas experiências no Brasil, há apenas algumas décadas após a abolição da escravidão racial da colonização portuguesa, como por exemplo ser exigido sempre muito maior esforço para que seja aceito como capaz intelectual e academicamente:

Terminando o curso primário, fui prestar exames para o curso secundário, na cidade vizinha. Dias depois, os jornais publicaram os resultados – eu estava colocado em terceiro lugar entre os concorrentes. A minha colocação despertou admiração de todos na cidade. Muitos chegavam a me perguntar: “Você é o preto que tirou o terceiro lugar nos exames?”. Eu achava natural e não compreendia o motivo de tanta admiração. Mais tarde, ao ingressar na profissão que atualmente exerço, fui submetido a um exame. Entretanto, notei que somente de mim exigiram conhecimentos além do esperado, fui aceito no emprego. (Pg.76-77)

Pela primeira vez, temos um trabalho acadêmico no qual as negras e os negros surgem não como meros objetos, mas como sujeitos falantes, em outras palavras, pela primeira vez, negras e negros falam no mundo acadêmico das ciências sociais brasileiras, narrando suas experiências sociais, econômicas, amorosas, educacionais, no Brasil da década de 40: “Percebo que me tratam com deferência para encobrir qualquer coisa. Existe preconceito de cor e de classe – sou doente e sei, portanto, onde me dói. O preto sobe na carreira ocupacional dando o triplo. Se para o branco for necessário saber A, o preto deverá saber A, B

e C”. (Bicudo, 2010, Pg.76). E o que torna isso mais importante, é que é um trabalho acadêmico de uma mulher negra que olha para seu objeto como sujeito, porque ele, o “objeto”, é ela também, nos demonstrando a importância do lugar de fala, tão defendido, mais de três décadas depois, pelos estudos pós-coloniais. Aliás, em alguns momentos da Dissertação, Virgínia assume explicitamente seu lugar de fala como uma intelectual negra, como, por exemplo, quando, ao entrevistar os ativistas da Frente Negra Brasileira de São Paulo, afirma que: “Fundamentando-se as razões para promover a agremiação dos negros, o entrevistado, que é uma pessoa de cor preta, funcionário público e particularmente exerce uma posição liberal, refere-se às condições precárias em que *vivemos*” (grifo nosso). Ou ainda quando reflete que, geralmente, estavam no ativismo negro, apenas os negros considerados “pretos” e os “mulatos” de classe social “inferior” que, portanto, passavam a ser considerados, por interseção de raça/classe, também pretos” (Bicudo, 2010, p. 152):

*O fato de o mulato das classes sociais intermediárias não participar na associação, assim como a atitude do negro para ele e vice-versa – expressa em afirmações como “geralmente o maior inimigo do negro é o branco neto de preto” ou “diante do desprezo, do desdém, do pouco caso e do desprestígio de que **somos** vítimas, especialmente da parte dos brasileiros brancos mestiços, cumpre aos negros agirem com segurança e presteza” – demonstram em tese, a exclusão do mulato (das classes sociais intermediárias) da coletividade de pretos.*

O que consegue com esse giro epistemológico decolonial de quem acreditou no potencial sociológico do conhecimento gerado pela leitura dos seus entrevistados sobre o contexto em que viviam, é que, numa cena de pouco mais de meio século pós-abolição da escravidão racial, Virginia consegue apresentar um quadro de como negras e negros se viam e viam as relações entre brancos e negros no Brasil, nos disponibilizando um panorama da situação sócio-racial dos filhos e netos dos últimos escravizados em São Paulo, na década de 40, indicando com esse contexto como o racismo estruturava a pobreza negra e a riqueza branca. Assim, tais relatos demonstram explicitamente as permanências das vantagens e privilégios de ser branco e das desvantagens, opressões e submissões de ser negro na sociedade brasileira:

Conversando com um dos meus superiores, muito meu amigo, diz-me naturalmente: “Fiz uma campanha contra fulano: calcule um negro querendo ter determinado cargo. “Como estivéssemos diante de outros empregados, para não envergonhá-lo, concordei com ele, dizendo: “Essa gente pouco alcança e tem grandes pretensões” Entretanto, tratava-se de um negro de valor, mas não reagi para evitar conflitos inúteis. (Bicudo, 2010, p.76)

A perspectiva de negras e negros paulistas oriundos de famílias dos ex-escravizados sobre o contexto de pós-abolição, numa sociedade “pós-colonial”, no Brasil dos anos 40, evidencia que as relações entre negros e brancos em São Paulo, em meados do século XX, eram repletas de hierarquias raciais:

O que mais me impressionava, no tempo da escola, era um quadro de jesuítas entre índios e um outro jesuíta levado pelo índio para a fogueira. Todas as vezes que eu passasse pelo quadro tinha de olhá-lo, e sentia a impressão de que também iria ser

devorado pelos índios. Eu não gostava de estudar, mas aprendia com facilidade; fiz os quatro anos primários sem repetir. Frequentava também o externato dirigido pelos padres, para os pobres: havia catecismo, João-minhoca, truques, recreio. Os padres brincavam conosco. Eles nos davam nota de acordo com a frequência. Eu me interessava em ter boas notas, pois que davam direito a um prêmio: uma roupinha, um brinquedo, podíamos escolher. Fiz a primeira comunhão aos 12 anos. Vovó levava-me à igreja. Durante a pregação, eu dormia. Mas lá me impressionava muito um santo com uma espada, pisando na cabeça de um satanás negro. Depois de moço, voltei aquela cidade para ver o quadro que tanto me impressionava na infância. Era sempre perto do santo temido que vovó sentava. Por medo, eu fugia da companhia dela, sem dizer o motivo (...) O satanás negro prendia o meu olhar. Aos 7 anos, mais ou menos, ganhei um livro, onde uma figura representava os anjos bons e maus. Havia me despertado a atenção o fato de os anjos escurecerem à medida que se tornavam maus. Com tristeza, eu identifiquei a cor preta ao mal (Bicudo, 2010, p. 79-80).

Ao apresentar os depoimentos de subjetividades negras tão precarizadas a ponto de se considerarem o mal – negras e negros pobres e de classes intermediárias - Virgínia consegue contestar a principal tese sobre as relações raciais no Brasil, defendida por seu tão prestigiado orientador, na década de 30, que após morar dois anos em Salvador (BA), afirma não ter percebido nem significativas desigualdades com base na raça/cor nem conflitos raciais e muito menos organização política de negros e negras, ausências que lhe permitirá afirmar, como sociólogo da Escola de Chicago, que a sociedade brasileira era uma sociedade que saía de uma estrutura de castas, devido ao passado recente da escravidão, e se encontrava em transição para uma sociedade estruturada exclusivamente pela classe social, o que permitirá maior mobilidade social para negras e negros. Portanto Pierson defendia que à medida em que negras e negros vão se movendo por entre as classes sociais, vão ascendendo socialmente e, conseqüentemente, as desigualdades entre brancos e negras iam sendo superadas, pois, não era significativo o preconceito racial ou racismo no Brasil. No entanto, é um dos entrevistados de Virgínia que contesta Donald Pierson, evidenciando uma crítica do lugar de negros de subjetividades anônimas que se ouvida, teria, talvez, modificado totalmente, do ponto de vista epistemológico, o campo da sócio-antropologia dos estudos sobre o negro no Brasil. Bicudo (2010, p. 72-73) apresenta a narrativa de “um preto criado por branco”, com curso secundário, exercendo uma profissão intelectual que, segundo ela, “queixa-se amargamente por sofrer em consequência de preconceito de cor”. Esse “preto” tem a ousadia de contestar as teses do orientador de Virgínia, Donald Pierson, e, posteriormente, Virgínia tem a ousadia de publicá-la na sua tese:

*A questão racial, no Brasil, prende-se à queda do regime escravocrata, com a abolição da escravatura, que acarretou a ruína de muitos fazendeiros. Vendo-se arruinados, os fazendeiros investiam injustamente seu ódio contra negro, como é facilmente verificado nas cidades fastigiosas do interior. Em São Paulo, o preconceito parece gerado pelo convívio com imigrantes. **Afirma-se na Bahia, como fez o professor Pierson, que o negro rico não sofre preconceitos (sic). Tal afirmação não é verdadeira em São Paulo** [Grifo nosso]. Em primeiro lugar, pode-se afirmar que não existe negro economicamente independente; portanto, aqui entendemos por negro rico aquele que for instruído, educado. As experiências*

diárias mostram que também eles sofrem as consequências da cor da pele. O Centro dos Funcionários Públicos vedou a entrada a moças formadas em nossas escolas secundárias, filhas de um intelectual que entre nós exerce suas funções, unicamente por se tratar de pessoas de cor.

Virgínia nos apresenta narrativas negras do processo de conscientização do negro sobre a necessidade e os perigos de lutar contra o problema racial, bem como os “dilemas e trajetórias truncadas e limitadas, vividas objetivamente” tantos por pretos quanto pelos mulatos de classe social intermediária, revelando-se “o drama do ajustamento do negro e do mestiço à nova ordem social pós-abolição” (Silva, 2011, p. 438). Tal drama se expressa, por exemplo, quando “um mulato, 24 anos, trabalha em escritório”, narra como o racismo limita às suas escolhas:

A instrução seria o meio de eliminar a hostilidade e a inveja existente entre as pessoas de cor e de aproximá-las mais ao branco. Mas o negro não tem estímulo para estudar, porque sabe que depois de formado, não terá oportunidade de ser aproveitado. Desse modo tem que se conformar com as ocupações de baixas categorias. As pessoas de cor percebem o desinteresse do branco para elas e no íntimo ocultam uma revolta. Não se sentindo aceito pelo branco, o negro prefere viver isolado. Não é possível negar a existência do preconceito contra o negro, porém é velado pelo branco (Bicudo, 2010, p. 119)

Esse drama, vivido no cotidiano das relações sociais, hierarquizadas profundamente por raça/cor, estruturam suas percepções sobre o futuro pessoal e social naquele Brasil de meados do século XX. As saídas dessa encruzilhada colocada pelo racismo/sexismo na sociedade brasileira para negras e negros, eram embranquecer ou desaparecer de diversas formas:

Para alguns, a saída será admitir o aspecto socialmente imposto da inferioridade do negro e tentar burlá-la, assumindo padrões atribuídos pelo branco para o negro; outros optarão pelo isolamento dos contatos sociais, seja entre pretos, mestiços e brancos, por manter aspectos de rivalidade com os primeiros e hostilidade com os segundos; haverá, ainda, estratégias dolorosas de ajustamento, como a autonegação, o constrangimento e controle social que normatizem” as possibilidades de relações afetivas, matrimoniais e de descendência; ou a percepção de que, por mais que se esforce e lute, objetivando a integração, o negro e o mulato jamais seriam iguais ao branco, ainda que possuíssem os mesmo diplomas, a mesma formação e aparentemente fossem portadores dos mesmos direitos sociais, resultando daí as mais diversas soluções, particulares ou coletivas: angústia, depressão, alcoolismo, morte, indignação, revolta, associativismo, protesto e luta social, etc. (Silva, 2011, p. 438).

As entrevistas são consideradas, portanto, como o ponto alto do trabalho de Bicudo. Demonstrem “que os indivíduos pretos e mulatos possuem lugares e identidades pré-estabelecidos fixamente no espaço social, mas que são sujeitos sociais fora de lugar, paradoxalmente, ao tomarem consciência disso”, Virginia termina por antecipar em 37 anos e confirmar o debate posto por Lélia González sobre o *Lugar do Negro* (1982), lembra Silva (2011, p. 439). De fato, os falantes decoloniais de Virgínia narram como esses lugares

separados na sociedade paulista vão se constituindo como entraves para a população negra, mas também em produtivas estratégias de hierarquização da sociedade com base na raça/cor: “Há tempos, fui homenageado com um almoço pelos meus amigos brancos. Estes procuram o Hotel d’Oeste para a homenagem, mas, quando o gerente soube que o almoço seria oferecido a um preto, embora me conhecesse, recusou aceitar a encomenda. Foi necessário que se realizasse o almoço em outro local” (Bicudo, 2010, Pg.76). São narrativas de quem efetivamente vive as barreiras da cor no cotidiano da sociedade brasileira dos anos 40:

Possuo amigos íntimos brancos, com os quais fui criado na infância. Somos íntimos até hoje; são pessoas que se hospedam em minha casa, assim como eu e minha família em casa deles. Vejo nestas amizades a gratidão por minha mãe ter criado pessoas da família deles. Quando criança, eu e eles sempre éramos tratados igualmente. Mas o vigário me advertia sempre: “Lembre-se que você não é igual a eles”. Eu, porém, não compreendia o sentido daquelas palavras. Somente muito mais tarde as entendi. Mesmos estes amigos íntimos demonstram preconceito em certas ocasiões. Estávamos em Santos e terminávamos o jantar, quando alguém sugeriu irmos ao cassino. Pela resposta – “Não vou ao cassino com vocês; poderia ir, porque eu entraria, pois, o gerente é amigo meu, mas não quero ir”. Insistiram para que eu fosse, mas eu não teria prazer em estar lá. Isto significa que um amigo íntimo, branco, de infância, teve receio de entrar no cassino em minha companhia. (Bicudo, 2010, p.74-75).

Um dos entrevistados de Virgínia Bicudo (2010, p. 113) expõe as estratégias educacionais adotadas para deter as trajetórias negras no pós-abolição: “Depois dos 15 anos, percebi que havia má vontade da parte de certos professores devido à minha cor - embora eu estudasse, não me davam notas para a promoção. Assim perdi quatro anos e me desencorajei de seguir o curso superior”. Outro entrevistado de Virgínia - um “mulato de 35 anos de idade, casado com uma mulata, funcionário público” - narra como racismo limita o acesso às oportunidades sociais, fixando um lugar social de negro:

Estou ajustado, não sinto problemas. Fui preterido em acesso a cargo por ser mulato. Atualmente estou satisfeito com uma promoção. Não tenho ambições de raça. Acho que o preto é uma raça sem futuro e evito andar em companhia dele. Trabalho muito, além do serviço do Estado, tendo conseguido construir uma casa própria. Minha maior ambição é alcançar independência econômica. (Bicudo, 2010, p. 119)

Seus entrevistados demonstram consciência de que quanto mais ascendem socialmente, mais discriminados, conforme depoimento do caso nº 27: “O problema racial é muito sério, principalmente no nível social em que estou; é pior do que no nível mais baixo. Quanto mais inteligente, mas se sente e se sofre (...) Há firmas brasileiras que não aceitam empregados de cor” (Bicudo, 2010, p. 116). Também aparece nos depoimentos, o quanto de esforço, as negras e negros que ascendem socialmente têm que empreender para serem considerados iguais, como, por exemplo, narra esse mesmo caso nº 27:

Vejo-me sempre empenhado em demonstrar valor próprio, que sou inteligente e em conquistar a amizade, para eliminar contra mim conceitos como o de que 'negro, quando não suja na entrada, suja na saída' (...) o preconceito limita meu círculo social, e fico revoltado(...)Em consequência do preconceito, não vejo nenhum grande futuro para mim (...) Não posso frequentar boas sociedades de nível superior à que tenho.

As histórias de vida de negras e negros apresentados por Virgínia mostram que eles tinham consciência do racismo e das suas práticas de discriminação racial, apesar de se referir a tudo como “preconceito de raça ou cor”, mas relatam vários casos de impedimento de acesso à restaurantes, festas, clubes, etc, evidenciando viverem em uma sociedade segregada, no Brasil, da década de 40.

Concluimos por meio de inquéritos, que entre nós, vários estabelecimentos comerciais não aceitavam negros para seus serviços, fosse qual fosse a capacidade oferecida. As mulheres é que minoravam a situação, trabalhando como empregadas domésticas e levando as sobras de comida da casa dos patrões. Em uma casa comercial que pedia empregados, depois de um preto ter demonstrado capacidade para correspondente, teve a resposta: “o Sr. tem competência, mas é pena, não aceitamos elementos de cor”

Esses homens e mulheres negras tinham consciência de que nem estudo aproximaria esses dois brasis: “Com estudo poderia sufocar o preconceito. O preconceito pode ser vencido, mas não totalmente: ‘Fulano é doutor, mas é preto...’. Cinquenta por cento das pessoas não consultaria um médico preto. Não gosto de andar com amigos pretos, quando não posso andar com os que desejo, ando só. Não namoro pretas”.

Uma das evidências apontadas por seu orientador Donald Pierson para defender sua tese de que a sociedade baiana não era organizada a partir da raça/cor e que, portanto, não teríamos uma questão racial como relevante do ponto de vista social, era a ausência de organizações associativas de negros em Salvador. O que Virgínia fez em sua dissertação foi justamente colocar em visibilidade uma das principais organizações negras da década de 30, organizada a nível nacional – a Frente Negra Brasileira. Assim Silva (2011, p. 440) enfatiza que Virgínia “manteve contato, entrevistou e estudou com detalhes os militantes da Frente Negra Brasileira (FNB) e seu jornal *A Voz da Raça*”. A Frente Negra Brasileira foi a primeira organização política dos negros e negras no Brasil, criada em 1931, que posteriormente transforma-se em partido político, e em 1937, é fechada pelo golpe do Estado Novo. Ao entrevistar ativistas dessa associação de negros em São Paulo, Virgínia evidenciava a luta contra o racismo dos negros e negras paulistanas e, com isso, aproximava a realidade do Brasil da norte-americana, que Pierce tanto queria distanciar, apesar de aplicar o mesmo referencial teórico-epistemológico para analisar as duas sociedades. Como Fanon (2005; 2008), que entre embranquecer ou desaparecer apresenta aos condenados da terra, a possibilidade de entrar em combate para lutar em busca de simplesmente viver, os negros brasileiros também estavam escolhendo a luta coletiva, como a da Frente Negra Brasileira em São Paulo. Janaina Gomes (2013) menciona várias outras associações políticas de negros em São Paulo nesse momento, ressaltando que

Virgínia, ao fazer o primeiro estudo de caso sobre jornais e associações negras no Brasil, expressa um esforço para qualificar a participação negra na vida da cidade, evidenciando uma racionalidade do discurso negro e identificando uma razão negra no cotidiano de uma coletividade, não apenas em indivíduos como Machado de Assis. Um dos entrevistados de Virgínia Bicudo (2010, p.78) evidencia as práticas negras de combate ao racismo no Brasil da década de 40:

Meu pai foi carpinteiro, um artista dentro de sua profissão. Cantava e tocava bem. Na cidade A, foi um agitador. Formava sociedades no sentido de combater o preconceito racial. Em sua cidade permanecem as famílias escravocratas, onde o negro se torna um submisso ou agitador. Meu pai agiria através de bailes, foi secretário, presidente e orador de várias sociedades de negros.

Já Silva (2011, p. 240) destaca que Virgínia Leone Bicudo é a primeira pesquisadora a evidenciar uma associação reivindicativa de negros e seu jornal em São Paulo pois “o importante e clássico artigo sobre ‘*A Imprensa Negra do Estado de São Paulo*’, de Roger Bastide, onde o autor trabalha essas dimensões, de 1915 aos anos 40, seria publicado somente em 1951, na revista *Sociologia* (e republicado em 1973). “É importante lembrar que Roger Bastide, ao lado de Florestan Fernandes, é o cientista social francês que coordena o Projeto Unesco no Brasil e, por outro lado, que Virgínia, uma das duas únicas intelectuais mulheres pesquisadoras desse Projeto, foi silenciada na publicação dos seus resultados.

Virgínia apresenta narrativas do drama de homens e mulheres em São Paulo dos anos 40, e suas experiências com o racismo nas suas tramas amorosas, familiares, pessoais, bem como os efeitos de poder do discurso racista na vida das pessoas como as decepções, preocupações com a aparência e com a ascensão social, o auto-ódio, a rejeição ao corpo, e o desejo de embranquecimento, etc. O trabalho de Virgínia Bicudo (2010) aponta que um dos efeitos dos poderes racistas da colonialidade sobre nós negras e negros, é que, por diversos meios, somos convencidos “cientificamente” pela popularização do racismo travestido de “ciência”, de que somos inferiores e de que brancos, mesmo mestiços como os brasileiros, são superiores, seja pela escola, pelas prisões, pelas universidades. Dito de outro modo, a educação que nos foi permitida nos ensinou cotidianamente, como uma boa professora, que o opressor é o belo, sábio e justo e que, por sua vez, somos o mal, o feio e o criminoso, pois, como diz um dos entrevistados de Virgínia Bicudo (2010, p. 132), “o negro fica humilhando-se com o pensamento ‘meu mal é ser negro’”. Tais processos de subjetivação da inferiorização nos fundamenta a adotar uma atitude de “simpatia pelo branco” e “rejeição aos pretos e mulatos com traços negroides e valores “africaneados”. Esse é o obstáculo contra o qual lida o ativismo negro no Brasil, registrado nas falas dos ativistas entrevistados por Virgínia Bicudo (2010, p. 132). Virgínia Bicudo (2010, p. 154) ressalta que “os líderes negros tiveram de lutar contra a falta de sentimento de solidariedade entre eles, ao mesmo tempo em que prestigiavam o branco”.

No entanto, o ativista negro que Virgínia Bicudo nos apresenta, envia uma carta ao interventor federal em São Paulo, e, ao expor como as condições miseráveis de vida da população negra limitava suas escolhas,

demonstra que o subalterno negro no Brasil vem falando desde pelos menos a década de 40, mais não vêm sendo ouvido pelos poderes públicos dominados pelos brancos: “Empregados em trabalho de baixo salário, os negros se achavam absorvidos pelos problemas de prover a subsistência. Não lhes ficavam tempo e energia para adquirir elementos intelectuais a fim de compreender os determinantes sociais de sua miserável condição”. A carta ainda coloca propostas de enfrentamento da exclusão baseado na cor/raça que impede direitos para negros e garante vantagens para os brancos, especialmente para os imigrantes europeus:

(...) Diante do que acabamos de expor, ignoro assim, como todos os meus irmãos ignoram, o porquê continuar sendo um negro preterido em seu próprio país (...) a Guarda Civil de São Paulo está repleta de estrangeiros, uns naturalizados, outros não; no Gabinete de Investigações, no Palácio da Justiça, idem, e assim sucessivamente; entrando na Guarda Civil, apesar de nossos pedidos, não temos conseguido colocar um negro sequer como guarda civil, por ser sempre a eterna desculpa – “ não há vagas” -, mas quase diariamente são admitidos estrangeiros (Bicudo, 2010, p. 130)

Assim Virgínia Bicudo (2010, p. 154) apresenta a organização política da Frente Negra Brasileira “como ensaio de um movimento coletivo, liderados por negros conscientes de seus status ligada à barreira da cor”. Explica o jogo de forças que gerou a necessidade dos negros se organizarem coletivamente, pois, “depois de íntimo convívio com o branco, do qual absorveu a cultura, o negro se sentia repellido e afastado de algumas esferas sociais do branco, circunstância que o tornava consciente da cor”. É nesse momento que o negro procura “voltar-se para o negro, tentando reuni-lo com o fim de conseguir ascensão e acesso em todas as esferas sociais, a par do status ocupacional das classes sociais intermediárias que alguns desfrutava”. (Bicudo, 2010, p. 154).

Virgínia conta que a Frente Negra Brasileira tinha como estratégia política “a elevação do nível intelectual e moral” de negras e negros e que suas lideranças “visavam desenvolver o sentimento de solidariedade e impor-se ao branco, para cuja finalidade se constituíram em entidade política”, no entanto, reitera que: “lastimavam, porém que os negros médicos, advogados, engenheiros, professores, etc., se mantivessem alheios ao movimento, verificando-se um desfalque de elementos valiosos para a atuação do grupo, e também referiram-se com animosidade, a falta de cooperação do mulato”. Isso por que os ativistas apontavam a profundidade do nível em que os negros incorporavam o ponto de vista branco sobre si próprio, como um dos maiores obstáculos “para promover o programa de reivindicação de direitos sociais, eliminando as restrições com base na cor” (Bicudo, 2010, p. 155).

Os depoimentos de negros e negras expõem suas experiências ao viverem a diferença negra no Brasil, contraria várias das teses não só de Pierson, mas de toda intelectualidade brasileira, dos anos 20 aos 40, cuja interpretação do Brasil, ele incorporou à sua perspectiva das “relações raciais” brasileiras - como Gilberto Freyre, Carlos Lacerda, Oliveira Viana, à exemplo de que o negro que experimentasse ascensão

social na Bahia, seria assimilado pelas classes “superiores”. Os depoimentos coletados por Virgínia evidenciam que a ascensão social não elimina a linha de cor, mas a deixa mais marcante:

Sob minha chefia trabalhavam vários moços. Certo dia, um deles entregava-me um convite de festa de formatura em presença de sua irmã. No dia seguinte, conta-me ingenuamente o rapaz: “Ontem minha irmã ficou preocupada vendo-me convidá-lo para a festa de formatura e me censurou. Tranquilizei-a imediatamente, dizendo-lhe que o havia convidado porque sabia que o senhor não iria”. Acidentes como estes são pequeninas coisas do branco que me fazem confiar, desconfiando. Passava diante de um estabelecimento de diversões quando, por algum motivo, parei e ouvi que alguém me dirigia a palavra. Dizia-me o porteiro do estabelecimento: “Você não pode entrar aqui”. Eu, que não estava interessado em entrar naquela casa de diversões, insisti em saber por que não poderia entrar, pedindo falar ao gerente. “O gerente está muito ocupado e não pode atender um negro”. Acontece, porém, que no momento o gerente apareceu à porta, indagado o que havia. Conhecíamos-nos por causa do meu trabalho, e logo me indagou; expliquei-lhe o ocorrido. Virando-se para o porteiro, que era preto, diz-lhe: “Este preto pode entrar, ele manda em São Paulo”. E, voltando-se para mim: “Vamos entrar?” Eu, que não pretendia mais do que aquela satisfação, despedi-me (Bicudo, 2010, p.73-74)

Recentemente, o debate social que foi gerado após as políticas de cotas para a ampliação do acesso negro à universidade, a partir dos anos 2000, nos permitiu perceber que a discriminação se manifesta mais fortemente à medida que o negro ascende socialmente através da escolaridade, momento em que rivalidades com base na raça/cor foram explicitadas diante da entrada das negras e negros na disputa pela universidade. Também os falantes de Virgínia, dentre elas e eles, negros e negras que ascenderam socialmente via escolarização, relatam a vivência da discriminação racial, evidenciando que ascensão social não é suficiente para eliminar o racismo. Aliás, os sujeitos de conhecimento de Virgínia evidenciam que nem a intimidade do convívio social elimina o racismo.

Para nós, Virgínia expõe como opera o dispositivo de racialidade/biopoder no Brasil - conceito criado pela intelectual e ativista negra, Sueli Carneiro, a partir de Foucault e das narrativas dos movimentos negros e de mulheres negras brasileiros – quando, a partir da fala das subjetividades negras entrevistadas, demonstra como opera a tecnologia brasileira de embranquecimento para a epidermização da inferioridade: “os indivíduos não só procuram o convívio íntimo com o branco, situação única para lhes dar autoafirmação, como se isolam do preto. Lutam conscientemente para conseguir aceitação do grupo dominante (...)” (Bicudo, 2010, p. 157). No entanto, os relatos coletados por Virgínia nos permitiram ver também que a “impossibilidade de assimilação” do negro que ascende socialmente à sociedade brasileira, provoca também consciência racial e organização política em associações para lutar contra o racismo, demonstrando que a ascensão social dos negros pode não levar apenas ao embranquecimento, mas também ao protesto politicamente organizado de forma coletiva (Gomes, 2013). Assim, para Silva (2011, p. 440), Virginia Bicudo tem “o mérito de ter conhecido, valorizado e discutido, em primeira mão, uma das mais

importantes associações negras paulistas e brasileiras do século XX” - depois, também feito pelos reconhecidos Roger Bastide e Florestan Fernandes - evidenciando “o surgimento daquele *negro de novo tipo*, reivindicativo, questionador, que ocupa os espaços do centro da cidade (como nos casos da Rua Direita) e que não quer ser lembrado como o *preto submisso* (...)”.

No que diz respeito à miscigenação, diferente dos Estados Unidos cujo mecanismo de controle dos negros no pós-abolição foi com políticas e legislações de segregação racial, no Brasil, tal mecanismo se manifestou em políticas de embranquecimento, ambas sustentadas pela ideia de raça e também por legislações que colocavam barreiras para as negras e negros brasileiros. Assim o estoque de negritude /africanidade é que vem definindo desde então qual tratamento você terá na sociedade brasileira do ponto de vista do acesso a direitos, inclusive, o direito à vida, ou seja, quanto mais “negros” mais discriminados e, portanto, mais alvo de uma constante violência genocida e epistêmica. As narrativas negras que Virgínia apresenta são eloquentes no que diz respeito a isso, chamando à atenção que “as restrições do branco para o mulato atuam na proporção em que o indivíduo apresenta traços negróides associados à traços de personalidade com valores de status inferiores”, pois, “entre nós, é suficiente que os traços raciais sejam atenuados e que o indivíduo apresente valores da classe dominante para ser integrado entre os brancos”, portanto, “o mulato é discriminado na medida em que lembre sua origem africana, principalmente pela cor”(Bicudo, 2010, p. 122). Nessa perspectiva são tratados como “negros” no Brasil, por isso arremessados para *zonas de não-ser* semelhantes às retratadas por Pierson (1945) nas cidades baixas e periféricas da ainda da colonial Salvador, dos anos 30, aqueles pretos e mulatos que partilham de forte herança tanto fenóptica quanto dos valores da cultura negro-africana brasileira. Mas a zona do *não-ser* aprisiona as subjetividades também através do que Fanon se refere como a “epidermização” da inferioridade, é assim que relata o entrevistado de Virgínia, “pardo, de 34 anos de idade, funcionário público federal, casado com uma parda”;

Então, desagradava-me ouvir `vc e fulano são inseparáveis´; ressaltavam aquilo que me unia, que havia de comum entre eu e os amigos: a cor. Comentários desta natureza levaram a evitar a companhia de mulatos. Hoje meus amigos são brancos. Sinto-me considerado por eles. É impossível conciliar a classe de mulatos com a classe média de brancos. O preconceito na forma que eu sinto é uma certa timidez por uma ideia fixa: não tenho boa aparência (...). Muitos amigos fazem questão da minha companhia; justificam-se dizendo que não sou preto (...) O mulato está muito melhor. Em bailes, o preto toma uma atitude de bárbaro, dançando, pulando e rindo muito, o mulato dá aos bailes um caráter civilizado, aproximando-se dos brancos (Bicudo, 2010, p. 113)

Tal epidermização” da inferioridade aparece nos inúmeros relatos de pretos e mulatos em *Atitudes* como quando dizem “acho que o negro é uma raça sem futuro, evito andar em companhia deles” (p. 119) ou ainda “negro não confiava no próprio negro (...) o preto não procura o consultório de preto por desprezo”

(p.132). Tal libertação da escravização de sua inferioridade é, para Fanon (2008), uma descolonização preliminar em relação a todas as outras que negros e negras precisam deflagrar. O funcionário público, preto das classes intermediárias, com curso primário, casado com mulher branca com quem tem 4 filhos que já tinham terminado o curso secundário, diz - “O preto é uma raça completamente inferior. Evito trabalhar com subordinados pretos, e, por outro lado, quero colocar o branco sob minha autoridade, submetê-lo no trabalho. Fui criado por brancos e me senti espezinhado” - concluindo que: “Só possuo relações sociais com brancos. As sociedades de brancos nos vedam participar como sócios. O preto deve viver separado do branco. Acho que o mulato deve evoluir, casando sempre com branco, para extinguir a raça”. Já o “preto” que trabalha no comércio, também das classes intermediárias e com curso primário, diz: “Não existe preconceito do branco contra o preto, pois, é o próprio preto que faz surgir situações de desprezo para ele, devido a suas atitudes inferiores. O preto só pensa em dançar. É preciso instruir o negro para melhorar suas atitudes e, então, ser aceito pelo branco” (Bicudo, 2010, p. 95). No entanto, Virgínia também registra o caso do preto de classe média, também funcionário público, “casado com mulher branca de classe social inferior a sua” que ironiza com a linha de cor no Brasil quando diz - “Eu me divirto com as dificuldades do branco em ocultar seu preconceito, quando, por exemplo, não deseja convidar um negro, amigo, companheiro para festas familiares” – e ao modo de Fanon (2008) mapeia a “irracionalidade” do discurso de poder racista dos brancos brasileiros, ironizando-o, pois, os brancos dizem - “negro é negro, onde já se viu um negro doutor e uma negra de luvas!” - e ainda: “o preto por sua vez, não quer ser negro”, mas, no entanto são os animais que “parecem mais inteligentes”, pois “um cavalo preto ou branco é sempre um cavalo, mas um homem preto é um negro” (Bicudo, 2010, p. 97).

Mas, para falar em miscigenação, Virgínia Bicudo (2010, p. 156) traz seu orientador Pierson quando em sua primeira Conferência “O Negro no Brasil” na Escola Livre de Sociologia e Política de São Paulo afirmou que “a miscigenação(...) principalmente quando ligada a intercasamento, resulta em laços sentimentais entre pais filhos, laços que obstam o aparecimento de atitudes de preconceito de raça e ao mesmo tempo colocam o mestiço em posição favorável a ascensão social”. Na segunda Conferência sobre o mesmo tema, Bicudo (2010, p. 156) registra que Pierson, tal qual a narrativa de Oliveira Viana, “considerou estar ocorrendo um aumento no número de mestiços, através do decréscimo do elemento africano e não do europeu, em vários pontos do Brasil”, apontando que o projeto político-acadêmico de embranquecimento da população brasileira através do desaparecimento dos negros brasileiros e africano-descendentes estava alcançando seus objetivos. Virgínia Bicudo (2010, p.156) coloca essas posições de Pierson sobre a miscigenação do Brasil ao lado da de Freyre, quando ressalta: “Gilberto Freyre, em Sobrados e Mocambos, apresenta a ascensão social do mulato relacionada à disposição do ‘senhor’ para alforriá-lo e aos contatos primários com brancos por ser preferivelmente escolhido para empregado doméstico”. Tal narrativa de Freyre além de nos chamar à atenção para a maneira como os intelectuais

branco-mestiços nacionais narram o Brasil e a escravidão, destituindo negras e negros de qualquer agência, também aponta para uma situação colonial e escravista na qual as hierarquias raciais importam tanto que, nessa sociedade, seja para ganhar a vida em liberdade, seja para se tornar um “empregado doméstico”, os mulatos têm que driblarem os poderes brancos conquistando sua “simpatia”, essa é a “livre ascensão do mulato”. Com o trabalho de Virgínia conseguimos visualizar a herança de Freyre em Pierson.

Virgínia Bicudo (2010, p.157) mapeia o drama dos negros e negras vivendo os efeitos do dispositivo de racialidade/biopoder operando através da interseção raça, gênero e classe social, ao explicar que “apesar do esforço para valorizar o capital humano pela instrução, o preto continua sentindo-se rejeitado em certas esferas sociais, rejeição que o traumatiza e desenvolve a consciência de cor (...)”, portanto, os negros vivem e percebem que “ há restrições por parte do branco à presença do preto em festas familiares ou para ser companheiro dos brancos em certos ambientes recreativos, cassinos, por exemplo, ou em festas de formatura”. Contudo, as hierarquias raciais, de gênero e de classe se apresentam principalmente diante dos casamentos inter-raciais, pois, como observa Virginia Bicudo (2010, p. 158), “a distinção social se faz sentir no casamento”, o qual, conforme as palavras dos entrevistados, se torna um problema, visto ser obstado o casamento de preto com pessoas brancas das classes sociais intermediárias. Por isso, os homens negros que apostam no embranquecimento como estratégia de saída das margens socioeconômicas e do lugar de alvo do racismo, ascendem socialmente e casam-se com mulheres brancas pobres, como o pai de Virgínia o fez, pois, o casamento inter-racial com mulheres brancas é totalmente interdito para homens negros pobres e apenas parcialmente para os negros das classes intermediárias, sejam para os considerados mulatos ou pretos.

Virgínia apresenta relatos de mulheres negras que, após apostarem no casamento inter-racial como estratégia de fuga da discriminação, relatam vivências de discriminação racial praticadas pelos seus próprios parceiros brancos, em relacionamentos inter-raciais:

Naturalidade ou igualdade no trato dos brancos com as pessoas de cor, não há (...) Não tenho experiências pessoais desagradáveis porque fugi do negro (...) Se eu fosse branca seria mais feliz no casamento (...) vejo o aborrecimento do meu marido por eu ser de cor: passado o período de forte entusiasmo afetivo, ele começou a sentir uma espécie de desapontamento por me ter como esposa. Demonstra pena ou vergonha quando observa algum traço físico nos filhos. Estes sentimentos dele me ofendem, e nos põem em conflito. (Bicudo, 2010, p.112)

As mulheres que falam na tese de Virgínia, portanto, são mulheres “pretas” da classe social “inferior” como Antônia que trabalha como empregada doméstica, possui 4 filhos e é analfabeta:

Os meus filhos são ilegítimos. A primeira é filha de um português, a segunda de um mulato, e os dois meninos são filhos de um “patrício”. Não quero mais saber de ligações com “patrícios”. Fui criada por branco. Minha madrinha dizia sempre: “Por que os pretos não se unem para conseguir vida melhor”. Hoje vejo que a raça

de cor não tem união, porque cada um quer ser mais do que o outro (jBicudo, 2010, p. 68)

Já Justina, também, “preta” e empregada doméstica “casada com um preto motorista”, diz que quase não tem relações com “gente de cor”, pois “são pessoas invejosas, deseja ver-nos sempre mal economicamente ou lutando com doenças; então ficam satisfeitos” (Bicudo, 2010, p. 69. Após enfatizar que se dá melhor com vizinhos brancos, Justina conclui: ‘Desejaria ser branca, mas que fazer...Não me sinto infeliz por ser preta, mas pelas dificuldades econômicas e pela doença de mamãe’ (Bicudo, 2010, p. 69). Por outro lado, Virgínia apresenta pretas pobres e analfabetas como a cozinheira Benedita que afirma que: “Não gosto de ver preto casar com branco, é fazer pouco caso do preto” (p. 68/69). Ou como outra “preta” cozinheira que Virgínia não cita o nome, casada com um “mulato empregado doméstico” que afirma achar “os pretos mais orgulhosos do que os brancos, pois tem” uma vizinha mulata ‘grã-fina’, veste-se bem e só se dá com grã-finos, apenas cumprimenta os vizinhos pretos”, concluindo: “Muitas vezes senti orgulho dos patrões, mas acho maior o orgulho entre pretos de melhor situação” (Bicudo, 2010, p. 70). Já a “preta” analfabeta, empregada doméstica, solteira diz: “O branco faz pouco caso de preto por causa da cor (...) Nas lojas da cidade, quando a gente entra para comprar alguma coisa, só é atendida depois de muito esperar” (Bicudo, 2010, p. 70/71).

As mulheres voltam a falar na tese de Virgínia quando ela mapeia os casos de “mulatos das classes sociais ‘inferiores’”. Assim, “uma moça de 18 anos de idade de cor parda (...) filha ilegítima de mãe preta e pai pardo”, cozinheira, que fez até o 3º grau primário, relata o racismo vivido na própria família:

Tenho gênio diferente de minha irmã, que desobedece à mamãe. Ela é orgulhosa, xinga-me de negra, diz que não é minha irmã. Meu pai era pardo, o dela era português, por isso ela despreza. Ela quer casar-se com brancos e só namora brancos. Xinga de negros aos irmãos. Não gosta de andar conosco na rua. Quando saímos juntos, ela anda afastada dos outros (Bicudo, 2010, p. 104)

Essa moça ainda afirma que diferente de sua irmã pretende se casar com um “patrício”, mas para não ser criticada pelos brancos:

Já ouvi branco falar de minha irmã, quando acompanhada de um namorado branco: ‘bandeira paulista’, disseram. Fico nervosa ouvindo tais coisas, então prefiro casar-me com um preto. Uma família de italianos, vizinhos, proíbe os filhos de chegarem à minha casa por questão de cor: certa vez castigaram as crianças porque aceitaram pão da minha casa”.

De forma semelhante, a entrevistada sem profissão, “de cor parda, casada com preto, tendo 4 filhos menores pretos” e marido operário, relata: “Casei-me com um preto para jamais ser chamada de “negra’ pelo marido, ao passo que uma mulher mais clara que o marido, nunca o chamará de “negro”. Pois é, então, essa mulher negra de pele clara, considerada como “mulata” pela academia e pelo turismo, explícita uma

complexa articulação de raça e gênero para produzir sexismo até mesmo nas possibilidades de miscigenação como saída da encruzilhada étnico-racial: “Vivemos fechado dentro da família onde não se focaliza a cor. Minha sogra não permitiu que as filhas se casassem com homens mais claros do que elas, para não serem desprezadas pelo marido, enquanto todos os filhos se casaram com mulheres mais claras”. Assim podemos constatar que as mães negras dos anos 40, estimulavam as filhas a não casarem com homens brancos para que não vivessem constrangimentos raciais com os próprios parceiros, deixando claro que o casamento inter-racial era bom para os seus filhos homens, mas não era para suas filhas mulheres. Já a “entrevistada, filha de pai branco italiano, lenheiro e mãe preta cozinheira, com 32 anos de idade e está casada com um rapaz branco, sapateiro, filhos de italianos, há 12 anos”, que ficou “órfã de pai aos 8 anos, tendo de deixar o grupo escolar e passar a trabalhar na fábrica até os 19 anos”, relata: “Vivo só, não frequento bailes. A gente de cor não presta, não melhora, não é gente unida; quando melhoram a posição, procuram branco para casar. É preciso clarear a raça”. A “parda de 28 anos de idade, que há dez anos vive maritalmente com um indivíduo pardo, de 30 anos de idade, empregado de escritório”, com o qual tem três filhos e que, por sua vez, também é casado “há cinco anos com uma moça parda, costureira, da qual tem uma filhinha”, diz:

Vivemos em continuo conflito, porque ele não se decide por uma das mulheres. Muitas vezes tive vontade de dar na mulher dele, que com ele se casou com o único fito de afastá-lo de mim. Não agrido quando ela vem fazer escândalo na minha porta, lembrando que os jornais dariam a notícia “Uma negra...ou uma parda espancou...” Se eu fosse branca, já a teria espancado. Muita gente pensa que, por ser de cor, a pessoa é relaxada. Gosto de gente que se arruma bem. Há pessoas que nos desprezam por a gente ser de cor, e tem razão: os de cor são relaxados (Bicudo, 2010, p. 105)

Ao apresentar os nove casos de “mulatos das classes intermediárias”, Virgínia entrevista quatro mulheres negras de classe média. A primeira é uma mulher considerada “parda, solteira”, por Virgínia que diz que, no entanto, “considera-se branca, exibindo com orgulho a sobrinha de pele branca”, já do outro sobrinho que é “pardo, disse: *Não sei por que este saiu moreninho*”. Orfã de mãe, pai farmacêutico, ela conta a Virgínia que teve que ajudar a criar os irmãos, e diz mais: “minha família é mestiça, como todos os brasileiros, o único elemento escuro da minha família foi minha avó paterna, quase preta. Meu pai foi farmacêutico muito estimado por suas maneiras finas. Meus irmãos estão casados, são funcionários ferroviários” (Bicudo, 2010, p. 110). Já a segunda é “uma moça parda de 28 anos de idade, solteira”, funcionária pública com curso secundário que diz: “A cor motiva grande complexo de inferioridade, a gente se sente inferior ao branco, feia, diferente, e muitas vezes tem vergonha de si mesmo. Consequentemente manifesta-se o retraimento, um sentimento de humildade, levando a pessoa a evitar a aparecer. Pelo desprezo, os brancos nos colocam nessa situação” (Bicudo, 2010, p. 110). Essa mesma moça expõe o auto ódio étnico-racial produzido pelo sentimento de inferioridade, ao concluir que:

Não ando em companhia de pretos ou mulatos (...) Convenci de que não sou preta, apenas descendo de pretos pelo lado paterno (...) Evito da companhia de preto e do mulato, por ser um deles, por vergonha (...) Não seria capaz de amar um preto ou um mulato, mas, desde que não se perceba traços de ascendência preta, eu me casaria com tal pessoa (...) Nas atitudes com namorado, deixo que ele resolva se me quer ou não. Se eu fosse branca não seria tão submissa, mas tomaria a iniciativa para encaminhar ao casamento (Bicudo, 2010, p. 111)

A terceira mulher dos casos de “mulatos das classes intermediárias” de Virgínia (2010, p. 112), “é uma senhora parda de 31 anos de idade, casada com um branco, professor do curso secundário” que diz que “naturalidade ou igualdade no trato do branco com as pessoas de cor, não há”, para logo depois afirmar que: “Não tenho experiências sociais desagradáveis, porque fugi muito do negro, e, como mulata, procurei me assemelhar ao branco”, no entanto, relata discriminação pelo marido branco por ela ser “de cor”. E por último, a quarta entrevistada de Virgínia é “uma mulata de 25 anos de idade, solteira, residindo com os pais”, funcionária pública que diz que:

(...) os pretos estão em situação muito inferior no sentido de educação e instrução. Tão inferior que nem procuram reagir, mais descem cada vez mais, entregando-se ao álcool e aos bailes. Para o mulato há duas situações: uma parte dos mulatos se integra no meio negro e a outra no meio de brancos, procurando valorizar-se dado o preconceito do branco. O branco tem preconceito para com as características de cor. Sinto que existe preconceito contra mim, mas não demonstram porque são educadas; sou tratada como igual, porém tenho certeza que no íntimo as pessoas são diferentes, pelo menos nos ambientes em que estive, no ginásio e atualmente no trabalho. Consequentemente, evito a companhia de pretos e mulatos” (Bicudo, 2010, p. 118).

O surpreendente da tese de Virgínia é que os mulatos das classes sociais consideradas como “inferiores”, apresentam uma consciência de cor maior do que os pretos da mesma classe social. Já os mulatos das classes intermediárias “procuram casamento com brancos ou descendentes de preto com aparência de branco e fogem de todas as situações que possam identifica-los com pretos”. No entanto, Bicudo observa que tanto pretos quanto mulatos estão impactados pelo racismo e possuem uma concepção desfavorável de si mesmo, pois “consideram-se inferiores, feios e se sentem envergonhados por sua origem” e “procuram autoafirmação na conquista da aceitação incondicional por parte do branco, por isso lutam por *status* social” (Bicudo, 2010, p.160). Veremos que Guerreiro Ramos também observa esse aspecto produtivo dos poderes racistas sob nós negras e negros, sejamos pretos ou mulatos, estruturando a colonialidade brasileira e configurando nossa patologia enquanto sociedade.

Por último, queremos ainda marcar essa predisposição intelectual de Virgínia Bicudo para insurgência com vocação decolonial quando, ao nos apresentar a entrevista de “um homem preto, funcionário público e profissional liberal”, nos permite constatar a colonialidade de poderes em que vivia a sociedade brasileira dos anos 40, reproduzindo profundas hierarquias raciais, muito semelhante, inclusive, ao Brasil

contemporâneo em que os lugares sociais seguem configurados a partir do lugar de negro e branco na sociedade:

Procedendo a um inquérito, encontramos a maioria dos negros passando privações terríveis: grande número de desempregados, morando mal acomodados em porões imundos, na promiscuidade que favorece a destruição moral da família. Pelas pesquisas realizadas por nós, 80% dos negros da Capital, não exerce profissão definida. O negro é meio carpinteiro, meio mecânico, meia colher, nunca chegando a ser oficial completo, ajudante distou ou daquilo. Após a abolição precisando de um meio de vida, intitularam-se “ganhadores”. Hoje não há grande diferença da natureza dos serviços dos negros de 50 anos atrás. Apenas os de hoje intitulam-se “biscateiros”. Entretanto, encontramos negros profissionais competentes: mecânico, carpinteiro, eletricista, datilógrafo, taquígrafo, liberais. Mas não há serviços para eles. As ocupações dos negros são engraxates, ensacador, estafeta, faxineiro, contínuo, motorista, motorneiro, guarda-noturno, guarda-civil, cozinheiro, ferroviário, etc. (Bicudo, 2010, p.126)

Ao apresentar de forma central na sua tese, o depoimento de seus entrevistados, Virgínia interpelava vários discursos acadêmico-intelectuais hegemônicos das ciências sociais no Brasil de meados da década de 40 – a democracia racial e as relações harmônicas entre negros e brancos, a insignificância do racismo como problema social brasileiro e a ausência de organizações negras que buscavam enfrentar o racismo no Brasil. Virgínia contribui intelectualmente para compreendermos que o que as organizações negras da década de 40 buscavam era integração do negro na sociedade brasileira, no entanto, constatando que não conseguiriam isso com soluções individuais - como educação formal, casamento inter-racial, etc., pois se depararam com barreiras da “cor” que os detinham num lugar social de negro, - negras e negros passam a se organizar coletivamente.

Com o silenciamento de Virgínia Leone Bicudo, perdemos todos e todas. Perdeu a sociedade brasileira, especialmente as camadas populares e médias que até pelo menos os anos 2000, acreditaram que erámos um exemplo de democracia racial no mundo, convencida por Freyre e seus discípulos. Perdeu a esquerda brasileira, que, talvez, influenciada pelo seu militante Florestan Fernandes e a sua escola paulista de sociologia, vinha defendendo que o racismo era um problema de classe que, quando resolvido, alcançaríamos a igualdade entre os diferentes grupos étnicos no Brasil. Tal compreensão limitou o alcance das políticas públicas e afirmativas implementadas a partir do governo Lula, em 2002, visando corrigir as desigualdades raciais geradas pelo racismo e seus processos singulares de exclusão na história brasileira. Perderam ainda os movimentos negros que, com as conclusões de Bicudo, poderiam ter sido mais fortalecidos pelo espaço acadêmico brasileiro, na sua busca solitária desde a década de 40, por colocar na agenda pública o enfrentamento das desigualdades étnico-raciais que vinha socialmente vulnerabilizando às populações negras. Perdeu ainda o movimento de mulheres negras, carente de referências de mulheres negras intelectuais para desconstrução da ideia de mulher negra ligada à cozinha e à cama no Brasil.

Consideramos o caso de Virgínia Bicudo emblemático tanto de como opera à exclusão de intelectuais negras na geopolítica do conhecimento no Brasil, quanto de como, com seu silenciamento perderam sociedade brasileira, a universidade, o conhecimento acadêmico e os estudos sócio-antropológicos, ao serem privados de um pensamento crítico, vital e considerado, pelos cânones das ciências sociais no Brasil contemporâneo, de fundamental importância para melhor interpretarmos o Brasil. Enfim, podemos ver como Virgínia Leone Bicudo foi uma mulher negra intelectual que “ogunizou” a vida acadêmica-intelectual no Brasil, no sentido de ter aberto inúmeros caminhos nas ciências sociais brasileiras, inclusive para termos, como queria Guerreiro Ramos (2005), uma sociologia efetivamente brasileira, no sentido de dialogar com o contexto brasileiro. Com a tese de Virgínia temos um trabalho acadêmico realizado por uma acadêmica negra onde as negras e os negros surgem não como objeto, mas como sujeitos falantes. Pela primeira vez, negras e negros falam no mundo acadêmico brasileiro, narrando suas experiências sociais, econômicas, amorosas, educacionais. O que Virgínia consegue com esse giro epistemológico é, numa cena de pouco mais de meio século do pós-abolição da escravidão negra, apresentar um quadro de como as negras e os negros viviam, percebiam e se relacionavam numa sociedade estruturadas por profundas hierarquias raciais fortemente presente naquela década de 40, nos disponibilizando um panorama da situação social dos filhos e netos dos últimos escravizados em São Paulo. Mais do que isso, Virgínia já evidenciava na sua tese, o colonial presente no “pós-colonial”, trabalhando com a perspectiva da colonialidade sem ainda ter sido nomeado por Quijano.

Contemporâneos, podemos ver que Guerreiro Ramos e Virginia Bicudo tem muitos pontos em comum. Guerreiro também, a partir de sua inserção no Teatro Experimental do Negro, passa a se preocupar com os processos que tornam as negras e negros escravizados pelo sentimento de inferioridade, marca profundamente cunhada sobre nós pelo colonialismo português escravista, e, visível no discurso negro dos anos 40. Podemos ainda observar pontos comuns entre os dois guerreiros das fronteiras epistêmicas. Constatamos que o trabalho intelectual de Virgínia que aqui analisamos, fortalece as posições de Guerreiro Ramos. Especialmente quando este critica os socio-antropólogos branco-mestiços brasileiros que estudaram o negro fixando num *outro- não-ser*, portanto, impossível, para um Brasil da década de 50, que se queria “desenvolvido”. Nesse momento, não se fala mais em “civilizado” no Brasil, já que a fonte do eurocentrismo que bebíamos nessa época, deslocou-se da Europa para os EUA. Exemplo das marcas dessa inferiorização negra para afirmar a superioridade branco-mestiça no Brasil, é dado pelo depoimento do entrevistado de Bicudo (2010, p. 152), na qual afirma que geralmente o maior inimigo do negro são os branco-mestiços, “branco neto de preto”, utilizando as palavras “desprezo”, “desdém”, “pouco caso” e “desprestígio” para se referir à como as negras e negros eram cotidianamente tratados por eles, nos fazendo perguntar como Donald Pierson não viu conflitos raciais no Brasil?

Janaina Gomes (2013) também apresenta as afinidades entre Virgínia e Guerreiro, como, por exemplo, quando, utilizando a mesma abordagem temática de Virgínia, ele publica seu primeiro artigo sobre a questão racial no Brasil, no diário carioca *A Manhã*, em 1948, mesmo ano que entra no Teatro Experimental do Negro (TEN), intitulado *Imigração e Preconceito*, apresentando a pesquisa que desenvolveu junto com seus alunos do Curso “Assimilação e Aculturação” do Departamento de Serviço Público (DASP) sobre preconceito e atitudes raciais, aplicando questionários com servidores públicos. Nessa pesquisa nosso guerreiro sociólogo constata que mais de 81% dos servidores públicos eram brancos, ao passo que apenas 16,98% eram pardos e não haviam “pretos”. Mas, além disso, Guerreiro Ramos tomou conhecimento do trabalho de Virgínia, e, mais do que isso, expôs os resultados da sua pesquisa no *Jornal Quilombo do TEN*, em artigo intitulado *Contatos Raciais*, bem como os mencionou em suas palestras⁴⁴, por isso que Gomes (2013, p.117) afirma que “quando ele e outros intelectuais organizam a Conferência Nacional do Negro em maio de 1949, os militantes do Rio de Janeiro e de São Paulo estão informados do estudo de atitudes raciais de Virgínia porque participaram de suas palestras e leram o *Jornal Quilombo* (1948). O impacto que a pesquisa de Virgínia exerceu sobre o ativismo negro é que esses militantes têm em mente esse tipo de pesquisa quando passam a demandar “que os pesquisadores forneçam mais dados sobre a questão racial no Brasil, e exigem que as pesquisas sejam sociologicamente relevantes”, pois, “já estão informados dos seus métodos e conhecem seus interlocutores na academia” (Gomes, 2013, p.117/118). Tal posicionamento já ocorreu no I Congresso do Negro Brasileiro, quando, por exemplo, Guerreiro Ramos cobra “uma posição mais pragmática e engajada da academia” e, de acordo com Janaina Gomes (2013, p. 123), isso impactou no desenho da Unesco, operando transformações após as pressões ativistas, que também registra, por outro lado, a influência da Escola de Chicago sob seus coordenadores, o sociólogo francês Roger Bastide, e o intelectual branco brasileiro Florestan Fernandes, este último oriundo de família de imigrantes pobres italianos. Assim podemos entender o Projeto Unesco como resultados de um jogo de forças entre intelectuais e ativistas negros, por um lado e, por outro lado, pelos acadêmicos brancos. No que diz respeito à Guerreiro Ramos, sua produção intelectual, além de ter sido alvo de uma poderosa operação de silenciamento pelo racismo/sexismo epistêmico das universidades brasileiras, nos oferece uma potente crítica ao eurocentrismo, a partir da visibilidade em que coloca seus impactos na sociedade brasileira “pós-colonial”, especialmente nas ciências sociais, da década de 40 e 50 do século XX.

⁴⁴ No artigo, Guerreiro apresenta os resultados da pesquisa de Virgínia Bicudo da seguinte forma: “o problema do negro varia conforme as regiões, classes sociais e outros marcadores; preconceito de cor ou discriminação de cor seriam termos mais adequados para exprimir nossa situação racial; não há linha de cor, mas o branco evita contato com o negro em determinados espaços e situações (festas, casamentos, etc); o mestiço se vê do ponto de vista do branco; negros de classes sociais inferiores se ressentem dos que estão numa posição melhor” (GOMES, 2013, p.117)

Se esses conhecimentos que intelectuais negras e negros produziram no Brasil e sobre o Brasil, não tivessem sido emudecidos na vida acadêmica-universitária brasileira, talvez, o Brasil estivesse de forma mais protagônica ao lado de intelectuais indianos como Guha, Said, Homi Bhabha, Spivak, e de latino-americanos e caribenhos como Anibal Quijano, Enrique Dussel, Valter Mignolo, Ramon Grosfoguel, Nelson Maldonado, etc. - que a partir da década de 90, passam a ter como foco dos seus trabalhos, a crítica às heranças do colonialismo, ao eurocentrismo e ao racismo. Nas suas interpretações do Brasil, era imprescindível a experiência do colonialismo, da escravidão e da colonialidade que permanecia na sociedade brasileira dos anos 40-60.

Diante disso, proponho que Virgínia Leone Bicudo e Guerreiro Ramos sejam considerados fundadores dos estudos decoloniais no Brasil e na América Latina, especialmente de uma perspectiva negra, assim como Fanon é considerado o fundador dos estudos subalternos, pós-coloniais e decoloniais no mundo inteiro. Nessa perspectiva é que apresentaremos agora a potência do pensamento de Guerreiro Ramos, defendendo que ele também antecipou o pensamento decolonial na América Latina.

Guerreiro Ramos: pensamento decolonial negro do Brasil em meados do século XX e suas aproximação com Frantz Fanon

Oliveira (1995) diz que chegou até Guerreiro Ramos interessada pela questão nacional, tentando entender o que significava sua “sociologia nacional”. Isto me fez me perguntar sobre quando me despertou o interesse em conhecer Guerreiro Ramos. Lembro que participava de um programa de formação avançada de jovens pesquisadores em relações étnico-raciais, de diferentes estados brasileiros e países, no Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia, no ano de 2003. Nesse curso tínhamos professores também de diversos estados do Brasil e de diferentes países como Ramon Grosfoguel, Achile Mbembe, João Reis. Era uma aula da Professora Giralda Seyferth⁴⁵ - que na época era professora adjunta no Departamento de Antropologia do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro - quando um dos meus colegas discentes apresenta seu tema de pesquisa de Mestrado sobre Arthur Ramos, e se refere a crítica que Guerreiro fez a esse intelectual. Nesse momento, a Professora Giralda o interrompe e faz uma fala sublinhando que Guerreiro não era um sociólogo/cientista, mas um militante. Essa foi a primeira vez que ouvi falar desse tal Guerreiro Ramos. Fiquei incomodada com aquela observação da Professora Giralda, pois a sua narrativa além de produzir uma interdição no interesse dos alunos e alunas em conhecer Guerreiro

⁴⁵ Atualmente é professora permanente do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

Ramos, já que “não era um cientista mas apenas um militante”, configurava o que mais tarde passei a entender como racismo/sexismo epistêmico, cuja uma das características é exatamente a instalação da dicotomia saber ativista x saber científico, exacerbando a impossibilidade do conhecimento gerado pelas/os ativistas, inclusive com formação acadêmica, ser considerado como científico, ou, colocando-o na mais baixa hierarquia da cientificidade.

Esse caso ilustra bem uma das formas como o racismo/sexismo epistêmico opera nas universidades brasileiras e tem como efeito de poder, o silenciamento de negras e negros no ambiente acadêmico. O curioso é que depois tive a informação de que a Professora Giralda é descendente dos alemães que vieram para o sul do Brasil no início do século XX, e que seus estudos iniciais tinham como foco essas comunidades brasileiras de descendentes de alemães. Se o racismo epistêmico a atingisse, a sua produção intelectual poderia ser considerada também apenas “militante” pois, de acordo com Walsh (2004), uma das formas de deslegitimação é considerar o estudo das nossas próprias comunidades apenas “militante”, ou seja, desqualificá-la como não “científica”, ou, pouco “científica”, pois não teríamos suficiente neutralidade científica.

Estudando a produção intelectual de Guerreiro, constato que essa sua exclusão da ciência social brasileira é mais grave, pois Guerreiro tinha uma sólida formação acadêmica: ingressou na primeira turma do Curso de Ciências Sociais, da Faculdade Nacional de Filosofia (FNL), na Universidade do Brasil, na qual se tornou Bacharel em Ciências Sociais em 1942 e, paralelamente, cursou Direito na Faculdade de Direito do Rio de Janeiro, curso que havia iniciado ainda em Salvador, se formando em 1943. Além disso, Guerreiro possuía diversas experiências profissionais tanto como sociólogo quanto no ensino de sociologia, além de escrever e publicar sobre diversos temas filosóficos e sociológicos desde os 17 anos, ainda em Salvador. Schwartzman (1983) reconhece a grande erudição e brilho intelectual de Guerreiro Ramos, exemplificando o seu talento através da publicação do seu artigo sobre a sociologia de Max Weber, em 1946, na *Revista do Serviço Público* do Departamento de Administração do Serviço Público (DASP), no qual mostra que Guerreiro, já nesse momento, havia lido e escrito sobre a principal obra de Weber, *Economia e Sociedade*, momento em que nem na França e nem nos Estados Unidos ela era conhecida.

Mas ainda assim, Guerreiro não pôde fazer carreira docente na universidade brasileira. Foi excluído e silenciado pela instituição universitária. Muitos autores, que recentemente passaram a se interessar por Guerreiro, falam em uma solidão intelectual. Schwartzman (1983) reconhece a solidão desse intelectual negro na década de 50 no Brasil, enfatizando que o trabalho intelectual de Guerreiro se deu de forma quase isolada, pois, fora do ambiente acadêmico, não tinha sustentação institucional. Como poderemos notar, a grandeza de Guerreiro Ramos reside exatamente nos motivos de sua exclusão da universidade brasileira. Oliveira (1995, p. 9), que elaborou um dos melhores trabalhos sobre Guerreiro, reconhece isso ao afirmar que seu livro “traz um sentido de homenagem a este intelectual que reagiu aos cânones da

institucionalização das ciências sociais no Brasil e talvez por isso mesmo tenha sido esquecido, marginalizado, excluído do panteão dos cientistas sociais brasileiros”. Oliveira (1995, p. 9), também partilha da mesma sensação que tenho ao tomar conhecimento do legado de Guerreiro, “sua capacidade de provocar surpresa e admiração, seu talento para levantar questões que estavam e estão na ordem do dia e que se expressam nas indagações ‘que país é este?’, ‘qual o papel das elites intelectuais nessa sociedade?’”

A coragem epistemológica desse guerreiro provocou seu silenciamento. Teve a ousadia de propor uma ruptura epistemológica com a ciência branco-europeia ao defender, dentre outras coisas, a necessidade de uma ciência social engajada com as transformações necessárias ao Brasil pós-abolição, para integração da sua maioria excluída - negra e pobre - nos processos de modernização capitalista que se iniciava nos anos 40-50. É a partir da sua inserção no TEN, que Guerreiro produz a crítica mais ousada às ciências sociais no Brasil, e que ainda hoje a desafia: seu racismo epistemológico herdado da nossa colonialidade de poder/saber.

A minha formação como cientista social é testemunha do silenciamento desse intelectual genial - baiano de Santo Amaro, filhos de negros pobres, criado por mãe lavadeira em Salvador da década de 30 - que ousou falar, mas pouco foi ouvido nas universidades brasileiras. Eis um magnífico exemplo da tese de Spivak (2203) – esse subalterno ousou falar, pouco foi ouvido, portanto não pôde o subalterno Guerreiro falar nos cursos de ciências sociais das universidades brasileiras. E hoje Guerreiro está falando aqui por uma atitude de verdadeiro combate intelectual ao racismo/sexismo epistêmico brasileiro, pois, mesmo excluído da universidade brasileira, produziu conhecimento e publicou fora da academia – no Departamento de Administração do Serviço Público (DASP), na Escola Brasileira de Administração Pública (EBAP), da Fundação Getúlio Vargas do Rio de Janeiro, no Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB), etc. Mas ainda assim, nunca ouvi falar de Guerreiro Ramos durante meus 4 anos de graduação em ciências sociais na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, a qual ele mesmo ajudou a fundar⁴⁶. Só em 2016, no Congresso *70 anos da UFBA*, realizado pela/na própria Universidade Federal da Bahia, de 14 a 17 de julho, para pensar os rumos desta universidade, aconteceu, dentre os diversos eventos que o compôs, uma mesa em homenagem a Alberto Guerreiro Ramos⁴⁷, no qual ocorreu o lançamento da reedição do seu livro *Mito e verdade da revolução brasileira* e a palestra do Professor de Sociologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Nildo Ouriques⁴⁸, sobre Guerreiro Ramos, sua

⁴⁶ Em entrevista realizada em 1981, Guerreiro declara que ainda na Bahia participou da organização da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia (FFCH/UFBA) com Isafas Alves – secretário de educação e irmão do governador Landolfo Alves – por volta de 1938, e, por força da lei, pois era fundador, se tornou catedrático dessa instituição. (Oliveira, 1995, p. 132)

⁴⁷ Tal mesa aconteceu no dia 16 de julho, na Faculdade de Arquitetura da Universidade Federal da Bahia como parte da programação do Congresso *70 anos da UFBA*.

⁴⁸ Professor do Departamento de Economia e Relações Internacionais, Presidente do Instituto de Estudos Latino-Americanos (IELA) da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Santa Catarina.

obra e trajetória. Esse, decididamente, foi um fato histórico na UFBA, pois, pela primeira vez ocorreu um evento para divulgação do pensamento desse santamarense que é parte da história desses 70 anos da Universidade Federal da Bahia. Já na abertura do evento, o Professor e mediador, João Almeida, afirmou - “Um dos mais importantes intelectuais brasileiros, que indagando aos meus alunos se o conheciam, diziam ‘nunca ouvi falar’, ou, no máximo, ‘já ouvi falar’, expressão que acredito significar que não querem assumir que nunca ouviram falar”. Por sua vez, o reitor e filósofo João Salles, sinaliza “conheço Guerreiro a partir da Administração, mas isso não diminui a dívida que temos com ele”.

Defendemos aqui que Guerreiro foi vítima do racismo/sexismo epistêmico que estrutura a universidade brasileira desde seu surgimento - foi excluído, isolado e silenciado. Guerreiro foi vítima porque demonstrou cientificamente através da revisão que fez na teoria social brasileira, a existência desse mesmo racismo nos estudos socioantropológicos do negro no Brasil, mas não apenas demonstrou, propôs ousadas alternativas epistemológicas de mudança. Guerreiro produziu uma epistemologia que considera que a produção de conhecimento científico só faz sentido em articulação com o compromisso político de mudança social. Isso fazia todo sentido num contexto de Brasil na década de 40-50, que há pouco tempo havia abolido a escravização racial, deixando uma massa negra entregue à própria sorte, fora da nova ordem nacional de consolidação do capitalismo industrial. Só que hoje Guerreiro não estaria mais sozinho - senão no Brasil, pelo menos no mundo - pois, a partir da década de 80, essa crítica virou escola, através dos estudos subalternos, pós-coloniais e decoloniais, que enfatizam que o racismo epistêmico/sexismo é um traço cultural das sociedades com história de colonização.

Nesses novos tempos contemporâneos de valorização de estudos de crítica da cultura e da sociedade, a importância de Guerreiro, que o fez marcar seu tempo, para Oliveira (1995, p. 14-15) não é tanto por sua teoria “mas principalmente pelo seu trabalho de crítica, de demolição do pensamento bem comportado, e que exatamente disso, extraiu sua força”, chamando à atenção que Guerreiro instalava o combate na forma de debate político-acadêmico até nos títulos de suas obras: “*Cartilha brasileira do aprendiz do sociólogo. Quem passa imune por este título? Ciência em hábito versus Ciência em ato*”.

Guerreiro e o racismo/sexismo epistêmico da universidade no Brasil

Mais reconhecido atualmente como uma figura singular dentro do pensamento social brasileiro, no entanto, Alberto Guerreiro Ramos foi relegado durante muito tempo ao esquecimento na academia, ou mais do que isso, renegado, marginalizado, silenciado pelo “establishment” universitário brasileiro por décadas. Tal reconhecimento, ainda que tardio, vem sendo possível porque sua inserção nos institutos nos quais atuou, se tornou uma alternativa à sua exclusão da carreira universitária, especialmente no Instituto Superior de Estudos Brasileiros que ajudou a criar: “O ISEB foi uma grande intenção, que não encontrou pessoas à altura. O que é o Colégio de França? É o órgão que reconhece as pessoas que não tem carreira na

universidade, mas que são grandes luminares, não importa que tenham título ou não” (Oliveira, 1995, p. 157). Assim, Guerreiro não se deixou silenciar completamente, pois lutou contra sua invisibilização, e, é devido a essa sua estratégia de reexistir/resistindo como intelectual, que sua obra hoje pode ser visibilizada. Por fora da universidade, continuou publicando seu pensamento sobre o Brasil, sobre a negritude e sobre a produção de ciência social pelos intelectuais e acadêmicos brasileiros.

O isolamento ou esquecimento da/do intelectual negra e negro comprometido com a luta contra o racismo é uma das epifanias do racismo/sexismo científico. Figueiredo e Grosfoguel (2007) ressaltam que os estudiosos de Guerreiro pouco se debruçaram sobre sua exclusão da universidade brasileira, a qual para nós, é um fato muito importante de ser refletido, já que muito pode falar sobre história da universidade no Brasil, especialmente sobre sua relação conosco – negros e negras convertidos no outro-objeto da academia socioantropológica. No Congresso *70 anos da UFBA*, Ouriques (2016a)⁴⁹ começa sua palestra afirmando que “a maioria das pessoas não conhecem Guerreiro Ramos (...) Eu nada sabia sobre Guerreiro Ramos durante toda minha trajetória acadêmica na Universidade Federal de Santa Catarina, não só eu, mas toda uma geração. E olha que já era curioso de ver o que não estava no currículo”⁵⁰. Mais adiante, analisa essa ausência de Guerreiro, a partir da colonialidade eurocêntrica da universidade brasileira: “O colonialismo que comanda a vida universitária brasileira permite que a pessoa se forme na graduação sem conhecer Guerreiro Ramos, mas não é possível se formar sem conhecer Habermans, Foucault, etc”⁵¹.

O próprio Guerreiro atribui a sua exclusão à conspiração de comunistas contra ele por sua relação, na Bahia, com Landulfo e Isaías Alves e com o integralismo, este último quando ainda estava no ginásio, com 17 anos. A trajetória de Guerreiro nos faz entender porque ele se declara não ser de nenhum lugar - perseguido por ter sido, na adolescência, integralista, rechaçado pelos comunistas por seu pensamento crítico ao marxismo, preso por ser comunista pela ditadura militar, ridicularizado pela repressão militar por ser um negro e sociólogo: “Elogiado por Sorokin (personalidade eminente da sociologia ‘teórica’ de Harvard), recusado pela universidade, sem oportunidades de trabalho (...) mais tarde, seria considerado *persona non grata* entre os comunistas por desconfiar das crenças doutrinárias destes e cassado e perseguido pelo macarthismo tupiniquim do pós-64, por suspeita de ser ‘comunista’”(Bariani 2003, p.23)

Figueiredo e Grosfoguel (2007, p. 37) analisam a trajetória de Guerreiro Ramos para ilustrar o quanto tem sido difícil consolidar uma intelectualidade negra na universidade brasileira, chamando à atenção de

⁴⁹Palestra realizada no Congresso *70 anos da UFBA*, no dia 16 de julho de 2016. Faculdade de Arquitetura (UFBA), Salvador (BA).

⁵⁰Ouriques (2016^a) ainda afirma que Guerreiro Ramos esteve na Universidade Federal de Santa Catarina, na década de 80, quando ele era do Diretório Central dos Estudantes, no entanto, afirma que “passou batido por Guerreiro Ramos”.

⁵¹ Ainda nesse evento da Universidade Federal da Bahia, o Professor Ouriques (2016a) conta: “(...)tomei conhecimento da existência de Guerreiro Ramos através de Darci Ribeiro que dizia - ‘Quero dizer que uma das coisas mais importantes que li, foi *Introdução Crítica à Sociologia* de Guerreiro Ramos’. Procurava essa obra e não encontrava. Li através de uma cópia enviada por Marcos Vinícius, professor da UFBA que morreu assassinado recentemente”.

que Guerreiro convivia num ambiente acadêmico cujo estudos sobre o negro se consolidava a partir, quase que exclusivamente, por pesquisadores brancos, pois “quase não havia pesquisadores negros nas ciências sociais e os poucos que haviam eram marginalizados”. Aliado a isso, se indagam, no artigo com o sugestivo título de *Por que não Guerreiro Ramos?*, sobre a exclusão de Guerreiro da academia brasileira e como se construiu uma estratégia ou “política do esquecimento” da contribuição de Guerreiro no âmbito acadêmico. Tal “política do esquecimento” diz respeito à um “mecanismo pelo qual apagamos da memória das novas gerações, a contribuição acadêmica de autores negros” (Figueiredo e Grosfoguel, 2007, p.36).

Guerreiro tinha consciência da geopolítica acadêmica de sua exclusão e silenciamento na universidade brasileira, dominada pela hegemonia da escola paulista de sociologia, pois, assim ele fala: Se você fizer uma análise, da situação da ciência social no Brasil até o momento em que eu começo a escrever, ela é dominada por São Paulo. Depois São Paulo perde a influência. Então vem o IBESP, e o meu pensamento empolga todo mundo. Eles mudam, vem para um negócio mais prático, mais concreto. Eu sou silenciado durante 15 anos (Oliveira, 2003, p. 171)

Talvez, se Guerreiro tivesse sido contemporâneo da obra do português Boaventura Souza Santos, teria utilizado a expressão *epistemicídio*⁵², pois ele tinha consciência de sua “morte intelectual” na academia brasileira: “Eu fui um sujeito que teve militância como sociólogo, e todo mundo está ai me dando como morto, mas no fundo repetindo meu perfil.”(Oliveira, 2003, p. 171). Epistemicídio é um conceito forjado por Santos (1995), que emerge na sua reflexão sobre a violência do processo colonial no mundo, compreendendo que a conquista colonial se utilizou de dois elementos fundamentais para a eficácia de seu processo de dominação – o genocídio e o epistemicídio das populações. Santos (1995, p. 328) defende que no processo de expansão europeia, o genocídio foi também um epistemicídio, pois, “eliminaram povos estranhos porque tinham formas de conhecimento estranhas e eliminaram-se formas de conhecimento estranhas porque eram sustentadas por práticas sociais e povos estranhos”. Assim, o epistemicídio é o não reconhecimento das diferentes formas de saber pelas quais os indivíduos e grupos constroem significado e sentido para suas existências ao redor do mundo, ou, mais do que isso, é a morte de um conhecimento local perpetrada por uma ciência vinda de fora e imposta como superior, acarretando a liquidação ou a subalternização dos grupos sociais cujas práticas assentavam em tais conhecimentos. Salientamos que tal ciência que vem de fora, vem através dos intelectuais locais/nacionais que, vítima da colonialidade dos poderes/saberes, escondem o lugar desde de fora dela, se intitulando ou travestindo de local/nacional. É isso que criticava Guerreiro, já na década de 50 do século passado no Brasil e é disso que foi vítima, pois,

⁵² Epistemicídio para Boaventura é o não reconhecimento das diferentes formas de saber pelas quais indivíduos constroem significado e sentido para suas existências ao redor do mundo. Em outras palavras, por epistemicídio, Boaventura designa a morte de um conhecimento local perpetrada por uma ciência vinda de fora e imposta como superior, acarretando a liquidação ou a subalternização dos grupos sociais cujas práticas assentavam em tais conhecimentos (Santos, 1995).

para provocar a morte intelectual do conhecimento que ele produziu sobre o Brasil, foi silenciado na academia brasileira. E para os argumentos de que sua marginalização do espaço acadêmico brasileiro se deveu a sua militância, Boaventura é um bom exemplo de sociólogo branco, reconhecidíssimo pelas academias mundiais, que tem construído uma sólida carreira acadêmica indissociável do ativismo, entendido, no caso dele, especificamente, como uma atuação no plano acadêmico para colocar em visibilidade a diversidade epistêmica do mundo.

A experiência com o racismo na vida de Guerreiro começou ainda na Bahia. Ressaltando que no final da década de 30, Guerreiro chega a uma condição “de um mulato no mundo dos brancos da classe média baiana”, após sua inserção em “círculos integralistas, católicos e estadonovistas”, Maio (2015, p. 608) exemplifica os custos dessa condição, a partir do rompimento da amizade de Guerreiro com Afrânio Coutinho - intelectual e bibliotecário da Faculdade de Medicina da Bahia, com qual Guerreiro mantinha afinidades intelectuais e religiosas, criando juntos a revista *O Norte*, vinculado ao Centro Católico de Cultura. Em entrevista concedida à Maio (2015), em 1995, Afrânio Coutinho além de “transparecer em seu relato visões estereotipadas sobre o mulato como ser pernóstico, complexado, ambíguo”, atribui à cor da pele de Guerreiro, a razão do conflito que os levou a romper a amizade: “o mulato é um ser (...) carregado de complexos, é um ser complicado, e vive uma vida entre dois mundos, o mundo do preto e o mundo do branco (...). Ele luta contra o branco (...) para subir a escala social, para encontrar o branco (...). De modo que ele luta contra os dois polos, é um ser dividido entre dois polos” (Entrevista de Coutinho à Maio, 2015, p. 608).

Guerreiro também tinha consciência da dimensão racial de sua exclusão e silenciamento na universidade brasileira, ou, em outros termos, do racismo epistêmico a que foi brutalmente submetido pela academia brasileira. Inicialmente ele afirma: “O Brasil é o país mais racista do mundo, do meu ponto de vista. Há um negócio contra o preto” (Oliveira, 2003, p. 174). Essa afirmação se torna ainda mais relevante considerando que no momento da sua fala, Guerreiro estava no centro do poder acadêmico do mundo – nos Estados Unidos - localizado numa potência capitalista, com uma história de explícita e legalizada segregação racial branca contra negros. Mas, Guerreiro fala mais, indo no centro da colonialidade de poder dos brancos brasileiros: “Muita gente ficou chateada comigo porque queria que eu fosse da cozinha, da copa. Mas eu entrava no grupo e era par, daí o choque: ‘como é que você é par? Eu sou bem-nascido (...)’”. E continua descrevendo o imaginário dos brancos brasileiros sobre ele: “‘Mas como? Com essa cor?’ Ele não diz isso. Mas é o que está pensando: ‘Com essa cor você quer ser o nacional’”? E Guerreiro afirma: “Eu queria ser o nacional, nada menos do que o máximo. Estou disputando nessa linha” (Oliveira, 2003, p. 175h).

Outra epifania do racismo epistêmico que Guerreiro viveu no Brasil, é quando ilustra sua afirmação de que o Brasil não lhe deu o que merecia, através da narrativa de sua ficha no Conselho de Segurança,

quando foi cassado como deputado pela ditadura militar: “Alberto Guerreiro Ramos, mulato metido a sociólogo”.

Palavra de honra: ‘metido a sociólogo’. É a minha ficha no exército. Eu olhei para o coronel e disse: ‘Cadê a ficha do dr. Afonso Arinos?’ Ele me deu a ficha de Afonso Arinos, e eu disse: ‘Mas, seu coronel, não tem a cor do Afonso Arinos! Por que é que na ficha que o Exército brasileiro fez de mim tem a minha cor? E depois tem esse negócio “metido a sociólogo”. Eu não sou metido a sociólogo. Eu sou um dos maiores sociólogos do mundo (Oliveira, 1995, p.162).

Outro fato que certamente colaborou para a marginalização de Guerreiro do “establishment” universitário no Brasil é que, além de ser um negro que ousou ser sociólogo, desafiou o lócus institucional da sociologia brasileira ou o centro do poder da institucionalização da sociologia no Brasil - a escola paulista de sociologia da Universidade de São Paulo. Para Maio (2015, p. 613), no projeto político-científico de Guerreiro, no qual o desenvolvimento poderia ser a via da conquista de autonomia socioeconômica do Brasil, com base em um processo de industrialização capitaneado pelo Estado - a sociologia teria um papel fundamental “diante do imperativo da superação do atraso, da condição periférica e subalterna” no Brasil, por isso sua crítica à produção sociológica não comprometida com a transformação da sociedade. Maio (2015) nos chama à atenção de que em meados da década de 40, Guerreiro ainda tinha como modelo de aproximação da sociologia com a pesquisa empírica, a sociologia praticada na Universidade de São Paulo e liderada por Florestan Fernandes. No entanto, Guerreiro passou a defender um projeto de política científica mais incisivo, estendendo sua crítica à prática de pesquisa levada a cabo nos centros acadêmicos paulistas, pois, de acordo com Maio (2015, p. 613), entendia que a sociologia estava sendo, “a seu ver, institucionalizada de acordo com padrões estrangeiros e distante das tarefas práticas de construção da nação que a situação histórica exigia”. Além disso, sua crítica à academia paulista se radicaliza quando analisa seus estudos sobre o negro:

Os estudos sobre o negro no Brasil tornam-se exemplo por excelência de uma sociologia julgada etnocêntrica e alienada, que, incapaz de reconhecer os afro-brasileiros como uma força dinâmica, uma das principais matrizes demográficas do povo brasileiro, tomava-os como exótico objeto de pesquisa, ao modo dos antropólogos estrangeiros, e contribuía para a preservação das condições culturais retardatárias nas quais se encontrava uma parcela da população negra (Maio, 2015, p. 613).

O debate entre Guerreiro e Fernandes se iniciou no II Congresso Latino-Americano de Sociologia, realizado em 1953, no Rio de Janeiro e em São Paulo, no qual Guerreiro Ramos era presidente da Comissão de Estruturas Nacionais e Regionais. Nesse II Congresso, a proposta de Guerreiro de uma sociologia nacional ganha maior visibilidade, pois ele apresenta suas teses sobre a produção da sociologia num país latino-americano e em desenvolvimento como o Brasil. Apesar de todas terem sido recusadas pelo II Congresso, as teses de Guerreiro repercutiram profundamente no ambiente intelectual brasileiro, ao

publicá-las no *Diário de notícias*, do Rio de Janeiro. A mesma pergunta de Bariani (2006, p. 152) fazemos aqui: “Não obstante, por que algumas recomendações apreciadas em um congresso – e derrotadas em votação, repercutiram tanto?”. Ele mesmo responde que tanta repercussão se deveu ao fato de que “não eram simples menções e sim um ‘projeto’, um modo de encarar a sociologia e o país” (Bariani, 2006, p. 152).

Em 1954, Guerreiro apresenta e aprofunda ainda mais seus argumentos em defesa de suas teses apresentadas no II Congresso Latino-Americano de Sociologia, ao publicar *Cartilha brasileira do aprendiz de sociólogo*, no qual explica a necessidade de rebater a agressão que afirma ter sido vítima no II Congresso Latino-americano de Sociologia: “todavia, essas teses foram ruidosamente desaprovadas, por 22 votos contra 9, com o agravante ainda do autor deste estudo ter sido francamente agredido com demonstração de ódio e despreço por um dos seus opositores” (Ramos, 1995, p. 106). Guerreiro (1995, p. 107) afirma que, nesse Congresso, o que tinha em vista “era encorajar os esforços para a prática, nos países latino-americanos, de uma sociologia que refletisse os seus problemas; era estimular que se cortasse os cordões umbilicais que tem tornado esta disciplina um subproduto abortício do pensamento sociológico europeu e norte-americano”. É a partir dessa experiência que Guerreiro (1995, p. 108-109) identifica duas correntes de pensamento sociológico no Brasil: Uma primeira corrente que denomina de “consular” - pois a considera como “uma expansão cultural dos países da Europa e dos Estados Unidos” - ou “enlatada” pois “consumida como uma verdadeira conserva cultural”, apesar de também afirmar que isso se constitui numa “doença infantil” da sociologia nos países coloniais que “torna a disciplina uma ‘gesticulação, vazia de significado”. A outra corrente, para Guerreiro (1995, p. 107), “embora aproveitando a experiência acumulada do trabalho sociológico universal, está procurando servir-se dele como instrumento de autoconhecimento e desenvolvimento das estruturas nacionais e regionais”.

No capítulo *A sociologia como Auto-determinação* da *Cartilha brasileira do aprendiz de sociólogo*, Guerreiro, ao analisar detalhadamente cada recomendação que fez no II Congresso Latino-americano de Sociologia, faz uma profunda análise da colonialidade de poder mantida no pós-independência do Brasil: “Até a presente data, o comando da sociedade brasileira se realiza ainda de modo heteronômico” (Ramos, 1995, p. 117). No pós-1822 no Brasil, tínhamos como desafio descolonizarmos as instituições, já que até então elas serviram como excelente arma da manutenção e preservação das estruturas dos poderes coloniais, mas o cenário que prevaleceu, para Guerreiro (1995, p. 116), foi este:

(...) de um lado, a massa de brasileiros sem hábito de autogoverno, secularmente submetida ao discricionarismo de potentados e reguletes locais; de outro lado, uma camada letrada, provida de ideias apanhadas em livros de língua inglesa ou francesa, uma elite livresca e superafetada que se caracterizou por uma atitude exemplarista, segundo a qual a resolução de nossos problemas estaria garantida pela instalação, entre nós, das instituições vigentes nos países líderes da época: Inglaterra, França e Estados Unidos.

Crítica o uso pelos cientistas sociais, especialmente, pelos “sociólogos e antropólogos em flor”, da sociologia e antropologia norte-americana, já que comprometida com as peculiaridades socioeconômicas dos Estados Unidos, e fundamentadas em categorias estáticas de pensamento: “Em país como o Brasil, desprovido de tradição sociológica universitária, é um verdadeiro contra-senso ou despistamento sair o aprendiz a ‘campo’ em busca de conhecimento pormenorizado dos mecanismos da comunidade, segundo regras *made in USA*. Não é assim que se deixará de ser colonial” (Guerreiro, 1995, p. 116).

Em 1954, é realizado o I Congresso Brasileiro de Sociologia, na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, reunindo os principais sociólogos brasileiros e estrangeiros que trabalhavam no país, orientados pela preocupação com a consolidação da sociologia a partir de princípios como separação entre ciência e política, objetividade, universalidade da ciência, não interferência do nacionalismo na produção científica, rigor e método, profissionalização do sociólogo, etc. Em 1957, Guerreiro republica os artigos da *Cartilha brasileira do aprendiz de sociólogo em Introdução crítica à sociologia*. A resposta de Florestan a Guerreiro veio em 1958, quando critica as posições de Guerreiro defendidas no II Congresso Latino-Americano de Sociologia, no artigo *O padrão de trabalho científico dos sociólogos brasileiro*, publicado na *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, e inserido num dos capítulos da sua obra *A Etnologia e a sociologia no Brasil*, publicado no mesmo ano, no qual faz um balanço da atividade científica no Brasil⁵³. Pensemos na força que tinha a Universidade de São Paulo definindo o que devia ser padronizado no exercício da sociologia no Brasil. No prefácio da reedição de *A redução sociológica em hábito* – exercido por treinamento específico, livresco e repetitivo – da *ciência em ato* – efetivada através da capacitação e comprometimento como saber criador e de intervenção (Bariani, 2003).

Bariani (2003) apresenta a posição de diversos intelectuais brasileiros sobre o significado desse embate entre Fernandes e Guerreiro, dentre eles, a de Renato Ortiz, para quem o que ocorre é uma disputa por legitimidade de duas diferenciadas orientações das ciências sociais no Brasil, portanto, um “embate entre uma Sociologia que se auto-define como predominantemente acadêmica, e reside em São Paulo, e outra politizada, interagindo diretamente com o Estado na capital federal (então, o Rio de Janeiro)” (Ortiz, 1990, apud Bariani, 2003, p. 21). Chama à atenção para semelhantes trajetórias de vida dos dois sociólogos protagonistas desse embate:

Essa controvérsia teve como personagens dois sociólogos, plebeus, criados por mães lutadoras (e sem a presença da figura paterna), de origem pobre, que perseguiram seus objetivos, venceram a desigualdade de oportunidades e chegaram à universidade, magistério e admiração, dois precursores da sociologia de batismo acadêmico que seguiram rumos divergentes, caminhos cruzados: GR do intenso engajamento político ao distanciamento – senão

⁵³ Para entender em detalhes as posições de Fernandes contra as ideias de Guerreiro, ver Bariani (2003).

indiferença – consubstanciado numa sociologia institucional; FF da sociologia acadêmica à defesa ideológica do mandato popular (Bariani, 2003, p. 91).

Se as divergências entre Florestan Fernandes e Guerreiro Ramos diz respeito à dois padrões diferenciados de trabalho sociológico (Oliveira, 1995), distintas formas de conceber a sociologia e sua institucionalização ou diferentes interpretações sociológicas do Brasil (Bariani, 2003), o silenciamento de Guerreiro nas universidades brasileiras, especialmente da Universidade de São Paulo como lócus de poder acadêmico-universitário, pode apontar para a predominância nessa instituição de um pensamento único em sociologia, pois a pergunta que emerge é: porque diferentes padrões de trabalho sociológico não puderam conviver no espaço universitário brasileiro? Porque a interpretação do Brasil e da sociologia de Guerreiro Ramos não transitou nesse que é considerado o espaço democrático e crítico de pensamento? Porque nos foi negado o acesso a forma singular de Guerreiro de ver o papel da sociologia, dos intelectuais, da ciência, etc., nesse espaço reconhecido como o lugar de produção de conhecimento crítico? O fato é que o que predominou nas universidades brasileiras foi um pensamento único em sociologia: o de Florestan Fernandes e sua escola paulista de sociologia.

Compreendemos que o significado do debate entre Florestan e Guerreiro é mais do que a disputa entre dois padrões distintos de pensar a sociologia. Martins (2008) também, em tese denominada *Florestan Fernandes e Guerreiro Ramos: para além de um debate*, defende que o que estava em jogo, eram concepções distintas do alcance e dos limites da intervenção da ciência na sociedade. Mais que isso, o que lemos nesse debate são duas formas distintas de pensar a geopolítica de produção de ciência no Brasil. A ciência de Florestan obedece aos princípios da modernidade eurocêntrica, a ciência de Guerreiro se rebela contra ela, na medida em que desafia a ciência social brasileira a pensar nos seus próprios termos, buscando emancipação da mentalidade colonizada. A universalidade de Florestan é eurocêntrica, pois repete o mito do local da Europa tomado como universal. A universalidade de Guerreiro é em diálogo com o local, ou melhor, é “desde o local”. Além disso, apesar dos pontos comuns nas trajetórias de vida desses dois intelectuais brasileiros, como salienta Bariani (2003), há uma diferença que estrutura os caminhos diferentes – a negritude de Guerreiro na pele e nos temas – pois foi um intelectual negro que ousou criticar cientificamente os estudos “científicos” sobre o negro no Brasil.

Constatando que os cientistas sociais brasileiros se envolveram e tomaram posições em debates “cuja origem, argumentos e temas remontavam a Europa (ou aos EUA)”, prevalecendo alguma recusa em assumir posições públicas em debates quando o foco eram os problemas brasileiros, Bariani (2006, p. 150) defende que a “contenda entre Florestan Fernandes e Guerreiro Ramos é um marco das ciências sociais no Brasil”, balizando os seus posteriores rumos e os termos do debate intelectual, no que diz respeito ao modo de produzir ciência, em especial, sociológica. Além de sugerir que o silenciamento desse debate no

Brasil já é sintoma da colonialidade intelectual, pois debatemos os debates dos outros, mas não os nossos. Nos provoca, assim, a perguntar por que um debate tão inusitado e importante para os rumos da institucionalização da sociologia brasileira, até hoje pouco tem entrado nos cursos de sociologia das universidades brasileiras. Se tivesse entrado, Guerreiro e sua produção intelectual teria que ter sido introduzido nas ementas e bibliografias das ciências sociais brasileiras e, me parece que isso ainda muito pouco vem acontecendo.

Outro ponto que pode ter contribuído para a exclusão de Guerreiro Ramos do establishment universitário brasileiro foi sua crítica ao Projeto Unesco no Brasil⁵⁴. Maio (2015) ressalta que foi como sociólogo do DASP e militante do Teatro Experimental do Negro (TEN) que Guerreiro tentou influir no desenho do Projeto Unesco, desde o segundo semestre de 1950. No entanto, as propostas de Guerreiro eram inconciliáveis com o Projeto Unesco, pois, partia da tese da exclusão/desigualdade racial brasileira para sugerir intervenções que promovessem a integração dos negros e negras na sociedade – com por exemplo, a difusão de técnicas de dramatização e atividades teatrais como recursos terapêuticos e a promoção em larga escala de concursos de beleza entre mulheres negras para anular os efeitos psíquicos da discriminação, bem como a implementação de políticas sociais, de educação e de formação profissional que contribuíssem para a ascensão social do negro. Vejamos o que diz Maio (2015, p. 606):

No 1º. Congresso do Negro Brasileiro, organizado pelo TEN, Guerreiro Ramos sugeriu à Unesco que patrocinasse um Congresso Internacional de Relações de Raça, a fim de definir uma agenda, politicamente orientada, de intervenção social, ao invés de investigações de natureza acadêmica ou estritamente descritivas, que não permitiam uma visão esclarecida sobre a discriminação racial no país. A seu ver, a Unesco devia examinar as atividades de caráter sociológico ou psicossocial realizadas pelo TEN, que constituíam experimentos psicossociais de efeitos práticos imediatos, voltados para a valorização da subjetividade e da estética de negros e mestiços.

Por outro lado, a Unesco partia da tese de que o Brasil era um exemplo a ser seguido no mundo, de convivência harmônica entre diferentes grupos étnico-raciais, seria, portanto, um caso cujo exemplo ensinaria ao mundo, através de uma ampla campanha educacional contra o racismo. Guerreiro se torna um crítico severo dos resultados das pesquisas do ciclo Unesco:

“(…) em parte informado pela experiência do TEN, o sociólogo radicaliza sua perspectiva sobre o fazer sociológico, esboçando uma política para as ciências

⁵⁴Ciclo de pesquisa sobre relações raciais no Brasil, encomendada pela UNESCO, que num contexto de pós-segunda guerra, sob impacto das consequências do nazismo/fascismo no mundo, “em meio ao debate sob o valor heurístico do conceito de raça”, concebe o Brasil “como um laboratório que atestaria cientificamente uma sociedade sem raças” (Maio, 2005, p. 606). Tal ciclo de pesquisa dessa agência internacional da Organização das Nações Unidas, portanto, já parte da tese de que a sociedade brasileira é um caso exemplar de sociedade multirracial e étnica com convivência harmônica e tem como perspectiva comparar o Brasil em relação às experiências de segregação racial da África do Sul e dos Estados Unidos. Para tanto articula uma “rede transatlântica de cientistas sociais” para desenvolver pesquisas, tanto em âmbito rural e urbano dos estados do Rio de Janeiro, São Paulo, Pernambuco e Bahia, “gerando um novo, amplo e diversificado quadro interpretativo das relações raciais no Brasil”.

sociais no Brasil em prol da organização do trabalho de pesquisa em bases coletivas e subordinado a uma agenda política, em cujo interior assumia centralidade a questão do desenvolvimento nacional” (Maio, 2015, p. 607).

O francês Roger Bastide é convidado pela Unesco para dirigir essa pesquisa sobre as relações raciais em São Paulo e o aceita na condição de Florestan Fernandes partilhar com ele a responsabilidade da direção. Cândido (1996, p. 13) enfatiza que esse foi o momento da grande virada na carreira e na atuação sociológica de Florestan, já que com apenas 30 anos, “estava sendo considerado como igual por um sociólogo eminente, que fora seu professor”, se consagrando “como o sociólogo mais completo de sua geração”. Esse foi o momento decisivo para Florestan, de acordo com Cândido (1996, p. 14), também “pelo fato de a pesquisa sobre a condição social do negro ter sido a mola que o lançou em rumos diferentes do que seguira até então” já que “ele foi deslizando dos estudos de corte mais acadêmico para os que requerem um posicionamento político”, combinando “rigor científico e visão política”, tornando a sociologia não apenas num instrumento de compreensão da realidade, mas de contribuição teórica à transformação da sociedade”. Assim Cândido (1996, p. 14) enfatiza que “a partir da pesquisa da Unesco, o cientista e o revolucionário começaram a se fundir numa fórmula pessoal de grande alcance, que faria a originalidade singular de Florestan Fernandes”.

A pergunta que não quer calar é por que o caráter cientista de Florestan Fernandes nunca foi questionado devido à sua militância política como ocorreu com Guerreiro Ramos. Será que foi porque não foi uma militância na negritude, mas no marxismo, ou será que a militância no marxismo é mais científica do que no anti-racismo? Assim, a “partir daquele momento a carreira dele foi uma ascensão constante do ponto de vista científico e uma participação crescente na militância socialista, pois passaria a privilegiar cada vez mais o marxismo nas suas concepções teóricas e se tornaria um marxista enriquecido pelas experiências de outras teorias” (Cândido, 1996, p. 14). Assim, Florestan vira cânone da sociologia brasileira: “estava, portanto, traçado o perfil definitivo que o caracterizaria como um dos maiores intelectuais brasileiros que neste século estudaram a sociedade, da mesma importância que Euclides da Cunha, Gilberto Freyre, Caio Prado Júnior, Sérgio Buarque de Holanda” (Cândido, 1996, p. 14).

No entanto, ao mesmo tempo que o Projeto Unesco representou “virada” na carreira de Florestan Fernandes e consolidação intelectual para Roger Bastide, significou, por outro lado, exclusão de intelectuais negros expoentes nesse momento, como Guerreiro Ramos e Abdias do Nascimento, e silenciamento dos resultados da pesquisa da única intelectual negra, e uma das duas únicas mulheres do grupo de pesquisadores – Virgínia Leone Bicudo (Gomes, 2013). Considerado um importante momento para consolidação da sociologia como campo no Brasil, especialmente voltada para o estudo das “relações raciais”, por influência da Escola de Chicago, o Projeto Unesco, em meados do século XX no Brasil - quando a África e Ásia se descolonizavam - projetava intelectuais brancos nacionais como Florestan Fernandes, e estrangeiros como Bastide, Pierson, etc, invisibilizava intelectuais negros importantes como

Guerreiro Ramos e Virgínia Leone Bicudo. Eis um belo exemplo de como opera o racismo/sexismo epistêmico na sociedade e na cultura para calar intelectuais negras e negros.

A epistemologia da negritude de Guerreiro - desconstrução epistemológica dos estudos sobre o “problema” do negro no Brasil.

Em *O problema do Negro na Sociologia Brasileira*, publicado em 1954, Guerreiro Ramos critica a farta literatura sócio-antropológica sobre “o problema do negro no Brasil”, produzida por autores estrangeiros e nacionais, nas quais, chama à atenção de que o negro tem sido estudado a partir de categorias e valores induzidos predominantemente da realidade europeia, configurando um modo de ver as relações raciais no país que se contradiz com a tendência de autodeterminação da sociedade brasileira. Guerreiro Ramos (1995, p. 163) defende que se necessita “antes de estudar a situação do negro tal como é efetivamente vivida, examinar aquela literatura, tendo em vista desmascarar os seus equívocos (...) e, além disso, denunciar a sua alienação”, pois esta se constitui num material ilustrativo de como “o problema do negro” se configurou nos escritos dos sociólogos e antropólogos no Brasil. É assim que o projeto intelectual de Guerreiro Ramos (1995, p.163) se direciona para revisar criticamente a produção das ciências sociais no Brasil sobre o negro, considerando essa uma “tarefa preliminar necessária para a elaboração de uma consciência sociológica, verdadeiramente nacional, da situação do homem de cor brasileiro”. Nos nossos termos, Guerreiro tem um projeto intelectual de descolonização das ciências sociais no Brasil, especialmente, dos seus estudos sobre o negro, com o objetivo de alcançar uma sociologia que ele denominava de “nacional”, ou seja, que fosse comprometida com a autodeterminação da sociedade brasileira.

Guerreiro Ramos (1995, p. 164) identifica que os estudos de sociologia e antropologia no Brasil sobre o “o nosso problema do negro” reflete a pequeníssima escala da existência de uma ciência brasileira, já que o trabalho científico no Brasil é carente em grande medida de funcionalidade e de autenticidade pois, além de não contribuir para a autodeterminação da sociedade, “o cientista indígena é, via de regra, um *répétiteur*, hábil muitas vezes, um utilizador de conceitos pré-fabricados, pobre de experiências cognitivas genuinamente vividas e, portanto, uma vítima dos ‘prestígios’ dos centros europeus e norte-americanos de investigação”. Parte da constatação que, “embora os princípios gerais de conhecimento positivo sejam universais, existe, em vários sentidos, uma ciência nacional em todo país de cultura autêntica”, e exemplifica com a diversidade de problemáticas científicas em cada desses países – Rússia, Estados Unidos, França, Inglaterra e Alemanha - para concluir que o problema é que isso não ocorre com as ciências sociais no Brasil. Esse é um fator importante que contribui para o que Guerreiro Ramos (1995,

p.165) chama de o retardamento do aparecimento de uma ciência nacional no país, ou seja, uma ciência comprometida em refletir sobre os nossos problemas.

Guerreiro defende que isso é, especialmente notório, em nossa antropologia, pois para ele a antropologia no Brasil não chega a constituir uma ciência nacional pois se encontra “fortemente alienada do meio brasileiro”, seja por sua temática seja por suas categorias literalmente “transplantadas” de países europeus e dos Estados Unidos. Essa transplantação literal das categorias de países europeus e dos Estados Unidos, faz com que nossa antropologia reproduza aqui também os projetos imperialistas desse países nelas implicadas, pois, para Guerreiro Ramos (1995, p. 165), a antropologia europeia e norte-americana é, dentre todas ciências sociais, “a que se tem menos depurado de ingredientes ideológicos” ou ainda, a que “tem sido, em larga margem, uma racionalização ou despistamento da espoliação colonial”, e explica: “Este fato marca nitidamente o seu início, pois ela começou fazendo dos povos ‘primitivos’ o seu material de estudo. Entre outras, a noção de *raça* assinalou, durante muito tempo, as implicações imperialistas da antropologia”. Além do equivocado conceito de *raça*, Guerreiro Ramos (1995, p. 166) aponta os conceitos de *estrutura social*, *aculturação* e *mudança social*, como resíduos ideológicos imperialistas nada depurados e basilares da atual antropologia europeia e, principalmente, norte-americana, que “supõem uma concepção quietista da sociedade”.

A adoção literal de tais conceitos pelos cientistas sociais de países como o Brasil, para Guerreiro Ramos (1995, p. 164), “constitui-se num poderoso fator de alienação”, ressaltando que, no Brasil, é sob o signo da categoria “*raça*” – “fortemente impregnada de conotações depressivas” – que se elaboram “alguns trabalhos considerados representativos de nossa antropologia, entre os quais se incluem principalmente os de Nina Rodrigues e *Raça e Assimilação*, de Oliveira Viana”. No entanto, Guerreiro resalta que podemos perceber ainda mais o “quietismo” e imperialismo desta tendência antropológica ao explicitar o que se esconde nas noções de *aculturação* e *mudança social*. O conceito de *aculturação* repõe as hierarquias do conceito de *raça*, pois “supõe o *valer mais* de uma cultura em face de outra, do mesmo modo como a superioridade de certas raças em face de outras, suposta pela antropologia racista” (Ramos, 1995, p. 166). Dessa forma, a “*aculturação* não se faria, assim, pela eugenia, pelo controle de nascimentos e de casamentos; faz-se pela inculcação de estilos de comportamento através de processos sociais formais e informais, diretos e indiretos, mas, em tais processos, admite-se sempre uma variável cultural quase independente e outra ou outras dependentes” (Ramos, 1995, p. 167). No que diz respeito ao conceito de *mudança social*, Guerreiro Ramos (1995, p. 167) explica que, ao tornar-se prática ou aplicada, essa antropologia “parece tender a considerar a mudança social em seus aspectos puramente superestruturais, justificando a mudança social através de agências educacionais e sanitárias, antes que através da alteração das bases econômicas e políticas da comunidade”. Ao ajustar-se a tal sistema de referências, a antropologia no Brasil “deserve o país e confunde os interessados no equacionamento dos problemas nacionais”, pois,

os considerados “nossos grandes problemas `antropológicos’ — o do índio e o do negro – são indecifráveis à luz das categorias habituais daquela espécie de antropologia”

Assim Guerreiro Ramos (2005) constata que o negro é inventado no Brasil como um problema pelas Ciências Sociais, nos termos de Fanon (2005;2008) e Said (1990), ao “transplantar literalmente” categorias de países europeus e dos Estados Unidos para pensar o Brasil e o negro brasileiro. Gostaria de ressaltar a importância e atualidade dessa ideia de Guerreiro de que quando importamos as teorias europeias, importamos o imperialismo europeu. Nos termos de Spivak (2010, 2015), importamos a sua violência epistêmica, ou seja, importamos uma mecânica de construção do subalterno como o *outro* da Europa para consolidar a si mesmo, silenciando-o. Tal violência epistêmica constituiu ou “borrou” um sujeito obrigando a ocupar (em resposta a um desejo) o espaço do outro auto-consolidante do imperialismo. Ainda nesses termos, ao transplantar as teorias europeias e norte-americanas para o Brasil, os intelectuais brasileiros se tornaram cúmplices da persistente construção do *outro* negro como a sombra do *Eu* europeu, acusação que Spivak direciona aos intelectuais franceses pós-estruturalistas Foucault e Deleuze, por desconsiderarem a violência epistêmica do imperialismo que constituiu o sujeito colonial como outro. Os cientistas sociais brasileiros, para Guerreiro, e nos termos de Spivak, são cúmplices do imperialismo euro-americano pois ao “importarem” acriticamente as teorias euro-americanas, importam também para o Brasil, a violência epistêmica do imperialismo.

Guerreiro defende que é nos estudos sobre o negro brasileiro que tais “deficiências” da antropologia no Brasil, são mais nitidamente perceptíveis, apesar de também afetar a sociologia, identificando Nina Rodrigues e Oliveira Viana como os que mais se equivocaram na história dos estudos sobre relações de raça no Brasil, ao se basearem no pressuposto da inferioridade do negro e do mestiço. No entanto, Guerreiro (1995, p. 179) percebe distinções significativas entre os dois estudiosos “no que diz respeito à atitude assumida em face da realidade nacional”. Enquanto em Nina, “o escritor maranhense-baiano”, há “traço de sadomasoquismo quando trata de nossa questão étnica”, pois, considera insolúvel a inferioridade do povo brasileiro dada pelo negro, para Oliveira Viana essa inferioridade era passageira, pois entendia as relações raciais no Brasil como processo e não como uma situação definitiva. No entanto, Guerreiro explica que essa posição de Oliveira Viana, defendida em vários livros, emerge dentro do contexto de rebatimento da considerada “previsão sombria” do francês Vacher de Lapouge, segundo a qual o Brasil estaria destinado a ser “um imenso/Estado negro”. Assim é que Viana, para se contrapor a essa tese, afirma o rápido aumento do sangue ariano no Brasil, agindo no sentido de modelar o tipo de homem branco no tipo antropológico dos mestiços brasileiros. Para liquidar esta “forma larvar de preconceito” de Oliveira Viana, Guerreiro (1995, p. 182) defende ser legítimo a ironia, e exemplifica com ações do Tetro Experimental do Negro, apesar de não o mencionar:

Foi o caminho que seguiram, entre nós, alguns intelectuais negros e mulatos. É deles a iniciativa de eleger `misses`, rainhas de beleza de cabelo duro. Várias vezes, na capital da República, fizeram suas `rainhas` as suas `bonecas de piche`. E até um jornal mantiveram em que festejaram as celebridades de cor. Os preconceituosos viram nisso ódio. Não era. Era apenas sorriso inteligente, um processo brando, cordial, de "desencantamento" da brancura e da reeducação dos nossos brancos. Alguns aficionados de nossa sociologia *par coeur* viram e vêem nisto racismo às avessas. Pudera: a tática em apreço não estava receita por nenhum sociólogo estrangeiro; tinha que ser condenada, portanto, por esses decoradores.

Mas quanto a Oliveira Viana, Guerreiro (1995, p. 182/183) afirma não esconder a sua admiração - pois, "foi um mestre apesar dos seus erros" ao focalizar o tema raça - colocando-o junto a essa corrente de estudos sobre o negro que denomina de "autonomista do nosso pensamento sociológico" - Sylvio Romero, Euclides da Cunha e Alberto Torres, pois souberam "vencer a tentação de tratar o negro no Brasil como um elemento exótico e petrificado. Tratou-o como brasileiro".

A segunda corrente dos estudos sobre o negro no Brasil o torna "assunto" e se interessa pelo "passado da gente de cor ou as sobrevivências daquele no presente", para "descrever ou interpretar os aspectos pitorescos e particularíssimos da situação da gente de cor". Tal corrente se caracteriza por "adotar um ponto de vista estático, acentuando minuciosamente o que na gente de cor a particularizava em comparação com os restantes contingentes étnicos da comunidade nacional" (Ramos, 1995, p169). Essa corrente que torna o negro "tema" de especialistas, é inaugurada por Nina Rodrigues (1862-1906) – eminência da escola baiana de socioantropologia do negro no Brasil - e continuada através das obras de Arthur Ramos, Gilberto Freyre e seus discípulos, incluindo também nela, Oscar Freyre a quem se refere como "o brilhante médico baiano".

Apesar de considerar Nina Rodrigues, "autor de obra sem importância científica", com "alguns úteis registros históricos", Guerreiro Ramos (1995, p. 183) afirma que "como fonte de informação histórica, portanto, é indispensável a consulta à obra de Nina Rodrigues, no estudo de nossas relações étnicas" pois "ele prestou um grande serviço aos estudiosos, exclusivamente no campo da crônica", já que, "graças a ele, sobretudo, temos hoje uma ideia da diversidade de proveniência dos africanos que foram trazidos para o Brasil e outras informações preciosas sobre as diferenças culturais entre os negros", além de "algumas observações úteis sobre o nosso sincretismo religioso e linguístico". No entanto, Nina, para Guerreiro Ramos (1995, p.183), não teve espírito científico pois "foi um verdadeiro beato da ciência importada e, por sua atitude dogmático-dedutiva, foi impermeável às lições dos fatos da vida nacional". E fundamenta: "Foi um beato e um copista. Não cita um escritor estrangeiro sem empregar um adjetivo laudatório. Um dos seus livros, *As Raças Humanas e a Responsabilidade Penal no Brasil* (Bahia, 1894), é dedicado à Lombroso, Ferri, Garofalo, Lacassagne e Corre, `em homenagem aos relevantes serviços que os seus trabalhos estão destinados a prestar à medicina legal brasileira`". Considerando a obra de Nina Rodrigues um excelente documentário da "patologia da vida intelectual" no Brasil, Guerreiro (1995, p.184) ressalta que Nina foi

“um admirador irrestrito dos povos europeus e um verdadeiro místico da raça branca, na sua opinião, `a mais culta das seções do gênero humano’”, e ainda demonstra como para Nina e para a escola baiana de socioantropologia, a ciência que inferiorizou os negros e negras era uma questão de autoridade epistêmica branca e europeia:

(...)como um escolástico, não discutia os fatos com fatos, mas com trechos de livros, estrangeiros sobretudo. O negro e o mestiço são inferiores porquê... assim está escrito nos livros europeus. Leia-se, por exemplo, o livro citado acima. É um verdadeiro caderno de deveres colegiais. “Prova-se”, aí, a incapacidade do negro para a civilização, invocando-se a autoridade de escritores estrangeiros, entre os quais Abel Havalacque, que teria estudado “magistralmente” a questão, “com o rigor científico e a isenção de ânimo que não se poderá legitimamente contestar”. Em outro lance, documenta suas opiniões em “luminoso parecer de segura análise psicológica, firmado pelo egrégio alienista Motet e o sábio professor Brouardel, insuspeitos ambos por títulos numerosos”. Ou então fala assim: “como demonstra Spencer, a imprevidência, tão conhecida, dos selvagens, tem a sua origem no estado emocional deles” (Guerreiro Ramos, 1995, p.183).

Portanto, Nina, para Guerreiro Ramos (1995, p. 187) funda a corrente brasileira de estudos sociológicos e antropológicos do negro como tema, tornando visível que foi a colonialidade epistemológica de Nina Rodrigues que o faz tornar a inferioridade dos negros e negras brasileiros em um dado científico, fundamentado pelos racistas científicos europeus. Mas, Guerreiro é fortemente crítico também com aquele que para ele foi o continuador de Nina Rodrigues e que alcançou maior notoriedade e prestígio nos meios intelectuais - Arthur Ramos – considerado imaturo do ponto de vista científico pois “foi um sincrético em todos os seus livros sobre o negro, tais como: *O Negro Brasileiro* (1934); *O Folklore Negro do Brasil* (1935); *As Culturas Negras no Novo Mundo* (1937); *A Aculturação Negra no Brasil* (1942) e *a Introdução à Antropologia Brasileira* (1943 e 1947, respectivamente, primeiro e segundo volumes)”. Para Guerreiro (1995, p. 187/188), Arthur Ramos “perturbou” a consolidação de “um pensamento socioantropológico genuinamente brasileiro, encaminhando-se para o beco sem saída do ecletismo”, e ainda foi “um dos responsáveis pelo prestígio que ainda gozam entre nós as correntes norte-americanas de sociologia e de antropologia, de nefasta influência entre os especialistas em formação, quando adotadas de maneira literal”. Após utilizar a psicanálise nos seus primeiros trabalhos sobre o negro, Arthur Ramos “aderiu à antropologia cultural e adotou o *approach* suspeitíssimo da aculturação”, a qual, para Guerreiro (1995, p. 188) é uma categoria que reflete “um processo de preservação e expansão da `brancura’ de nossa herança cultural”. E, a partir da perspectiva negra, Guerreiro Ramos (1995, p.188/189) entende que:

(...)a *aculturação* se revela um ponto de vista que merece muitas reservas. Como um caso particular da europeização do mundo, a aculturação é, talvez, inevitável, pois que as populações de origem não europeia jamais poderiam participar, com vantagem e dignidade, da civilização universal, em sua forma contemporânea, sem a posse e o domínio de grande acervo de elementos culturais do Ocidente. Porém, Arthur Ramos adotou literalmente o *approach* da aculturação e não percebeu que ela teria um limite: não pode fazer do homem de cor um autoflagelado, dividi-lo

interiormente, como acontece em toda a parte onde áreas de populações coradas estão sendo colonizadas ou politicamente dominadas por contingentes europeus. Faltou a Arthur Ramos a iniciação em certa sociologia da sociologia ou da ciência em geral — o que o teria tomado alerta para o fato de que, em grande parte, a antropologia europeia e norte-americana a que ele aderiu, sem crítica, é um “caso de cupidez”.

Além de Nina Rodrigues, Oscar Freyre e Arthur Ramos, Guerreiro (1995, p. 189) insere ainda nessa segunda corrente de estudos sobre o negro, que o tornou tema, os dois Congressos Afro-Brasileiros - o primeiro que ocorreu em 1934, na cidade do Recife, organizado pelo sociólogo Gilberto Freyre, e o segundo realizado em 1937, na Bahia, organizado por Aydano do Couto Ferraz e Edison Carneiro – eventos acadêmicos que, de acordo com Guerreiro (1995, p. 189) “exploraram o que se pode chamar de temas de africanologia, bem como o pitoresco da vida e das religiões de certa parcela de negros brasileiros” pois “apesar da participação de elementos de cor, esses dois foram congressos ‘brancos’ pela atitude que assumiram em face da questão, como também pelos temas focalizados, temas de interesse remoto do ponto de vista prático”. Para Guerreiro (1995, p.189), “Nina Rodrigues, Oscar Freyre, Arthur Ramos e esses congressos ilustram com nitidez o que, no domínio das ciências sociais e da crônica histórica, se chamou, entre nós, de ‘o problema do negro’”, afirmando não distinguir aqueles escritores de outros que considera seus imitadores - como Debret, Maria Granam, Rugendas, Koster, Kidder, Manoel Querino, Roger Bastide, Gilberto Freyre, - pois, todos têm em comum um mesmo ângulo de visão do negro - como algo estranho, exótico, problemático, como não-Brasil. Inclui, ainda, dentro dessa corrente, estudiosos que eram seus contemporâneos e com estudos recentes naquela época, como Florestan Fernandes e Thales de Azevedo, o sociólogo americano Donald Pierson e o antropólogo americano Charles Wagley, pois, “como os seus antecessores, continuam percebendo, descortinando no cenário brasileiro - o contingente corado, a mancha negra, detendo-se sobre ela a fim de, *sine ira ac studio*, estudá-la, explicá-la, às vezes, discerni-la, quando, em elevadas posições da estrutura social, quase se confunde com os mais claros”(Guerreiro, Ramos 1995, p.190).

Com o título de *Sociologia do negro, ideologia da brancura*, Guerreiro ainda, em *O Problema do Negro na Sociologia Brasileira*, reflete, especialmente, sobre a tradição dos estudos do negro como “problema” pela sócio-antropologia produzida no Brasil até sua época. De início, constata contradições na colocação do “problema negro” pois “a princípio, o negro, no domínio da sociologia brasileira, foi problema porque seria portador de traços culturais vinculados às culturas africanas, pelo que, em seu comportamento, apresenta como sobrevivência”, entretanto, “hoje, continua a ser assunto ou problema, porque tende a confundir-se pela cultura com as camadas mais claras da população brasileira” (Ramos, 1995, p. 190). Em seguida faz várias perguntas em torno do “problema negro”:

(...) que é que, no domínio de nossas ciências sociais, faz do negro um problema, ou um assunto? A partir de que norma, de que padrão, de que valor, se define como

problemático ou se considera tema o negro no Brasil? Na medida em que se afirma a existência, no Brasil, de um problema do negro, que se supõe devesse ser a sociedade nacional em que o dito problema estivesse erradicado? (...)Uma determinada condição humana é erigida à categoria de problema quando, entre outras coisas, não se coaduna com um ideal, um valor, ou uma norma. Quem a rotula como problema, estima-a ou a avalia anormal. Ora, o negro no Brasil é objeto de estudo como problema na medida em que discrepa de que norma ou valor? (Guerreiro Ramos, 1995, p. 190).

É esse negro tematizado pelos estudos sociológicos e antropológicos que Guerreiro considera uma invenção dessas ciências sociais no Brasil, ao modo de Said (1990) e de Fanon (2008), constatando que “o negro é tema, é assunto, é objeto de registro em todas as situações no nosso país”. Guerreiro Ramos defende, então, “que o negro se comporta sempre essencialmente como brasileiro, embora, como o dos brancos, esse comportamento se diferencie segundo as contingências de região e estrato social”. Após procurar “o problema do negro”, encontra apenas um: a pele em que ele habita, pois como nos lembra, os compositores baianos Jorge Portugal e Lazzo Matumbi, a pele negra é “alma nua”, a pele negra “é linguagem e a leitura é toda sua”! Guerreiro Ramos (1995, p.92), portanto, conclui que “(...)o que parece justificar a insistência com que se considera como problemática a situação do negro no Brasil é o fato de que ele é portador de uma pele escura. A cor da pele do negro parece constituir o obstáculo, a anormalidade a sanar. Dir-se-ia que na cultura brasileira o branco é o ideal, a norma, o valor, por excelência”.

Para Guerreiro, portanto, é a pele negra que é lida pelos cientistas sociais no Brasil como um problema, essa era a nossa “máscara branca” sobre a pele negra, nos termos de Fanon (2008). Guerreiro (1995, p.192) chama atenção de que essas leituras sobre a pele negra são construídas no Brasil, num momento em que já é uma noção corriqueira da ciência de que o processo biológico e o processo cultural se realizam em planos diferentes, pois “a cultura é uma realidade superorgânica e, portanto, um produto da convivência humana ou do trato do homem com a natureza e nunca uma espécie de dom, algo que emana de qualidades biológicas inatas”. No entanto, Guerreiro Ramos (1995, p. 193) observa, dando exemplos, que a natureza e cultura se interpenetram e que, portanto “a cultura é uma compenetração de elementos históricos e biológicos”, defendendo que “o ingrediente biológico, a partir do qual a cultura elabora alguns dos seus elementos, faz-se bastante nítido nos valores estéticos”, afirmando que os “padrões estéticos de uma cultura autêntica são estilizações elaboradas a partir da vida comunitária”, exemplifica: “Uma comunidade de indivíduos brancos terá de erigir à categoria de ideal de beleza humana o homem branco. O ideal de beleza no Japão, na China, na Índia, reflete realidades étnicas, típicas de cada um desses países”. Portanto, “as categorias da estética social nas culturas autênticas são sempre locais e, em última análise, são estilizações de aspectos particulares de uma circunstância histórica determinada, pois, “aprende-se a definir o belo e o feio através da convivência quotidiana, do processo social” (Ramos, 1995, p. 194). Se é

assim, perguntamos, porque em um país de maioria negra, a pele negra não é valorizada esteticamente? Por que a leitura cultural brasileira da pele negra no Brasil é como um problema?

Tais atitudes e valores são sintomas do que Guerreiro chama de “a patologia social do branco brasileiro”, defendendo que essa leitura é resultado da patologia cultural promovida pelo processo de europeização do mundo que tem abalado os alicerces das culturas que alcança. Tal patologia cultural, para Guerreiro Ramos (1995, p.194) é promovida pelo lugar de superioridade em que a cultura ocidental se apresenta às culturas não europeias e “que consiste, precisamente, sobretudo no campo da estética social, na adoção pelos indivíduos de uma determinada sociedade de um padrão estético exógeno, não induzido diretamente da circunstância natural e historicamente vivida”. É essa patologia cultural responsável pela ambivalência na sua avaliação estética por parte desses grupos subordinados por esse projeto de europeização do mundo. O resultado desse processo é que “o desejo de ser branco afeta, fortemente, os nativos governados por europeus” e “o negro europeizado, via de regra, detesta mesmo referências à sua condição racial, pois, “ele tende a negar-se como negro”, sinalizando ainda que tecnicamente tal “desvio existencial” é observado em toda parte em que populações negras estão sendo europeizadas (Ramos, 1995, p. 195), registrando vários casos nos Estados Unidos e no Brasil.

Assim para Guerreiro (1995, p. 195) “o Brasil, como uma sociedade europeizada, não escapa, quanto à estética social, à patologia coletiva”, fazendo com que todo brasileiro adote psicologicamente esse padrão estético europeu, mas, especialmente, “o brasileiro letrado” que passa a avaliar os demais grupos étnicos e a si mesmo a partir desse padrão, apesar de tal patologia atingir tanto os brasileiros de “cor” quanto os claros. É por traduzir “a adoção de um critério artificial, estranho à vida, para a avaliação da beleza humana”, que Guerreiro Ramos (1995, p.195) defende que este fato de nossa psicologia coletiva é de caráter patológico, pois “trata-se, aqui, de um caso de alienação que consiste em renunciar a indução de critérios locais ou regionais de julgamento do belo, por subserviência inconsciente a um prestígio exterior”. Tal alienação, para Guerreiro Ramos, 1995, p. 196), atinge profundamente a ciência social no Brasil, especialmente no que diz respeito ao negro”, pois, defende: “O que explica, portanto, esse ‘problema’ de nossa ciência social é uma alienação, uma forma mórbida de psicologia coletiva, a patologia social do brasileiro e do baiano, principalmente”. Pois é, Guerreiro (1995, p. 195) chama atenção de que foi no lugar mais negro do Brasil, cultural e demograficamente, que tal “alienação” do padrão de nossa estética social é “particularmente notória” pois “foram sociólogos e antropólogos do Estado da Bahia, por assim dizer de uma terra de negros, de um Estado em que o contingente de brancos é, ainda hoje, minoritário”. Assim é na Bahia que essa patologia cultural mais se expressa, para o baiano Guerreiro.

Guerreiro conclui que a colocação do "problema do negro", na sociologia brasileira, “é, à luz de uma psicanálise sociológica, um ato de má fé, ou um equívoco”, o qual “só poderá ser desfeito através da tomada de consciência pelo nosso branco ou pelo nosso negro, culturalmente embranquecido, de sua alienação, de

sua enfermidade psicológica”, para a qual “os documentos de nossa socio-anthropologia do negro devem ser considerados como materiais clínicos”, pois se constituem em uma “visão alienada ou consular do Brasil, de uma visão desde fora do país”, ainda que “redigidos por brasileiros”, eles “se incluem na tradição dos antigos relatórios para o Reino ... ainda que, hoje, o Reino se metamorfoseie na UNESCO, sediada em Paris ...” (Guerreiro, 1995, p.197).

Guerreiro narra detalhadamente uma tradição de estudos socioantropológicos de intelectuais brancos sobre os negros e as negras brasileiros, a partir de Nina Rodrigues, que herdaram sua colonialidade epistemológica pois, nos termos de Guerreiro, “transplantam literalmente” às ciências euro-americanas para pensar os negros no Brasil, convertendo-nos, pela força do racismo/sexismo epistêmico, em tema, assunto, problema brasileiro:

(...) Os epígonos de nossa socioantropologia do negro, desde Nina Rodrigues, glosam, aqui, as atitudes (principalmente as atitudes) e as categorias dos estudiosos europeus e norte-americanos, em face do assunto. Inicialmente, com Nina Rodrigues e Oscar Freire, os modelos foram europeus e, a partir de Arthur Ramos até esta data, passaram a ser preponderantemente inspirados em livros norte-americanos. Assim, a princípio, o contingente negro foi visto como raça inferior a ser erradicada do meio nacional. Desde 1934, porém, os estudiosos passaram a distinguir raça e cultura e se orientaram, predominantemente, conforme o sistema de referência adotado pelos sociólogos ianques neste campo, sistema de referência em que são capitais as noções de "**aculturação**", "homem marginal", o par conceitual "raça-classe" e, ultimamente, a categoria ecológica, de "área", a de "estrutura", a de "função". Via de regra, é escassíssima a originalidade metodológica e conceitual dos autores de tais estudos. Há uma perfeita simetria entre as produções dos autores nacionais e as dos estrangeiros (Guerreiro, 1995, p.197/198).

Até aqui, Guerreiro, nos nossos termos, vêm apontando a colonialidade de poder/saber das Ciências Sociais no Brasil, especialmente seu racismo/sexismo epistêmico em relação aos negros e negras. É a partir da apresentação da terceira corrente de estudos socioantropológicos sobre o negro que Guerreiro vai delineando sua proposta de descolonização das ciências sociais no Brasil. Defende, então, que a descolonização das ciências sociais no Brasil, no plano acadêmico ainda era um devir, mas já estava em curso no ativismo negro.

Insatisfeito com a história brasileira dos estudos sócioantropológicos sobre o negro, Guerreiro Ramos defende a necessidade de uma inovação metodológica e conceitual para a compreensão efetiva da situação do negro no Brasil que ninguém foi capaz ainda de fazê-lo, pois essa compreensão não é possível com a colonialidade epistemológica que dominava esses estudos e que faz com que o socioantropólogo brasileiro adote literalmente o que Guerreiro chama de “parafernália da ciência social importada”. A compreensão efetiva da situação do negro no Brasil é alcançada por um gesto descolonizador do cientista social brasileiro que, para Guerreiro Ramos (1995, p. 198), precisa afrontar-se com os “fortes interesses investidos e maciços estereótipos justificados em nome da ciência oficial, de resto, de duvidosa validade funcional e objetiva”.

O cientista social brasileiro deve, para Guerreiro Ramos (1995, p. 198)) se impor como tarefa “necessária para conjurar esta mistificação do assunto – o negro no Brasil”, o exercício da “purgação daqueles clichês conceituais”, tentando examiná-lo, “pondo entre parênteses as conotações de nossa ciência oficial” e tentando entender o tema a partir do que Guerreiro Ramos (1995, p.198/199) chama de “uma situação vital”. E ele mesmo se pergunta: “Qual será a situação vital a partir de que é melhor propiciada para o estudioso a compreensão objetiva do tema em tela?” E responde ser aquela “da qual o homem de pele escura seja, ele próprio, um ingrediente, contanto que este sujeito se afirme de modo autêntico como negro. Quero dizer, começa-se a melhor compreender o problema quando se parte da afirmação — *niger sum*”. Assim, Guerreiro aqui está defendendo a importância do “lócus de enunciação”, também defendido por Bhabha (2005), ou seja, o quanto é produtivo um lugar negro de fala para compreensão da situação das/dos negras e negros.

A proposta de Guerreiro, que consideramos descolonizadora, portanto, é que todo cientista social brasileiro, que por ser brasileiro é mestiço, se quiser efetivamente compreender a situação do negro no Brasil, suspenda “a brancura” e se afirme como negro, pois tal compreensão só é possível desde dentro. Em outras palavras, todo cientista social deve viver o que denomina de “experiência do *niger sum*” pois se constitui “num procedimento de alta rentabilidade científica” tanto “pelo seu significado dialético, na conjuntura brasileira em que todos querem ser brancos”, quanto por introduzir o investigador “numa perspectiva que o habilita a ver nuances que, de outro modo, passariam despercebidas”. Esse é o ponto de partida ou “a propedêutica sociológica” para a elaboração de uma “hermenêutica da situação do negro no Brasil”, de acordo com Guerreiro (1995, p.199): “Sou negro, identifico com o meu o corpo em que o meu eu estar inserido, atribuo à sua cor a suscetibilidade de ser valorizada esteticamente e considero a minha condição étnica como um dos suportes do meu orgulho pessoal”.

Só a partir dessa experiência de afirmação do investigador como negro é que “as falácias estéticas da sócio-antropologia do negro no Brasil”, se tornam perceptíveis. Ou em outras palavras, só dessa experiência de suspensão da brancura e afirmação da negritude, que o cientista social poderá enxergar o racismo/sexismo epistêmico das ciências sociais no Brasil, pois assim percebe-se “a suficiência postiça do socioantropólogo brasileiro quando trata do problema do negro no Brasil”, enxerga-se “o que há de ultrajante na atitude de quem trata o negro como um ser que vale enquanto ‘aculturado’, e identifica-se “o equívoco etnocentrismo do ‘branco’ brasileiro ao sublinhar a presença do negro mesmo quando perfeitamente identificado com ele pela cultura” (Guerreiro, 1995, p.199). Só dessa experiência é que é possível para o investigador, nos nossos termos “descolonizar-se”, no sentido de que a partir dela, então:

(...) descortino a precariedade histórica da brancura como valor. Então converto o ‘branco’ brasileiro, sôfrego de identificação com o padrão estético europeu, num caso de patologia social. Então passo a considerar o preto brasileiro, ávido de embranquecer-se, embaraçado com a sua própria pele, também como um ser

psicologicamente dividido. Então descobre-se-me a legitimidade de elaborar uma estética social de que seja um ingrediente positivo a cor negra. Então se me afigura possível uma sociologia científica das relações étnicas. Então compreendo que a solução do que, na sociologia brasileira, se chama o `problema do negro`, seria uma sociedade em que todos fossem brancos. Então capacito-me para negar validade a esta solução (Guerreiro, 1995, p. 199).

Joel Rufino (1995, p. 28), intelectual e ativista negro, em excelente artigo intitulado *O Negro como Lugar* que abre a edição de 1995, de *A Introdução Crítica à Sociologia Brasileira*, nos sugere que quando Guerreiro insiste que todos os cientistas sociais brasileiros que estude o negro, devem assumir-se como negro, ele não está se referindo apenas à etnia/cor, mas à um *lugar*:

Para Guerreiro Ramos, pois, negro não é uma raça, nem exatamente uma condição fenotípica, mas um topo lógico, instituído simultaneamente pela cor, pela cultura popular nacional, pela consciência da negritude como valor e pela estética social negra. Um indivíduo preto de qualquer classe, como também um mulato intelectual ou um branco nacionalista (por exemplo) podem ocupar esse lugar e dele, finalmente, visualizar o verdadeiro Brasil.

Também faz parte desse gesto descolonial de Guerreiro (1995, p. 200), converter o problema do negro em problema da sociologia, portanto, dos brancos: “À luz da sociologia científica, a sociologia do negro no Brasil é, ela mesma, um problema, um engano a desfazer — o que só poderá ser conseguido através de um trabalho de crítica e de autocrítica”. E o problema da sociologia é uma opressão aos negros: “A sociologia do negro tal como tem sido feita até agora, à luz da perspectiva em que me coloco, é uma forma sutil de agressão aos brasileiros de cor e, como tal, constitui-se num obstáculo para a formação de uma consciência da realidade étnica do país” (Guerreiro, 1995, p. 201). Assim, Guerreiro (1995, p. 200) afirma descortinar “no Brasil, de um lado, um `problema do negro` tal como é colocado pelos profissionais de sociologia e, de outro lado, um `problema do negro`, tal como vivido”. E o negro vive afetado psicologicamente pela inferiorização, a partir de sua pele, por isso, Guerreiro afirma que “o problema efetivo do negro no Brasil é essencialmente psicológico e secundariamente econômico, e explica-se: A condição do negro no Brasil só é sociologicamente problemática em decorrência da alienação estética do próprio negro e da hipercorreção estética do branco brasileiro, ávido de identificação com o europeu” (Guerreiro, 1995, p.200)⁵⁵.

⁵⁵ E Guerreiro continua: “(...) desde que se define o negro como um ingrediente normal da população do país, como povo brasileiro, carece de significação falar de um problema do negro puramente econômico, destacado do problema geral das classes desfavorecidas ou do pauperismo. O negro é povo, no Brasil. Não é um componente estranho de nossa demografia. Ao contrário, é a sua mais importante matriz demográfica. E este fato tem de ser erigido à categoria de valor, como o exige a nossa dignidade e o nosso orgulho de povo independente. O negro no Brasil não é anedota, é um parâmetro da realidade nacional”(Guerreiro, 1995, p.200).

Guerreiro defende a necessidade da sociologia “desalienar-se”, ou, nos nossos termos, de descolonizar-se, considerando o momento sócio-político porque passava o Brasil de sua época: “desenvolvimento de sua riqueza material e de sua crescente emancipação econômica, começa a ter o que se chama de caráter nacional, um orgulho nacional” (Guerreiro, 1995, p. 201). Assim, diante do avanço desse processo, o país precisa de mudanças no plano cultural. Para tanto, defende como um imperativo categórico que nossos quadros intelectuais procurem “aplicar-se na estilização, na valorização de nossos tipos étnicos” e que produzam uma sociologia autoconsciente do nosso processo de amadurecimento, pois, a “sociologia no Brasil tem sido, em larga margem, uma espécie de paióis ou dialeto da sociologia europeia ou norte-americana” e “no que diz respeito às relações de raça, a sociologia no Brasil, para ganhar em autenticidade, terá de libertar-se da postura alienada ou consular que a tem marcado” (Guerreiro, 1995, p. 201). Assim, a sociologia poderá se transformar numa tarefa científica criadora obtendo-se “a conjuração do constrangimento discernível em nossas atuais relações de raça — perigo e constrangimento a que levou o fato de se ter hipostasiado o negro na sociedade brasileira” (Guerreiro, 1995, p. 201).

Para descolonizar as ciências sociais no Brasil, aponta ainda a necessidade de tematizar o branco e inaugura no Brasil, os estudos da branquitude. Esse gesto descolonial de tematizar o branco, “no esforço de indução da *paidea* da sociedade brasileira”, parecia, para Guerreiro Ramos (1995, p.201/202), naquele seu momento, “tático e estrategicamente necessário”, pois: “utilizando uma observação de Sartre, pode-se dizer que, no Brasil, o branco tem desfrutado do privilégio de ver o negro, sem por este último ser visto. Nossa sociologia do negro até agora tem sido uma ilustração desse privilégio”. Esse é o privilégio epistêmico do branco brasileiro – ver sem ser visto - que Guerreiro nos convoca a combatê-lo através da tematização do branco, nos chamando à atenção de que já havia iniciado essa tematização no artigo *Sociologia Clínica de um Bahiano Claro* publicado em "O Jornal", no, Rio, em 27 de dezembro de 1953. No entanto, Guerreiro deixa explícito que essa não é uma atitude de revanche, mas um processo epistemológico “a ser abandonado tão logo se alcance aquele objetivo”. Qual seria esse objetivo? Guerreiro (1995, p.202) responde com uma afirmação de esperança, pois percebe naquele momento que “a estrutura econômica e social do país possibilita uma nova fase dos estudos sobre relações de raça no Brasil” caracterizada “pelo enfoque de tais relações, desde um ato de liberdade do negro”, pois:

É minha convicção que desta mudança de orientação resulte não um conflito insolúvel entre brancos e escuros, mas uma liquidação de equívocos de parte a parte, e conseqüentemente, uma contribuição para que a sociedade brasileira se encaminhe para o rumo de sua verdadeira destinação histórica - a de tornar-se, do ponto de vista étnico, uma *conjunctio oppositorum* (Guerreiro, 1995, p.202).

Assim ele vai delineando a descolonização/decolonialidade das ideias sobre o negro no Brasil, já em curso por iniciativa, não de acadêmicos universitários, mas do ativismo negro brasileiro, pois, para Guerreiro, ela é corporificada pelo Teatro Experimental do Negro, e resultado do amadurecimento de ideias

presentes em diversas manifestações da história da diversidade de movimentos negros no Brasil, marcadamente:

(...) os trabalhos do africano Chico Rei que, em Minas Gerais, no princípio do século XVIII, organizou um movimento para alforriar negros escravos; *as confrarias, os fundos de emancipação, as caixas de empréstimo*, irmandades e juntas, instituições que recolhiam contribuições de homens de cor destinadas à compra de cartas de alforrias, as insurreições de negros muçulmanos no Estado da Bahia; os chamados quilombos, aldeamentos de negros fugidos, como a famosa República dos Palmares, em Alagoas, verdadeiro Estado de negros; o movimento abolicionista em que sobressaíram Luiz da Gama e José do Patrocínio, intelectuais negros, e outras iniciativas e associações como o Clube do Cupim em Recife, as Frentes Negras de São Paulo e da Bahia (Guerreiro, 1995, p.202/203).

Em todas elas, há “o esforço da camada pigmentada, sozinha ou aliada com patricios claros, como foi o caso do abolicionismo, na busca de uma condição humana para o negro, em que ele pudesse ser sujeito de um ato de liberdade” (Guerreiro, 1995, p. 203). No entanto, é o Teatro Experimental do Negro que, para Guerreiro (1995, p.205), desde 1944, vem se constituindo na “manifestação mais consciente e espetacular da nova fase, característica pelo fato de que, no presente, o negro se recusa a servir de mero tema de dissertações ‘antropológicas’, e passa a agir no sentido de desmascarar os preconceitos de cor”, sob a liderança de Abdias do Nascimento. Por que o TEN? Guerreiro passa a responder a essa pergunta a partir das ações do TEN, especialmente as realizações das Convenções Nacionais do Negro, a primeira em São Paulo (1944) e a segunda no Rio (1947), a Conferência Nacional do Negro (Rio, 1949) e o I Congresso do Negro Brasileiro (Rio, 1950), nos quais, apesar de “animados de propósitos práticos e não reuniões de debates acadêmicos”, utilizava a seguinte estratégia de enfrentamento do racismo/sexismo epistêmico das ciências sociais no Brasil: convidava os acadêmicos brasileiros, à exemplo de Arthur Ramos⁵⁶, com o intuito de que eles aprendessem com essa nova epistemologia do negro que o TEN praticava/representava. Ainda assim, Guerreiro (1995, p.205) assinala que apesar da fundamentação científica do TEN, do ponto de vista sociológico e antropológico, os ilustres da ciência oficial o viam com desconfiança pois no fundo, “percebiam que o TEN representava uma mudança de 180 graus na orientação dos estudos sobre o negro”, embora nunca os dirigentes do TEN tenham hostilizados os "antropólogos" e "sociólogos" oficiais, ao contrário, eles foram pacientes com eles: “Atraíram-nos mesmo para as suas reuniões, certos de que, na medida em que fossem sinceros, poderiam ser recuperados”.

⁵⁶No entanto, não se pôde ver os desdobramentos dessa participação de Arthur Ramos na Conferência Nacional do Negro, realizada no Rio de Janeiro, em 1949, pois, no dia seguinte ele viajou para a Europa, onde faleceu.

Para Guerreiro, portanto, o Teatro Experimental do Negro - especialmente através da publicação sistemática do seu jornal *Quilombo* e da organização da Conferência Nacional do Negro e do I Congresso do Negro Brasileiro - foi quem primeiro desenvolveu efetivamente práticas político-intelectuais de enfrentamento da colonialidade de saber-poder no Brasil, especialmente do seu racismo/sexismo epistêmico contra negros e negras brasileiros, já que “foi, no Brasil, o primeiro a denunciar a alienação da antropologia e da sociologia nacional, focalizando a gente de cor, à luz do pitoresco ou do histórico puramente, como se se tratasse de elemento estático ou mumificado”. O TEN formulou, portanto, uma prática discursiva que desafiou o canône da ciência social no Brasil, pois a ênfase na alienação da antropologia e da sociologia nacional em relação aos negros e negras, se tornou num “leitmotiv” de todas as ações do TEN, representando “uma reação de intelectuais negros e mulatos” que, para Guerreiro (1995, p.205), tinha como objetivos fundamentais “formular categorias, métodos e processos científicos destinados ao tratamento do problema racial, no Brasil e “reeducar os ‘brancos’ brasileiros, libertando-os de critérios exógenos de comportamento” (Guerreiro, 1995, p. 206).

O I Congresso do Negro Brasileiro “marca definitivamente a nova fase dos estudos sobre o negro”, defende Guerreiro, apresentando um artigo de Abdias do Nascimento, publicado no Jornal *Quilombo* nº 5, do Teatro Experimental do Negro, em janeiro de 1950, no qual demonstra plena consciência desse processo:

Sempre que se estudou o negro foi com o propósito evidente ou a intenção mal disfarçada de considerá-lo um ser distante, quase morto, ou já mesmo empalhado como peça de museu. Por isso mesmo o Congresso dará uma importância secundária, por exemplo, às questões etnológicas, e menos palpitantes, interessando menos saber qual seja o índice cefálico do negro, ou se Zumbi suicidou-se realmente ou não, do que indagar quais os meios de que poderemos lançar mão para organizar associações e instituições que possam oferecer oportunidades para a gente de cor se elevar na sociedade (Quilombo nº 5, 1950 apud Ramos, 1995, p.206/207).

Guerreiro (1995, p. 207) ainda se refere a um documento⁵⁷, elaborado em 1949, no qual, “o sentido prático do movimento” político do TEN era definido. Nele, podemos perceber que o TEN parte de um diagnóstico preciso da situação dos negros e negras no Brasil do pós-abolição - a condição jurídica de cidadão livre dada ao negro pela abolição da escravidão, foi um avanço “puramente simbólico, abstrato” pois do ponto de vista socio-cultural, tal liberdade não se configurou. Assim, o TEN propõe duas estratégias para que “o processo de libertação desta massa se positive”: por um lado, “reeducação” dos negros e negras e, por outro lado, criação de condições sociais e econômicas para que esta reeducação seja efetivada pois “a simples ‘reeducação’ desta massa desacompanhada de correlata transformação da realidade sócio-cultural representa a criação de situações marginais dentro da sociedade”. Guerreiro (1995, p. 207) ainda

⁵⁷Tal documento é citado por Guerreiro (1995) como *Relações de Raça no Brasil* (Rio, 1950) e escrito por vários autores. No entanto, o trecho citado é do próprio Guerreiro: (Guerreiro Ramos, "O Negro no Brasil e um Exame de Consciência").

menciona um artigo escrito por ele, no Jornal *A Manhã*, em 1950, intitulado *Os Estudos sobre o Negro Brasileiro*, no qual afirma como tais estudos se encontram atrasados no Brasil, pois: “Não superamos ainda, neste particular, a fase do academismo e do epicurismo sociológico interessado nos aspectos pitorescos da questão. O problema do negro no Brasil tem sido focalizado com aquele intuito de descrever, de estudar por estudar”. Guerreiro se diz assustado com essa constatação pois “à primeira vista, tinha-se a impressão de que havia no país uma consciência do problema, criada pelos numerosos livros escritos sobre o tema”, no entanto, “é preciso ter vindo ´de fora`, para se constatar como é assustadora a situação dos estudos sobre o negro no Brasil, pois, até certo ponto, eles criaram uma `falsa consciência´ da questão. Tranquilizaram a consciência das elites, quando o caso não é para isto ainda”. O que Guerreiro está dizendo é que a situação da desigualdade social em que se encontravam os negros e negras no pós-abolição foi naturalizada pelas elites brancas, inclusive pelas elites intelectuais que os estudavam. E continua identificando a colonialidade de saberes/poderes presentes nos estudos acadêmicos sobre o negro:

Deram-nos a impressão de que tudo corria bem quando efetivamente tudo corre mal. O negro tem sido estudado, entre nós, como palha ou múmia. A quase totalidade dos estudos sobre o tema implica a ideia de que a Abolição tenha sido uma resolução definitiva do problema das massas de cor. Depois daquele cometimento espetacular, nada haveria que fazer senão estudar o negro do ponto de vista estático. E assim, os especialistas entraram na pista dos trabalhos de reconstituição histórica, do folclore e de certa antropologia descritiva, por excelência (Guerreiro Ramos, 1995, p. 208).

Para Guerreiro “a súpula mais inteligente de um programa de tratamento objetivo das relações étnicas no país” se encontra na declaração final do I Congresso do Negro Brasileiro, publicada na imprensa brasileira, em 4 de setembro de 1950, na qual formula, entre outras, as seguintes recomendações: a) a defesa vigilante da sadia tradição nacional de igualdade entre os grupos que constituem a nossa população; b) a utilização de meios indiretos de reeducação e desrecalcamento em massa e de transformação de atitudes, tais como o teatro, o cinema, a literatura e outras artes, os concursos de beleza, e as técnicas de sociatria; c) a realização periódica de congressos culturais e científicos de âmbito internacional, nacional e regional; d) a inclusão de homens de cor nas listas de candidatos de agremiações partidárias, a fim de desenvolver a sua capacidade política e formar líderes esclarecidos, que possam traduzir em formas ajustadas às tradições nacionais, as reivindicações das massas de cor; e) a cooperação do governo, através de medidas eficazes, contra os restos de discriminação de cor ainda existentes em algumas repartições oficiais. Finaliza, enfatizando que tais posições teóricas e práticas dos representantes dessa nova fase dos estudos sobre o negro no Brasil não são definitivas, assumindo que o movimento já se encontra em fase de auto-crítica, discernindo incorreções, contradições e até erros de táticas e estratégias.

Em *Patologia social do branco brasileiro*, Guerreiro (1955, p. 215) mapeia duas formas de representar o negro no Brasil - o negro-tema e o negro-vida”. O *negro-tema* é a representação hegemônica,

produzida pelas ciências sociais brasileiras, na qual negros e negras são produzidos cientificamente como um ser exótico, imobilizado e distante da realidade nacional: “O negro-tema é uma coisa examinada, olhada, vista, ora como ser mumificado, ora como ser curioso, ou de qualquer modo como um risco, um traço da realidade nacional que chama a atenção”. Assim, Guerreiro (1995, p. 215) enfatiza que “como tema, o negro tem sido, entre nós, objeto de escarpelação perpetrada por literatos e pelos chamados ‘antropólogos’ e ‘sociólogos’”. Entretanto, como “vida ou realidade efetiva, o negro vem assumindo o seu destino, vem se fazendo a si próprio, segundo lhe têm permitido as condições particulares da sociedade brasileira”. Guerreiro ressalta que o negro-vida é “algo que não se deixa imobilizar; é despistador, profético, multiforme, do qual, na verdade, não se pode dar versão definitiva, pois é hoje o que não era ontem e será amanhã o que não é hoje” (Guerreiro Ramos, 1955, p. 215). Esse negro que é vida, portanto, não se deixa capturar, pois, apesar de “mal formuladas as retratações verbais do negro no Brasil, elas já estão caducas ou já se revelam falsas porque o negro-vida é como o rio que fala Heráclito, em que não se entra duas vezes” (Ramos, 1995, p.215). Assim, Guerreiro (1995, p.216) defende que: “Toda atitude de formalização diante do negro conduz a apreciações ilusórias, inadequadas, enganosas. E é uma atitude de formalização que está na raiz da quase totalidade dos estudos sobre o negro no Brasil”.

A partir desse “negro-vida”, o Teatro Experimental do Negro passa a disputar a imagem dos negros e negras no Brasil, pois essa subjetividade que se quer aprisionada como um objeto estático pelas ciências sociais no Brasil, passa, então, a produzir uma sociologia do negro feita pelo próprio negro, a partir de uma tomada de consciência de sua negritude. O que Guerreiro identifica é que os negros e negras brasileiros passam a produzir, a partir do Teatro Experimental do Negro, uma contra-representação da sua imagem na sociedade brasileira, passando a disputar as imagens de si mesmo. Assim, o que o TEN faz, contando com a poderosa sociologia em mangas de camisa de Guerreiro Ramos, é disputar a imagem do negro e da negra no Brasil com as ciências sociais brasileiras. Para Guerreiro (1995, p.216), o Teatro Experimental do Negro e sua “literatura científica” tentam responder à uma contradição fundamental na sociedade brasileira: “No plano ideológico, é dominante ainda a brancura como critério de estética social. No plano dos fatos, é dominante na sociedade brasileira uma camada de origem negra, nela distribuída de alto a baixo”. O ativismo do TEN, para Guerreiro, tenta desenvolver uma consciência sobre essa contradição e uma ação social para resolvê-la, pois, as ideias não correspondem aos fatos das relações étnico-raciais no Brasil.

No entanto, o projeto intelectual de Guerreiro em *Patologia social do branco brasileiro* é problematizar os brancos brasileiros. Guerreiro (1995, p.216) anuncia que, as condições objetivas da sociedade brasileira que até então “tem falado numa antropologia e numa sociologia do negro”, atualmente, “colocam o problema do ‘branco’ e aqueles estudos ‘antropológicos’ e ‘sociológicos’ rapidamente perdem atualidade”. E quais são as condições objetivas da sociedade brasileira que coloca a necessidade de se estudar o branco brasileiro? É aí que Guerreiro passa a analisar a relação dos poderes coloniais com os

negros e negras no Brasil, sinalizando as mudanças ocorridas no contexto brasileiro em que vivia, na década de 50. Para Guerreiro (1995, p.219), durante a formação inicial do Brasil, a associação da cor negra ao feio e degradante aparentava-se ser normal diante do posição da população negra colocada nos estratos inferiores da sociedade, pois “para que a minoria colonizadora mantivesse e consolidasse a sua dominação sobre as populações de cor, teria de promover no meio brasileiro, por meio de uma inculcação dogmática, uma comunidade linguística, religiosa, de valores estéticos e de costumes”. Assim, além da violência e da força, “a minoria dominante de origem européia”, visando garantir a “espoliação”, recorria também “a um sistema de pseudojustificações, de esteriótipos, ou a processos de domesticação psicológica” pois a “afirmação dogmática da excelência da brancura ou a degradação estética da cor negra era um dos suportes psicológicos da espoliação” (Guerreiro, 1995, p. 220).

É no contexto do Brasil dos anos 50, que Guerreiro defende que a desvalorização estética da cor negra passa a ser patológica, pois, entendia que naquele momento, quase não havia brancos no Brasil, já que “o processo de miscigenação e de capilaridade social absorveu, na massa das pessoas pigmentadas, larga margem dos que podiam proclamar-se brancos outrora, e em que não há mais, entre nós, coincidência de raça e classe”. (Ramos, 1995, p.220). Entendendo o Brasil como uma sociedade que ainda mantém a colonialidade nos anos 50, utiliza o argumento de Georges Balandier, teórico clássico da colonização/colonialismo, de que sociedades coloniais são “afetadas por um estado crônico da crise e, em grau maior ou menor, devem ser consideradas como sociedades doentes (*sociétés malades*)”, para defender a sua tese (grifo de Guerreiro): “nas presentes condições da sociedade brasileira, existe uma patologia social do ‘branco’ brasileiro e, particularmente, do ‘branco’ do ‘Norte’ e do ‘Nordeste’ (Ramos, 1995, p.221). Tal patologia consiste, para Guerreiro que “as pessoas de pigmentação mais clara tendem a manifestar, em sua auto-avaliação estética, um protesto contra si próprias, contra sua condição étnica objetiva. E é este desequilíbrio na auto-estimação, verdadeiramente coletivo no Brasil, que considero patológico”.

Guerreiro (1995, p. 222) inicialmente ilustra essa patologia do brasileiro, ou, em suas palavras, “dar um flagrante de como o brasileiro considera vexatória a sua condição racial”, com uma publicação do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Assim, o curioso é que a primeira patologia que Guerreiro identifica é do próprio Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística cuja narrativa da Comissão Censitária no Recenseamento de 1940, ao tentar classificar os brasileiros por cor, declara que abriu a possibilidade do brasileiro se auto-identificar além de “branca”, “preta”, “amarela”, com um traço (-), como ato de zelo pela dignidade humana, para evitar que o recenseado aplique a si mesmo “qualificações de cor que as vezes são usadas com sentido de desprezo”. O que Guerreiro está dizendo, em outras palavras, é que a ideologia do embranquecimento no Brasil, que sabemos que se constituiu como uma política de Estado, gerou na sociedade brasileira de seu tempo, uma patologia que atinge negros e “brancos” brasileiros e que faz com que se rejeite a negritude e se celebre a branquitude tanto no que diz respeito à auto-imagem quanto à

identidade nacional como brasileiros, apesar de que sua estratégia de descolonização é dá visibilidade a patologia que ocorre nestes últimos.

Assim, é o próprio IBGE que vai narrando as estratégias de branqueamento dos brasileiros, numa sociedade que manifesta as hierarquias raciais da sua colonialidade em plenos anos de 1950, através da hiper valorização da cor do “ex-colonizador”, ou como diz Guerreiro, da excelência da brancura⁵⁸. O IBGE afirma ainda que o critério objetivo de seu levantamento ficou comprometido pois o número apurado de brancos está inflacionado, já que contém uma grande quantidade de pardos . Além disso, ainda nesse Recenseamento de 1940, ocorre: “[...] a mais elevada proporção entre pretos e pardos (148 pretos para 100 pardos) se encontra na região Sul, que tem a menor quota de população não branca, e mais baixa (18 pretos para 100 pardos) na região Norte, que tem a maior quota de população não branca” (IBGE, 1950, apud Ramos, 1995, p.224). Para Guerreiro(1995, p.224), “maior flagrante não se poderia obter da perturbação psicológica do brasileiro em sua auto-avaliação estética. Todos aqueles informes mostram o sentimento de inferioridade que lhes suscita a sua verdadeira condição étnica”. Tal paradoxo se repete no Recenseamento de 1950, e faz Guerreiro (1995, p.225) constatar que: “Estes resultados estão a indicar que, no Brasil, *o negro é mais negro nas regiões onde os brancos são maioria e é o mais claro nas regiões onde os brancos são minoria*” (grifo dele).

A partir desses dados dos Recenseamentos dos anos 40 e 50 no Brasil, Guerreiro conclui que eles “vêm ressaltar com tanta clareza, servem para sublinhar a patologia social do *branco* brasileiro. Grifo a palavra *branco*, pois que o nosso *branco* é, do ponto de vista antropológico, um mestiço, sendo, entre nós, pequena minoria, o *branco* não portador de sangue preto” (Ramos, 1995, p.225). E novamente, Guerreiro enfatiza que é no “Norte e no Nordeste do Brasil, portanto, onde são mais nítidos os traços da patologia social do ‘branco’ brasileiro, e, em nenhum lugar do nosso país, mais do que no Estado da Bahia, que apresenta em sua composição demográfica, o mais forte contingente de indivíduos de cor (70,19% da população total, em 1950)” (Ramos, 1995, p.225). Assim, para Guerreiro (1995, p.225), a minoria branca dos Estados dessas regiões “apresenta interessante problema de psicologia coletiva. Trata-se de minoria que sofre de ‘instabilidade auto-estimativa’, visto que tende a disfarçar sua condição étnica efetiva,

⁵⁸ Curioso é que é nesse mesmo período em que o IBGE está coletando e divulgando tais dados que evidenciam a perturbação do brasileiro com sua etnia/cor, é que se inicia o ciclo das pesquisas da Unesco sobre as relações raciais no Brasil, buscando entender e divulgar como exemplo para o mundo, o nosso caso de sociedade multicultural com relações harmônicas e democracia racial. Assim: “Pessoas com 1/16 ou 1/8 de sangue preto, que na República norte-americana seriam classificadas como “*colored*”, aqui se consideram, e são universalmente consideradas, “brancas”. E, por motivos evidentes, mesmo pessoas de tez nitidamente morena, quando atingem certo grau de bem-estar ou de instrução, tendem a se inserir no grupo que inclui a maior parte da aristocracia econômica e intelectual, o dos brancos. Análoga tendência verifica-se nos casamentos em que um dos cônjuges é moreno e outro branco; adota-se para toda a família esta cor”. (IBGE, 1950 apud Ramos, 1995, p.223).

utilizando-se de mecanismos psicológicos compensatórios do que julga ser uma inferioridade”. E foi, nesse mesmo contexto geográfico que “se desenvolveu um padrão de estética social, em cuja escala de valores a cor escura ocupa, por assim dizer, o pólo negativo” (Ramos, 1995, p.226).

Como os intelectuais do campo pós-colonial e subalterno, Guerreiro produz conhecimento para mudança social por isso “quer, deseja, aposta em mudanças, em transformações da sociedade brasileira” (Oliveira, 2006, p. p. 183), pois é ele o próprio subalterno que fala aos gritos fora da universidade, mas ainda assim não pôde ser ouvido. Guerreiro, cujos ancestrais vieram do mais longo e, para o tempo dele, recente colonialismo racializado das Américas, entendia o contexto de seu país - de independência sem descolonização. Vivendo numa República ainda mais velha no sentido de que as marcas da escravidão e colonização estavam por toda parte daquele Brasil que se modernizava. Por isso fala tanto em transição de uma “mentalidade colonial” para uma “mentalidade autenticamente nacional”, ou seja, uma mentalidade emancipada das amarras da colonialidade. Considera que o momento em que o Brasil vivia, entre as décadas de 40 e 60, ideal para essas transformações, pois a sociedade vivia um contexto de transição: em vias de se constituir como nação autônoma nos planos econômico e cultural de sua condição de colonialidade. Para viabilizar o caminho da constituição do Brasil enquanto sociedade autônoma dessa condição de colonialidade que diagnostica, Guerreiro vislumbrava a exigência e a urgência de superar a colonialidade epistemológica dos cientistas sociais brasileiros que insistiam em explicar o Brasil a partir de teorias euro-americanas, por isso defende a necessidade de produção de uma sociologia que ele denominava de “nacional”, “autêntica”.

Para tanto, Guerreiro cria um método/epistemologia: a redução sociológica. Sua ideia sobre tal método/epistemologia foi publicado originalmente em *A redução sociológica*, em 1958 - como resultado do que vinha apresentando em aulas, conferências e livros - último livro publicado no Brasil por Guerreiro Ramos, mas reeditado em 1965. Bariani (2015, p. 23) nos informa que apesar de discreta fora do Brasil, a recepção de *A Redução* foi maior entre os intelectuais latino-americanos, a partir da sua publicação no México, em 1959, cuja introdução escrita por Oscar Uribe Villegas ressaltava “o potencial de descolonização acadêmica contida nas propostas do sociólogo brasileiro”. Na *Revista Mexicana de Sociologia* publicada em 1959, o artigo de Villegas classifica situações de desenvolvimento e subdesenvolvimento a partir de *A Redução*, enquanto Jorge Martinez Rios, em 1960, “discute o uso da redução como instrumento crítico ao alcance dos intelectuais latino-americanos” (Bariani, 2015, p. 23).

Entendemos, como Lynch (2015), que com *A redução sociológica*, Guerreiro sistematiza uma nova epistemologia para ciência social brasileira se desamarrar da colonialidade epistemológica em que vivia, especialmente no que diz respeito aos estudos sobre o negro – presa às teorias racistas europeias e euro-americanas. Constata haver um problema epistemológico, do qual o Brasil era uma vítima exemplar – ideias produzidas nos centros do mundo eram importadas e aplicadas literalmente ao contexto latino-americano,

caracterizado pela dependência cultural da colonialidade ou, nos termos, do “semicolonialismo”. Tal problema epistemológico conduzia a alienação da ciência social na periferia e a carência de uma teoria capaz de promover a consciência crítica da região e superar os obstáculos da colonização. Lynch (2015, p. 27) ressalta que Guerreiro chama para si tal incumbência, deixando explícito que “orientava-se conforme um projeto de antemão deliberado de desenvolver uma sociologia brasileira abrangente e de caráter pós-colonial”.

Guerreiro era profundamente crítico em relação ao pensamento sociológico até então existente, embora explicasse seus limites como traço da colonialidade que permanecia, herdados da velha sociedade e que se caracterizava pela “heteronomia”, “inautenticidade” e “alienação”. Incomodado com esses limites, que em outros termos poderíamos denominar de nossa colonialidade epistemológica, Guerreiro desenvolve o conceito de *redução sociológica* pensado como um método de “assimilação crítica da produção sociológica estrangeira”, ou seja, considerava estratégico para o Brasil, se livrar das amarras de se pensar através do pensamento do outro euro-americano – lembrando que esse outro representava mais de 400 anos de opressão colonial. Isso significa que Guerreiro Ramos desenvolveu um método/epistemologia para enfrentar a colonialidade epistemológica em que vivia as ciências sociais no Brasil até a década de 60.

Oliveira (1995, p. 95) nos chama a atenção de que em *O Processo da sociologia no Brasil*, Guerreiro enfatiza que enquanto o ideal dos sociólogos era por uma “sociologia universal”, portanto, descomprometida “dos imperativos práticos de ordem nacional”, para ele, a sociologia deve ser um instrumento de decifração do nacional. Guerreiro tinha plena consciência do quanto e de como nos afetava o etnocentrismo europeu na produção das ciências, pois, afirmava: “O ideal da sociologia universal nos países líderes do pensamento sociológico é, assim, um sintoma de etnocentrismo. Nos países culturalmente coloniais, é uma superafetação compensatória do complexo de inferioridade de certos elementos da elite” (Guerreiro Ramos, 1953, p. 9 apud Oliveira, 1995, p. 95).

A sociologia nacional, para Guerreiro, “é teórica e engajada e não uma sociologia que aplica paradigmas construídos a partir de outras sociedades” já que a sociologia é universal como “método de pensar os fatos” (Oliveira, 1995, p. 51): “Mas a universalidade da sociologia como técnica de pensar não impede que se diferencie nacionalmente” (Ramos, 1960, p. 66 apud Oliveira, 1995, p. 51), no que diz respeito às circunstâncias particulares, temas e problemas de cada sociedade. Relativizar a universalidade da ciência, era estratégica para Guerreiro na medida em que esta universalidade “absoluta” era colocada como fundamento para que os cientistas sociais brasileiros não produzissem conhecimento em diálogo com as transformações que estavam ocorrendo na sua própria sociedade, ou, nos termos de Guerreiro, não produzissem uma “sociologia nacional”.

Lynch (2015, p. 31) nos mostra que Guerreiro tinha um profundo conhecimento a respeito dos efeitos de poder da colonização sob a produção intelectual dos países colonizados, impondo-lhes dificuldades para

a tarefa de construir sua própria sociologia, ao contrário dos países centrais que: “Por possuírem [...] a consciência da liberdade, da personalização” (Ramos, 1996, p.47), as sociedades cêntricas se orientariam por uma consciência crítica. Era essa aptidão autodeterminativa que distingue a pessoa da coisa” (Ramos, 1996, p. 48) que as permitia ter existência histórica”. No entanto, isso não ocorria “nas sociedades coloniais ou semicoloniais, cuja cultura refletiria sua dependência estrutural face às antigas e novas metrópoles” pois, “os países periféricos não teriam história própria, sendo [...] versões da história dos colonizadores, ou material etnográfico desses povos” (Ramos, 1953, p. 11), já que a “sociedade dependente ou colonial não existia para si, vendo-se como prolongamento e instrumento das sociedades metropolitanas; viveria num mundo da natureza, representando-se através de uma consciência ingênua no mundo” (Lynch, 2015, p. 31). Mas, Guerreiro era um otimista pois entendia que “nenhuma sociedade estava fadada a ser eternamente semicolonial”, pois “o afloramento de uma consciência crítica era indício de que a nação estava a ingressar em um patamar superior de existência, no qual adquiriria autonomia cultural e passaria a integrar a história universal”. Tal otimismo de Guerreiro era alimentado pelo cenário internacional de independência dos países africanos e asiáticos, já que essas ex-colônias, “aspirando-se a ser sujeitos de seus destinos”, viriam reagindo “[...] num esforço de repensar a cultura universal na perspectiva da auto-afirmação dos seus respectivos povos” (Lynch, 2015, p. 32). A sociologia era compreendida por Guerreiro como estratégica para a descolonização das sociedades, por isso queria uma sociologia que possibilitasse aos cidadãos comuns e leigos desenvolverem uma leitura crítica do mundo: “A promessa da sociologia é de constituir-se em um saber liberador, consistente em possibilitar ao cidadão comum, e não apenas aos especialistas, a qualidade mental que [Wright] Mills chama de ‘imaginação sociológica’ (Ramos, 1963, p. 152 apud Bariani, 2015, p. 19).

Apesar da influência explícita de Hursel em *A Redução* - para “estabelecer um método de apropriação crítica de conceitos e teorias cunhados na Europa e nos Estados Unidos e utilizados largamente na teoria sociológica” evidenciando “como esse repertório deriva da experiência social e histórica dessas sociedades” – essa obra para Maia (2015, p. 52) “incorpora uma decidida marcação ‘periférica’”, visível no fato de Guerreiro dirigir-se “preferencialmente aos cientistas sociais de países em desenvolvimento” pois, são eles que lidam com “o problema do falso universalismo de teorias e conceitos extraídos de outras realidades nacionais”. Assim, a marcação periférica de *A Redução* como uma ferramenta para a produção de uma ciência social mais autônoma e menos alienada é ainda visível, para Maia (2015, p. 53), nas referências utilizadas por Guerreiro já nos capítulos iniciais – Anta Diop, Mohamed Labadi e Aimé Césaire.

Ouriques (2016 a⁵⁹; 2016 b) informa que Guerreiro abriu um debate intenso entre nacionalistas e marxistas, ao fazer uma crítica devastadora a adoção, de forma irrestrita, por grande parte da esquerda no mundo - inclusive a brasileira - do marxismo-leninismo como ideologia de Estado, a partir da experiência russa. Apesar de reconhecer a capacidade intelectual e revolucionária de Marx e Lenin, Guerreiro entendia o “marxismo-leninismo”, e aí reside sua sabedoria, para Ouriques (2016b), como um fenômeno tipicamente nacional, que só poderia ser compreendido a partir das condições socio-históricas que possibilitaram sua emergência e da história da *intelligentzia* russa. Portanto, o que Guerreiro criticava era adoção pelos intelectuais de esquerda no Brasil, representado naquele momento pelo Partido Comunista Brasileiro, do marxismo-leninismo como ideologia de Estado considerado como uma solução de caráter universal.

O fato é que Ouriques (2016 a) - que afirma que “Alberto Guerreiro Ramos era o intelectual mais importante do país antes da ditadura” e “a cabeça pensante mais importante e fecunda do trabalhismo brasileiro e do ISEB” (Ouriques, 2016 b) - indagado sobre o porquê do silenciamento acadêmico-universitário brasileiro sobre Guerreiro, aponta a sua defesa do nacionalismo como uma das prováveis razões. De fato, o nacionalismo foi importante no pensamento de Guerreiro, principalmente como instrumento de libertação da colonialidade que persistia no pós-independência do Brasil. Oliveira (1995) ressalta que em *O Problema nacional do Brasil* (1960), Guerreiro já afirmava: “A longo prazo, todo nacionalismo é de circunstância, pois constitui meio provisório de que servem os povos periféricos, nas presentes condições do mundo, para libertarem da dependência colonial” (Guerreiro Ramos, 1960, p. 253 apud Oliveira, 1995, p. 53). Guerreiro articula ciência e nacionalismo como instrumento de luta dos povos subalternizados por libertação e emancipação, afirmando o caráter científico do nacionalismo, pois, o nacionalismo, para Guerreiro, “é visto como meio, uma ideologia dos povos, que não soberanos, lutam para se libertar de uma situação subordinada” e que “o movimento emancipacionista é nacional e popular na medida em que a categoria povo já fizera sua entrada na história das nações” (Oliveira, 1995, p. 54).

A necessidade de engajamento do sociólogo com o seu contexto sócio-cultural defendida, em *A Redução*, para Maia (2015, p. 53), reflete uma torção periférica operada por Guerreiro Ramos e se explica pela “afirmação de que os cientistas em países periféricos devem se engajar em suas realidades nacionais”. Assim, enquanto a “necessidade de afirmação nacional não era comum no pensamento sociológico do período no Hemisfério Norte”, para os intelectuais do Terceiro Mundo era um tema fundamental já que preocupados “com processos de liberação nacional como projetos de desenvolvimento autônomo em contextos já emancipados”. No entanto, em 1981, em entrevista a Oliveira (1995), Guerreiro reflete sobre o caráter provisório do seu nacionalismo - “Meu nacionalismo é muito irônico” – chamando à atenção de

⁵⁹Palestra realizada no Congresso *70 anos da UFBA* no dia 16 de julho de 2016. Faculdade de Arquitetura (UFBA), Salvador (BA).

que já afirmava essa provisoriedade da nação no seu estudo *O Problema nacional do Brasil*. Oliveira (1995) quer assinalar que o aspecto do nacionalismo na obra de Guerreiro, lhe parece ter sido influenciada pelas lutas político-ideológicas que tiveram lugar naquele período histórico. Aqui é importante ter em conta que Guerreiro vive num contexto mundial de lutas de independência nacional dos países africanos e asiáticos contra a opressão colonial. Assim, lembramos que, atuando nesse mesmo período no contexto colonial argelino, o martinicano Fanon (2005) também trabalhava com a categoria do nacional. Isso nos fez refletir sobre as aproximações político-intelectuais entre esses dois guerreiros. É isso que pretendemos refletir – sobre as convergências no pensamento desses dois intelectuais subalternos, negros oriundos de países colonizados na América - Brasil na América Latina e Martinica na América caribenha – mas enquanto um vivia a situação de colonialidade no Brasil, Fanon vivia a situação colonial da Argélia

Aproximações entre Guerreiro e Fanon

Como leitor de Sartre, liderança intelectual do ISEB e ativista do TEN, Guerreiro deve ter conhecido a obra de Fanon, pois percebemos vários pontos de proximidade no pensamento desses dois intelectuais. Um dos livros de Fanon mais conhecidos, *Pele Negra, Máscaras Brancas* foi publicado em 1952, momento em que a interpretação do Brasil por Guerreiro estava em efervescência. No decorrer da leitura de algumas obras desses dois intelectuais e de artigos sobre Guerreiro, fui compreendendo que minha sensação de convergência de pensamento entre os dois tinha fundamentação política e teórico-epistemológica. E isso é, especialmente, muito importante, pois, inscreve o Brasil na cartografia do pós-colonial antes da emergência dos estudos subalternos, culturais, pós-coloniais, revigora a noção de Atlântico Negro (Gilroy, 2001) ao inserir o Brasil nessa rota e fortalece os estudos decoloniais latino-americanos.

Nessa perspectiva, Maia (2015, p. 51), com objetivo de analisar o discurso sociológico de Guerreiro Ramos, a partir da história da sociologia periférica e sua relação com a história global, assinala que o seu movimento epistemológico de 1953 a 1964 é caracterizado pela centralidade do colonialismo nas suas reflexões, tratado como intrínseco a estrutura das ciências sociais, já que coloca em evidência que “a própria construção da questão do negro no Brasil, deriva de uma agenda das ciências sociais colonizadas”. Tal movimento epistemológico de Guerreiro Ramos, para o qual “a crítica ao racismo é na verdade, uma crítica às ciências sociais e seu discurso moderno”, para Maia (2015, p.51), “ganha sentido à luz dos escritos terceiro-mundistas que, na década de 1950, vinham evidenciando a dimensão colonial das ciências humanas europeias – caso de Frantz Fanon, por exemplo”. Ressaltando que Guerreiro Ramos faz uma virada periférica no seu pensamento nesse momento, atribui tal virada à sua experiência no TEN, mas também ao “encontro do autor com protagonistas da luta anticolonial em Paris, quando de uma viagem realizada em 1956”, momento no qual “a capital francesa era um verdadeiro centro de intelectuais africanos e caribenhos das colônias que logravam constituir laços de solidariedade transcontinental justamente no coração da

Metrópole colonizadora”. Maia (2015, p. 51) defende que a partir de tal viagem, Guerreiro passa escrever artigos para jornais “defendendo o espírito de Bandung⁶⁰ e inserindo os problemas brasileiros nos temas mais gerais da luta anti-imperialista e da situação do Terceiro Mundo”, apesar de reconhecer que, mesmo antes dela, “verifica-se, em Guerreiro, a forma pela qual temas que ele já trabalhava anteriormente – como o problema da alienação – começam a ser tratados a partir de uma perspectiva que enfatiza a inscrição periférica e subordinada do Brasil no mundo ocidental”. Maia (2015) exemplifica tal processo com o artigo de Guerreiro, publicado em 11 de março de 1956, em *O Jornal*, e intitulado *Centro e Periferia no Mundo*, no qual afirma:

[...] Senti em Paris e Londres o que há de obstinado e decidido na ação de africanos e asiáticos em prol do soerguimento de suas regiões. A Conferência de Bandoeng (sic) e sua continuação no Cairo este ano, o próximo Congresso Mundial dos Intelectuais de Cor, a realizar-se em setembro vindouro em Paris, são apenas aspectos mais notórios de um trabalho cotidiano, ininterrupto (Ramos, 1956, p. 1 apud Maia, 2015, p. 51).

No entanto, meu trabalho aqui foi analisar as convergências de pensamento entre Guerreiro e Fanon, utilizando a obra de Fanon *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Em *Pele*, Fanon analisa criticamente os cânones da ciência ocidental, buscando avaliar sua funcionalidade para entender a experiência negra. Dessa forma, apesar de se fundamentar nessas teorias para formular sua compreensão dessa experiência, também aponta os limites da psicologia europeia, especialmente de Freud e Lacan, da ontologia hegeliana e do marxismo para o entendimento da opressão colonial e racista em que os negros e negras viviam. Por sua vez, Guerreiro preocupa-se com a importação pelos cientistas sociais brasileiros, das teorias produzidas na Europa, a partir da experiência europeia, aplicadas de forma acrítica para pensar o Brasil, país com fortes marcas herdadas da opressão colonial europeia. Para Guerreiro, a socioantropologia produzida no Brasil, por esse seu caráter de colonialidade de saber-poder, é uma ideologia da brancura que vinha oprimindo os negros e negras brasileiros até então.

Além disso, tanto Guerreiro quanto Fanon, falam a partir do lugar de intelectuais periféricos preocupados com os impactos do colonialismo racializado na subjetividade dos colonizados, especialmente dos negros e negras. Fanon (2005, p.26) abre o *Pele* constatando que “o negro não é um homem”, pois é instalado numa zona de não-ser – “região extraordinariamente estéril e árida”. Afirma, de imediato, que seu projeto intelectual com *Pele* é “liberar o homem de cor de si próprio” (Fanon, 2005, p.26), já que “o negro

⁶⁰ A Conferência de Bandung é o nome com o qual ficou conhecido historicamente o encontro ocorrido nesta cidade indonésia entre 18 e 24 de abril de 1955 e que reuniu os líderes de 29 estados asiáticos e africanos, e que teve como objetivo promover uma cooperação econômica e cultural de perfil afro-asiático, buscando fazer frente ao que na época se percebia como atitude neocolonialista das duas grandes potências, Estados Unidos e União Soviética, bem como de outras nações influentes que também exerciam o que consideravam imperialismo.

quer ser branco” como efeito do poder de uma branquitude que se apresenta como a única condição de acesso à humanidade - o “branco incita-se a assumir a condição de ser humano” (Fanon, 2005, p.27). Constatando a infelicidade do negro que deseja embranquecer, Fanon (2008, p. 28) constata também que “para o negro há apenas um destino: E ele é branco”. Embranquecer, então, é a estratégia para não desaparecer, e assim vai sendo construído, para Fanon, o processo social de alienação dos negros e negras, assentado num complexo de inferioridade, produzido por um duplo processo de dominação: inicialmente por uma exploração econômica, em seguida pela “interiorização, ou melhor, pela epidermização da inferioridade” (Fanon, 2008, p. 28). Para o êxito do processo de “epidermização” dessa inferioridade, a ciência foi uma aliada fundamental do projeto europeu de colonização racializada do mundo, pois o comportamento patológico do negro na relação com negros e brancos, para Fanon (2005, p. 33) é “consequência direta da aventura colonial”, alimentada pela “sua veia principal no coração das diversas teorias que fizeram do negro o meio do caminho no desenvolvimento do macaco até o homem” pois “já foi dito que o preto é o elo entre o macaco e o homem; o homem branco, é claro” (Fanon, 2005, p. 43).

Fanon (2005, p. 59) constata existir no negro “uma tentativa de fugir à sua individualidade, de aniquilar seu estar-aqui”, além de “uma exacerbação afetiva, uma raiva em se sentir pequeno, uma incapacidade de qualquer comunhão que o confina em um isolamento intolerável” (Fanon, 2005, p. 59). No entanto, constata também que, não podendo se satisfazer no seu isolamento, para o negro, “só existe uma porta de saída, que dá no mundo branco” pois “ser branco é como ser rico, como ser bonito, como ser inteligente (Fanon, 2005, p. 60). Assim, colonização, ciência e racismo fazem com que o negro frequentemente reproduza “quase que integralmente uma constelação delirante que toca o domínio do patológico” na atitude diante do branco ou do seu semelhante: “o preto inferiorizado passa da insegurança humilhante à auto-acusação levada até o desespero” (Fanon, 2005, p. 66).

Guerreiro (1995, p. 195), por sua vez, afirma que “o desejo de ser branco afeta fortemente os nativos governados por europeus”, provocando um “desvio existencial” que observa “em toda parte em que populações negras estão sendo europeizadas”, pois: “o negro europeizado, via de regra, detesta mesmo referências à sua condição racial. Ele tende a negar-se como um negro, e um psicanalista descobriu nos sonhos dos negros brasileiros forte tendência para mudar de pele”. Aqui constatamos que as convergências de pensamento são muito impressionantes, pois Fanon também, em *Pele*, registra os sonhos em fugir de sua pele entre seus pacientes negros e negras. Fanon (2008, p. 29) quer analisar para destruir o que ele chama de “a assunção em massa do complexo psicoexistencial” dos negros e negras, produzidos pelo colonialismo e pelo racismo, pois, “a civilização branca, a cultura europeia, impuseram ao negro um desvio existencial” (Fanon, 2008, p. 31). Portanto, Fanon também é um intelectual em “mangas de camisa” como quer Guerreiro: comprometido com a transformação das sociedades de seu tempo histórico – afetadas pelo processo europeu de colonização racializada do mundo. E assim, como Guerreiro, que era comprometido

com as mudanças de sua época – o Brasil dos anos 50 e 60 - Fanon (2008, p. 31) assume que sua produção intelectual é historicamente situada: “A arquitetura do presente trabalho situa-se na temporalidade (...). Sendo ideal que o presente sempre sirva para construir o futuro. E esse futuro não é cósmico, é o do meu século, do meu país, da minha existência (...) Pertença irredutivelmente a minha época. E é para ela que devo viver”.

Fanon (2008, p.49) afirma que seu propósito é a desalienação dos negros, e isso implica “uma súbita tomada de consciência das realidades econômicas e sociais” (Fanon, 2008, p. 28). Seu projeto intelectual-ativista é declaradamente anunciado, pois, apesar de considerar que “seria fácil provar que o negro é igual ao branco”, afirma que seu objetivo é outro: “O que nós queremos é ajudar o negro a se libertar do arsenal de complexos germinados no seio da situação colonial (Fanon, 2008, p. 44). Guerreiro, por sua vez, quer desalienar a ciência social no Brasil pois, “para ganhar em autenticidade, terá de libertar-se da postura alienada ou consular que a tem marcado”, podendo assim, se transformar numa tarefa científica criadora. Guerreiro (1995, p. 196) se refere a um “problema” da ciência social brasileira – “uma alienação, uma forma mórbida de psicologia coletiva, a patologia social do brasileiro e do baiano, principalmente”, no que diz respeito ao negro, que “resultam de uma falta de suficiência da comunidade, do auto-desprezo, de um sentimento coletivo de inferioridade (...)”. Guerreiro, como vimos, vai mais longe ao afirmar uma patologia social que afeta, principalmente, os intelectuais “brancos” brasileiros, pois, apesar de todos mestiços, apresentam um sentimento de inferioridade por sua matriz africana e de superioridade em relação aos negros e negras, por sua matriz europeia. Como estratégia de disfarce ou negação dessa condição étnica de origem negra e de aproximação com essa desejada superioridade branco-europeia, tematizam o negro a partir da “transplantação” teórico-epistemológica euro-americana, fixando-o num lugar de seu *Outro-problema*. Por isso que Guerreiro quer desalienar a sociologia, principalmente nos seus estudos sobre o negro pois é aí que o negro brasileiro é inventado como um ser exótico, estático, paralisado, estranho, ou seja, um absolutamente outro do branco para afirmar a branquitude brasileira, embriagada pela forma europeia de ser branco.

Guerreiro, por sua vez, além de atuar produzindo teoria para intervir na forma como os negros e negras vinham sendo representados pelas ciências sociais brasileiras, passa, a partir de 1948, a também intervir na práxis, quando passa integrar os quadros de ativistas do TEN. Sua preocupação tanto teórica quanto ativista também era com a reconstrução da subjetividade de negros e negras recalcadas por uma sociedade que produzia “um complexo psico-existencial” nos negros e negras brasileiros. Guerreiro, atua no Teatro Experimental utilizando as técnicas da psicologia social para reconstrução da subjetividade dos negros e negras afetados pelo sentimento de inferioridade e ressentimentos provocados pela experiência da colonização, escravidão racial e do racismo no Brasil. Nesse momento em que esteve filiado ao TEN, Guerreiro Ramos (1950) a partir de seu diagnóstico da “psicologia diferencial do negro” e do

“ressentimento” mantido por estes em relação aos negros de status social superior, bem como em relação aos brancos e mulatos, propôs o que ele denominaria “técnicas sociológicas” para libertar os negros das amarras da branquidão e para que assumissem e afirmassem sua negritude. Esta seria uma modalidade de psicologia social a fim de promover uma reconstrução interior e subjetiva do negro. Guerreiro via o Brasil como uma sociedade que, ainda que independente e republicana, saída recentemente de 3 séculos de escravização racial, mantinha um forte sistema de inferiorização e de exclusão da maioria da sua população do processo de modernização capitalista ainda como fortes heranças do sistema de dominação colonial.

Ambos preocupados com os danos subjetivos gerados por esses processos de marginalização e inferiorização de negros e negras, buscavam enfrentá-los. No entanto, enquanto Fanon utiliza sua medicina, especialmente, a psicoterapia para isso, Guerreiro utiliza o teatro, o psicodrama, o sociodrama como caminho, influenciado pelo Teatro Experimental do Negro de Abdias do Nascimento, criando o que denominava de Grupoterapia - através do teatro, oportunizava para negros e negras pobres, o enfrentamento de medos, ressentimentos e traumas gerados pela condição de escravidão e racismo para superação dos estereótipos raciais e das visões autodepreciativas incorporadas desde a infância. Transpondo para o palco, as situações de preconceito e conflito concretas, vividos cotidianamente pelos negros e negras brasileiras, o Grupoterapia visava interferir na auto-imagem do negro e da negra na medida em que oportunizava vivências para libertá-los das tensões emocionais oriundas do racismo que vivia no cotidiano do Brasil dos anos 40 e 50⁶¹. (Maio, 2015; Shota, 2014).

O nacionalismo de Guerreiro é apontado como um dos fatores do seu esquecimento, principalmente pelos intelectuais de esquerda no Brasil. No entanto, a nação em Guerreiro, além de ser uma herança do ISEB, é considerada uma categoria fundamental para os intelectuais periféricos, como ressalta Ortiz (1985). A nação em Guerreiro deve ser entendida num contexto internacional em que os nacionais das sociedades colonizadas lutavam contra a colonização europeia em busca da libertação nacional. Para Guerreiro, o nacionalismo faz sentido naquele contexto de Brasil no qual ele diagnosticava uma permanência da colonialidade nas relações sócio-econômicas e na produção de conhecimento, especialmente nas ciências sociais. Mas também, por outro lado, Guerreiro diagnosticava um cenário de transformações, propício para a descolonização das mentalidades brasileiras na medida em que produzíssemos uma “sociologia nacional” em que os subalternos - que para ele, era o povo, e o povo naquele contexto de recente abolição da escravidão racial, eram os negros - desenvolvessem uma maior consciência crítica sobre suas condições étnico-raciais e sócio-econômicas.

⁶¹Para compreender a proposta psicossocial levado a cabo por Guerreiro Ramos, Maio (2015, p. 611) apresenta o depoimento da atriz Ruth de Souza, que atuava no TEN desde 1945, e que teve a sua experiência de racismo - vivido na infância, na casa dos patrões, na qual a mãe era lavadeira - dramatizada nos palcos do TEN.

A nação também fez todo sentido para Fanon, pois era uma categoria fundamental para os intelectuais periféricos preocupados com os impactos da colonização nas sociedades. Ortiz (1985) chama à atenção para isso, ao refletir sobre a importância do ISEB para a cultura brasileira, fazendo um exercício de identificar os pontos de aproximação entre Fanon e o ISEB. Esse exercício de Ortiz em identificar aproximações entre Fanon e o ISEB, colabora conosco, fundamentando nossa proposição da potência pós-colonial em Guerreiro, na medida em que, ao alinhar o pensamento do ISEB com o de Fanon - considerando que Guerreiro foi formulador, articulador, fundador e peça-chave do ISEB - ele indiretamente alinha o pensamento de Guerreiro a este que foi o inaugurador das teorias pós-coloniais do ponto de vista epistemológico, Frantz Fanon. O ISEB já herda essa potência pós-colonial ao utilizar semelhantes temas, semelhantes conceitos, mesmas preocupações políticas de Fanon, inclusive firmando um lugar de fala – um lugar intelectual “colonizado” que fala a partir da periferia do mundo: “ (...) os intelectuais do mundo periférico falavam de um lugar diferente daquele ocupado por Sartre e Balandier, e que por isso os conceitos, que já se apresentavam nesses autores europeus, sofreram um movimento de rotação e passaram a ser considerados, a partir de uma posição terceiro-mundista (Ortiz, 1985, p. 58)”.

Defendemos que Guerreiro alarga essa potência pós-colonial no Brasil em dois sentidos. O primeiro é que Guerreiro foi o intelectual do ISEB que, mais do que criticou, desafiou o establishment acadêmico das ciências sociais no Brasil. Além disso o pensamento de Guerreiro configura-se como um pensamento negro pós-colonial/decolonial, pois foi o único do ISEB, que como Fanon, pensou tais conceitos – alienação, situação colonial, complexo de inferioridade, dialética senhor-escravo – a partir, tanto da cultura nacional quanto da experiência negro-brasileira num país latino-americano, portanto, independente, mas não descolonizado.

Mas, diferente de Fanon que aponta a violência como o caminho possível para libertação do colonizado/racializado, Guerreiro propõe “a reeducação das partes envolvidas nos conflitos raciais: branco, mulatos e negros” no intuito de “despertar o sentimento democrático de convivência e a unidade do povo brasileiro” (Shiota, 2014). Guimarães (2004) está certo quando afirma que tanto Guerreiro quanto Abdias defenderam a democracia racial no Brasil, mas é importante levar em consideração que, diferente dos intelectuais brancos brasileiros como Arthur Ramos e Gilberto Freyre que defendiam a convivência harmônica das etnias no Brasil como um exemplo a ser seguido pelo mundo, a democracia racial na sociedade brasileira, para Guerreiro, como para Fanon, era um devir, e os dois dedicaram suas vidas a esse devir-descolonização/decolonialidade.

A preocupação de Guerreiro com a forma como o negro é lido esteticamente e sociologicamente pela sociedade brasileira da década de 50, demonstra a contemporaneidade de seu pensamento, ao lembrarmos, por exemplo, da “geração tombamento” na cena atual brasileira. Está em construção hoje no Brasil, uma outra imagem do que é a negritude, do ponto de vista estético, protagonizada por uma parcela da juventude

negra cada vez mais politizada nas questões étnico-raciais - filhos e filhas, sobrinhos e sobrinhas, netos e netas de ativistas negros e negras, ou simplesmente jovens atingidos pela repercussão do ativismo dos movimentos negros e de mulheres negras: “Meninas e rapazes que aceitam e assumem seu fenótipo negro como algo belo, ocupam de forma cada vez mais forte a moda, a fotografia, as artes e a produção cultural em geral”, pois “cada vez mais projetos, que vão de páginas no Facebook e no Instagram até grandes ensaios fotográficos, compilam e espalham imagens positivas de pessoas negras na internet.”⁶²

Notamos uma série de outras aproximações entre o pensamento de Guerreiro com o de Frantz Fanon, no entanto, apesar de não podemos apresentá-las mais em virtude dos limites dessa tese, pensamos que o alinhamento desses pensamentos, fortalece a demonstração do argumento pós-colonial presente na obra de Guerreiro Ramos em plenas décadas de 40 e 50 no Brasil. Defendo que Guerreiro Ramos antecipou o pensamento pós-colonial e decolonial. Mais do que isso, proponho que Guerreiro seja considerado fundador dos estudos decoloniais no Brasil, especialmente de uma perspectiva negra, assim como Fanon é considerado o fundador dos estudos pós-coloniais no mundo. Fundamentamos essa defesa de Guerreiro como fundador dos estudos decoloniais por vários motivos, dentre eles, por sua crítica a importação das teorias europeias e estadunidenses para pensar o Brasil e o negro, pois tais teorias não levavam em conta a singularidade de uma país como o Brasil – independente, mas não descolonizado. Quando afirma que ao importarmos teorias euro-americanas, importamos o seu imperialismo, Guerreiro se aproxima de Spivak (2010). Assim, Guerreiro apontou o racismo/sexismo epistêmico das ciências sociais no Brasil que, ao tornar o negro/a objeto/problema, inventa um/a negro/a brasileiro/o – estático, exótico, mumificado, problemático. Aliás, se aproxima de Fanon (2005), de Said (1990) e de Bhabha (2003) nessa ideia da “invenção” do subalterno como *Outro*, mas ainda quando identifica que o conhecimento que as ciências sociais produziram no Brasil, sobre nós, negros e negras, é baseado na “lógica” do estereótipo. Guerreiro além de inaugurar o estudo dos brancos no Brasil, afirma um lugar negro de fala imprescindível de ser assumido, inclusive pelos branco-mestiços brasileiros se quiserem compreender efetivamente a situação do negro no Brasil. Defende a imprescindibilidade de produzir ciência comprometida politicamente com a transformação da colonialidade presente na sociedade brasileira que se modernizava nas décadas de 40 e 50. Especialmente, aponta a necessidade dos estudos sobre o negro no Brasil se dá de forma comprometida com a transformação social das suas condições precárias de vida. E por fim, Guerreiro ressalta que é no ativismo negro que se vem efetivamente exercitando um conhecimento efetivamente descolonizado.

⁶² Ver: Batista, Robin, Estética negra, empodera sim. Disponível em internet: <http://www.geledes.org.br/estetica-negra-empodera-sim-porque-nao-da-para-enfrentar-o-racismo-quando-voce-ainda-se-odeia/#gs.DCx476M> . Acesso em: 18 jan. 2017. Ver ainda: ROCHA, Bruna; SOARES, Samires. A geração tombamento: juventude negra e suas novas formas de fazer política. Disponível em internet: <http://blogueirasnegras.org/2016/07/07/geracao-tombamento-a-juventude-negra-e-suas-novas-formas-de-fazer-politica/>. Acesso em 18 jan. 2017

Em suma, para nós, Alberto Guerreiro Ramos corporifica o que nos propomos a tratar nessa tese, por 3 razões. A primeira é que Guerreiro é um intelectual que foi vítima do racismo/sexismo epistêmico produzido pela colonialidade epistemológica da vida acadêmica-universitária brasileira, portanto, ao seguirmos a trilha da sua trajetória pessoal, profissional e intelectual, nos permite perceber como esse racismo/sexismo epistêmico opera na vida das pessoas e na sociedade brasileira. A segunda razão é que ainda que vítima, deixa nú esse racismo/sexismo epistêmico ao explicitá-lo nas ciências sociais brasileiras. Inspirada em uma das músicas eleita trilha sonora de fundo dessa tese, *Negro Drama*, dos Racionais MC, podemos dizer que Guerreiro era a “carne” e, passou a ser a “navalha”. E a terceira razão é que ainda como “carne” e “navalha”, consegue se firmar como um devir-descolonização, apontando caminhos para combater o racismo/sexismo epistêmico. A universidade brasileira, latino-americana e caribenha do século XXI, precisa urgentemente garantir um lugar de fala para esse Guerreiro.

Comunidades negras como matrizes fundadoras da descolonização numa perspectiva negra: terreiros, quilombos e ativismos negros

A descolonização do conhecimento a partir da epistemologia do candomblé por Makota Valdina

Importante liderança das comunidades de terreiro do Brasil e professora aposentada da rede municipal de educação de Salvador, Makota Valdina Pinto nasceu há 75 anos atrás no Engenho Velho da Federação, bairro popular de Salvador, habitado por uma maioria de negras e negros. Filha mais velha de 5 mulheres de 10 irmãos, o pai de Valdina era pedreiro e a mãe possuía múltiplas habilidades desenvolvidas tanto para “prover” a família junto com o marido – doceira, costureira, bordadeira - quanto para fortalecer sua comunidade como parteira e líder comunitária. Apesar de ressaltar que ela é produto de mulheres empoderadas, Valdina faz questão de afirmar que o empoderamento dela vem de muito antes da emergência do feminismo em Salvador:

Porque hoje em dia, fica esse negócio de empoderamento, minha mãe sempre foi empoderada! Eu considero que minha mãe foi uma mulher empoderada e muitas mulheres na época dela, independentes. Porque (...) às vezes me choca e me fere, que eu sou produto de mulheres de antes, não tive nenhum empoderamento com as mulheres de hoje, nem com os jeitos de hoje, o meu empoderamento vem do passado.

Makota Valdina critica, especialmente, a ideia de que as mulheres estão empoderadas hoje devido ao acesso à universidade, pois, defende que as mulheres da geração de sua mãe, mesmo com pouco acesso a escolaridade básica, ainda que trabalhassem no âmbito doméstico, muitas delas não se restringiam apenas ao trabalho doméstico. Assim, Makota Valdina ressalta que o que mais aprendeu com sua mãe foi fazer política, pois, ao lado de homens negros, ela lutou por melhorias para a comunidade do Engenho Velho da Federação, onde a família de Valdina vivia, na década de 50: “(...) mas, com minha mãe, eu aprendi a fazer política (...) Aprendi, aprendi, porque quando eu me lembro que desde criança, eu via minha mãe se juntando com os homens, aí, essa coisa, mulher, hoje, em um lado, e homem, do outro, negro, não dá certo isso não, não concordo”. Emerge aí outra crítica de Makota Valdina, referindo-se, dessa vez, ao fato de homens e mulheres negros se colocarem em lados opostos da luta contra o patriarcado e contra o racismo. Mulheres e homens negros no ativismo contra o patriarcado e contra o racismo podem estar em lados diferentes sim, mas opostos nunca, pois os lugares diferentes são complementares. Quando menina, Makota

acompanhava seus pais para articulações em torno de direitos básicos para a comunidade do Engenho Velho da Federação e observava mulheres e homens negros lutando juntos:

A minha prática de infância foi ver se lutando por essas comunidades, homens e mulheres juntos. Quantas vezes minha mãe, eu acompanhei quando já estava mais, nos primeiros tempos, não, eu ia como criança para as reuniões. No tempo de Hélio Machado, me lembro, minha mãe foi prá reivindicar, estava começando o negócio das associações de moradores, ainda era num terreno, numa casa alugada, mas eu me lembro de uma reunião que eu acompanhei minha mãe, era meninota, devia estar perto da puberdade por aí assim (...) é, por aí assim, para conseguir máquina pra dar aula de corte e costura, aquela coisa toda. Depois, a luta de minha mãe, de meus pais, né? Minha mãe e meu pai prá adquirir terreno pra ter a associação, a sede própria da associação de moradores, pra ter mais salas de aula, porque o primeiro motivo era esse - naquela época não tinha escola por aqui, tinha a Escola Padre José de Anchieta, que hoje tem um prédio próprio, era numa casinha pequena alugada, inclusive, eu estagiei em 62, nessa casa, nessa escola e eu não pude fazer nada do que eu aprendi, do que eu planejei pra meu estágio.

Apesar de ressaltar a participação e o apoio de seu pai á esses processos, Valdina registra o protagonismo de sua mãe, tanto como a “chefe” da casa quanto nos processos políticos na comunidade: “(...) eu falo mais de minha mãe, porque hoje eu tenho consciência que minha mãe teve esse lado mais, essa coisa comunitária, essa coisa, essa ação política. Meu pai ia, assim, a reboque, mas minha mãe é quem puxava”. Além disso, conta que foi a mãe que defendia o estudo dentro de casa, inclusive, para os filhos homens que tradicionalmente deveriam, ao invés de continuar os estudos, aprender uma profissão que ajudasse o pai. Valdina defende, portanto, que apesar de não ser nomeado de *empoderamento*, as mulheres tiveram um papel fundamental na organização da comunidade e na luta política por direitos básicos como água, luz, escola, etc. Tudo isso ela define como empoderamento feminino das mulheres negras nas décadas de 50 e 60, nas periferias da cidade de Salvador. Assim, conta que, sem polícia, as mulheres negras, especialmente, as mulheres de comunidades de terreiro, eram a lei do Engenho Velho da Federação:

Não tinha o nome de empoderamento, ninguém falava, mas quando eu vejo assim empoderamento, empoderamento vem de longe, já nasci empoderada pela ação. E por outro lado, as mães de santo, as mulheres antigas, aqui não tinha polícia minha filha, quando tinha qualquer “arrancapé”, os mais velhos, as mais velhas, sobretudo, né? Com seus cacetinhos, suas coisas, falava, os homens baixavam a crista.

Basicamente são duas às questões relacionadas às mulheres negras que incomodam Makota Valdina. Uma delas, é a ideia de que o empoderamento feminino negro é uma atitude da contemporaneidade no Brasil, mas, especialmente, na Bahia. Mais uma vez, Makota Valdina relata que na sua comunidade e na sua família, as mulheres negras tinham poder:

Critico a partir da minha ótica, da minha geração, da minha realidade. E o que eu observo, por conta das nossas crianças negras. Na minha geração, as mulheres negras não exerciam as profissões que elas exercem hoje. Tinham mães que trabalhavam fora, tinham mães que costuravam, tinham casas que contratavam as costureiras, elas iam,

cortavam, costuravam...A mulher tinha, sim, poder dentro de casa. Eu falo isso a partir da minha família.

O que Valdina está enfatizando é que, diferente da história das mulheres brancas - que tiveram como principal agenda de luta política, na primeira onda do feminismo, o direito ao trabalho, as mulheres negras da geração da mãe e das avós dela, já trabalhavam, seja em casa seja na rua, e, ainda assim, conseguiam conciliar com a boa a educação dos seus filhos. Além da própria mãe que sustentava a casa junto com o pai, costurando e fazendo mesa de salgados para batizados e casamentos da comunidade (no tempo em que não havia *delicatessens* na periferia de Salvador), a avó de sangue de Valdina trabalhava fora numa lavanderia chinesa ou japonesa, lavando e passando roupas. A outra avó que não era de sangue, mas era a parteira da família, lavava e engomava roupas de linho dos homens negros e roupas de santo da comunidade, além de ser quintandeira - tinha o tabuleiro dela que vendia cocada, doces, etc. A avó Minacó, mãe de santo da mãe dela, “cuidava do santo dela” e “mercarva” acarajé pelos Aflitos e Carlos Gomes.

E quem tomava conta das crianças, já que não haviam creches? Diante dessa realidade das mães trabalhando, seja em casa, seja na rua, Valdina relata que ainda não se sentia necessidade de creches, pois, as crianças eram cuidadas pelas mulheres da família – tia, avó, prima mais velha – e pelas mulheres da vizinhança. Ou seja, havia uma rede de proteção das crianças que diziam respeito à uma concepção mais ampliada de família, diferente das famílias nucleares em que vivemos no mundo urbano contemporâneo em Salvador, formadas para atender às exigências do desenvolvimento capitalista das grandes cidades. Nesse momento, então, de sua infância e adolescência, o que Makota Valdina relata, a partir de suas memórias, é que não existiam crianças de rua, pois, toda criança tinha um amparo de família e da comunidade, todos os adultos cuidavam das crianças, a rua era o lugar prazeroso para brincar e se divertir em rodas de crianças:

(...) eram essas vizinhanças, porque tudo era uma tia, era uma avó, era uma coisa, passava o olho aqui um do outro, e as crianças eram, quer dizer, tinham um amparo de família, não tinha criança de rua, a rua inclusive era um lugar prazeroso prá gente brincar, porque não passava carro, passava carroça, não tinha violência. Então a escola ensinava as coisas, porque a gente começava as primeiras letras mesmo, não foi em escola pública. Quando eu fui para a escola pública, eu já ingressei na 2ª série, eram as mestras e os mestres que ficavam, e sabiam ler e ensinava a carta do abc, cartilha do povo e a gente aprendia e educava. E a gente obedecia como se obedecesse à mãe, pai, qualquer adulto, a gente não tinha que falar grosso não - adulto falou, está falado. Mas também todos os adultos cuidavam de todas as crianças. Se caía, às vezes, a mãe morava lá em baixo, já botava um mertiolate, um mercúrio cromo, e já fazia, não era - “ah, não é minha, não!” Todas as crianças e todos os adultos. Isso eu acho que está implicado nessa coisa, então, era assim, a educação era essa. Sim, então, nisso mesmo, essas mães que trabalhavam fora, mas quando voltavam, então, já encontrava sua criança naquilo e educava, criança era educada em casa, escola era para ensinar e por extensão, também, educava porque era esse tipo de educação que dava. Também não tinha internet, não tinha tablete, não tinha celular, não tinha nada dessa realidade de hoje. A rua era outra rua que não é a de hoje, entendeu? Então, a gente era impregnada, as mães, os pais ainda

que não fosse de candomblé, mas era impregnado de costumes que hoje eu sei que eram costumes negros.

Aqui, Makota Valdina se aproxima da intelectual africana e feminista decolonial, Oyeronke Oyěwùmí (2010, 2017), brilhante antropóloga nigeriana e residente nos EUA, ao descrever uma outra concepção de família nas comunidades negras e de terreiro na Bahia. Oyeronke tem apontado para uma descolonização do feminismo a partir da perspectiva dos iorubás, povos africanos que marcaram culturalmente a Bahia, traficados para cá nos últimos anos de escravidão racial. Seu livro, traduzido para o espanhol nesse ano de 2018, sob o título *La invenção de las Mujeres – una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*, é uma contribuição imprescindível à descolonização do feminismo numa perspectiva africana, pois documenta o processo de implantação da categoria de gênero na sociedade iorubá do sudoeste da Nigéria, colonizada pelos ingleses a partir de 1862, nos lembrando que a categoria “gênero” chega junto com a colonização na Nigéria. Oyeronke ressalta que a forma ocidental de família continua sendo uma forma estranha de família em África, pois a maternidade não está abaixo da categoria de esposa, ressaltando que na literatura ocidental de gênero, a parceria marital é a base da divisão sexual do trabalho. Oyeronke ressalta ainda que a categoria “mãe” na cultura ioruba, tem um significado completamente diferente da perspectiva tomada pelo feminismo branco, pois, contaminado pela forma ocidental de organizar a família, na qual a mãe é esposa do pai, já que não se compreende a mãe independente dos laços sexuais com o pai: as mães são primeiramente esposas. Assim, como Makota Valdina Pinto - que vem defendendo que as comunidades negras como o Engelho Velho da Federação, até, pelos menos, a década de 70, e as comunidades de terreiro da cidade de Salvador (BA) vêm organizando a família de forma diferente da lógica branco-ocidental, Oyeronke explica que os iorubás do sudeste da Nigéria, dos quais é oriunda, tomam a antiguidade baseada na idade relativa como princípio organizador da família, e não o gênero, explicando que *aantiguidade* é o principal critério de classificação das pessoas a partir das suas idades cronológicas. Além disso, Oyeronke aponta que enquanto a maternidade na literatura feminista está subsumida a ser esposa, na perspectiva iorubana a maternidade é definida como uma relação de descendência, não como uma relação sexual com um homem.

Em ambas as situações, são mulheres negras da África iorubana e da diáspora negro-baiana que vieram das suas comunidades relatando jeitos diferentes de organização da família, não centrada no formato nuclear burguês que a Europa tentou impor tanto no Brasil quanto na Nigéria. Em ambos relatos, há experiências fundamentadas por concepções ampliadas de família, nas quais os papéis de mulheres não são apenas como esposas. Tais experiências comuns dizem respeito às produtivas conexões entre a África, especialmente a Nigéria-Benin e Congo-Angola, e a diáspora negra no Brasil.

Aqui no Brasil, seguindo as narrativas históricas dominantes, o feminismo branco quando relata a história de luta das mulheres no Brasil, começa sua narrativa com a ausência do direito ao trabalho fora do âmbito doméstico e a conseqüente organização das mulheres para a exigência de tal direito, através do feminismo. O que Valdina está dizendo, mas que o feminismo negro brasileiro também vem dizendo, é que as mulheres negras sempre trabalhavam e, como afirmou a filósofa e ativista Ângela Davis, que se declara uma feminista decolonial, durante a conferência na Reitoria da Universidade Federal da Bahia (UFBA), em 2017, também se organizaram em diversas lutas na história do Brasil, especialmente por liberdade, seja na escravização do colonialismo seja na colonialidade do pós-abolição⁶³. Mas ainda assim, a história dessas mulheres não está representada nas narrativas brancas sobre a história e a luta das mulheres no Brasil. No entanto, Valdina vai além desse aspecto, ao refletir que as mulheres da geração de sua mãe e avó, ainda que no âmbito doméstico, trabalhavam para gerar renda familiar. Para tanto, faz um panorama histórico do cotidiano de trabalho de mulheres negras, nas décadas de 50 e 60, em Salvador, digno de ser lido pelo notável historiador baiano João Reis, com o qual nossa “sujeita” do conhecimento Valdecir, quando estudante de graduação em História, teve dificuldades de convencê-lo para que a orientasse quando quis escrever sobre a história das mulheres negras na Bahia.

A filósofa Djamila Ribeiro (2015, p.15) também ajuda a fundamentar essa posição de Makota Valdina (2015, p.15) quando defende que a crítica das feministas de terceira onda, já na década de 90, protagonizada pelas intelectuais e feministas negras, era que “trabalhar fora sem autorização do marido jamais foi uma reivindicação das mulheres negras”, e que tal agenda colocada como universal pelo feminismo é um exemplo de como “o discurso universal é excludente; excludente porque as opressões atingem as mulheres de modos diferentes, seria necessário discutir gênero com recorte de classe e raça, levar em conta as especificidades das mulheres”. Djamila Ribeiro (2015, p.15) lembra que o debate das feministas negras em torno da interseccionalidade, na década de 90, era no sentido de que o feminismo, para não ser nem branco nem negro, “deveria abdicar da estrutura universal”. Mas Ribeiro (2015) vai ainda mais longe, quando constata que esse debate já estava posto desde a primeira onda do feminismo, quando uma mulher negra dos Estados Unidos, já desafiava, em 1851, “o modo pelo qual as representações do feminismo estavam sendo concebidas”, evidenciando o discurso da abolicionista afro-americana, oradora e ativista dos direitos da mulher Sojourner Truth (Ribeiro, 2015, p. 38).

Nascida no cativeiro em Swartekill, Nova York, Truth foi uma mulher negra que já tentava chamar à atenção do feminismo para suas diferenças desde sua constituição, ainda no século XIX, no entanto, é um

⁶³ Ângela Davis foi trazida para a Bahia pelo Coletivo Ângela Davis da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB) em parceria com o Instituto da Mulher Negra Odara e com o Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre a Mulher (NEIM/UFBA) para uma série de atividades, principalmente duas: entre os dias 17 e 21 de julho, ela deu um curso fechado no campus de Cachoeira da UFRB, abordando o feminismo negro nas Américas descolonizadas. Em 25 de julho de 2017, na Reitoria da Universidade Federal da Bahia ela proferiu a Conferência “Atravessando o tempo e construindo o futuro da luta contra o racismo”.

caso exemplar de que as mulheres de “peles ainda mais escuras” não puderam falar e/ou serem ouvidas como defende Spivak (2010). Assim, na Convenção dos Direitos da Mulher, na cidade de Akronem Ohio, EUA, em 1851, Truth fez seu discurso mais conhecido denominado *E eu não sou uma mulher?*, quando demonstra a compreensão, já no século passado, de que negros e mulheres eram “os outros” do mundo. Nesse momento, Truth desafia os homens brancos e, subliminarmente, o feminismo que era tão branco quanto: “Penso que espremidos entre os negros do sul e as mulheres do norte, todos eles falando sobre direitos, os homens brancos, muito em breve, ficarão em apuros” (Truth, Soujourner apud Ribeiro, 2015, p. 36). Frente às suas memórias das mulheres de suas famílias - de sangue, de santo, de comunidade, Makota Valdina, por sua vez, interroga as narrativas que consideram o “empoderamento” das mulheres negras como um fenômeno da contemporaneidade. Djamilia Ribeiro (2015) chama à atenção para uma história mais anterior de “empoderamento” das mulheres negras – em meados do século XIX, após analisar o discurso de Truth e constatar que, por exemplo, “ao caçoar do chapéu com penas de ganso”, Truth enfatiza que as mulheres que estavam na linha de frente do movimento pelo sufrágio feminino eram as mulheres brancas e de classe social privilegiada.

Mas, voltemos para o relato dessa mulher negra, neste século XXI, sacerdotisa das comunidades de terreiro da Bahia/ Brasil, nascida, criada e moradora de uma comunidade da periferia negra da capital, Salvador, cidade da diáspora negra com a maior representação negra em sua população. Makota Valdina Pinto, além da sua própria família de sangue, tem outra experiência de poder das mulheres negras, a partir do convívio litúrgico com sua família “de santo”. Alguns estudos têm surgido no Brasil, desconstruindo a imagem de submissão das mulheres negras, consolidada no nosso imaginário através, por exemplo, da figura de Tia Anastácia, do Sítio do Picapau Amarelo, criada por Monteiro Lobato. Tais estudos têm tomado as mulheres de candomblé como exemplo dessa agência das mulheres negras no Brasil, como Amaral (2007) e Bernardo (2003). No entanto, já na década de 40, Ruth Landes (1967) já fazia isso quando apresentou o poder que exercia na Bahia, as mães negras do “axé”, as quais, a própria Makota Valdina representa.

Essa experiência de Makota Valdina de, por um lado, ter convivido com mulheres que tinham o poder seja na sua comunidade familiar, seja na comunidade do Engelho Velho, ou ainda na sua comunidade de terreiro e, por outro lado, testemunhar uma época na qual homens negros e mulheres negras estavam juntos lutando por direitos para suas comunidades, faz Valdina ter dificuldades de entender a necessidade de setores dos movimentos de mulheres negras contemporâneos na Bahia optar em fazer um ativismo que articula a luta contra o racismo e contra o patriarcado sem os homens negros, defendendo uma prática feminista negra separada da luta dos homens negros. Makota Valdina reage a isso, afirmando que nas suas memórias de infância, as mulheres negras lutavam junto com os homens negros e tinham poder dentro da família e da comunidade, e coloca a família biológica dela como exemplo disso:

As mães negras, eram negras, independentes de ser de candomblé ou não, entendeu? Era um pensamento, a família era negra, a mulher tinha poder dentro de casa, sim. Eu digo isso, a partir de minha família, tinham casos que minha mãe tinha mais peso que meu pai, minha mãe estava ali o tempo todo e meu pai estava fora, na obra. Minha mãe só deixava alguma coisa para dividir com meu pai, prá dar alguma resposta, se fosse uma coisa que ela visse que ali tinha que ser os dois, senão – olhe, era assim, assim e assim - já resolveu pronto! E meu pai nunca foi contra, entendeu? Para fazer as coisas, eu digo isso porque desde criança, eu fui acostumada a ver as coisas que se faziam e era mulher de um lado homem do outro, entendeu? Tinha as atividades de mulher, atividade dos homens, mas não tinha aquela coisa de separação.

Makota Valdina diz não entender a ruptura política entre homens e mulheres negras: “Eu não sei que ponto que a gente não soube dar um equilíbrio (...) não sei que ponto foi que teve uma ruptura, a mulher trabalhando de um lado e o homem do outro”. E sugere que as mulheres negras eduquem os homens negros para fazer a vida e a militância juntos: “Inclusive, então, tem um trabalho, vá educar os homens prá fazer coisa junto pô! Vá fazer esse estudo e vá fazer isso, porque não dá prá ser, não, eu não gosto”. Eu sempre convivi com mulher e com homem sempre”. Ao ser indagada sobre o movimento de mulheres negras, Valdina afirma que “as mulheres negras tem avançado muito, até mais do que os homens negros”, mas, reitera que as mulheres negras não podem deixar de fora os homens negros: “(...) a negritude não vai avançar nada, se fica a mulher negra de um lado, o homem negro do outro. E eu acho que a mulher negra, já que ela avançou, eu acho que ela tem avançado mesmo, em todos os contextos, eu acho. Mas ela então chama a porra do homem negro que não está e ensina”.

Articuladora do primeiro curso de alfabetização e da primeira escola pública do Engenho Velho da Federação, Valdina conta que esses processos políticos - de busca de melhorias sociais para a comunidade, protagonizado por mulheres negras, particularmente, por sua mãe de sangue e por sua mãe de santo, vividos na sua infância e juventude no Engenho Velho da Federação - articulado com a reemergência dos movimentos negros na cena baiana pós-ditadura - produziram seu ativismo político contemporâneo:

Eu vivi isso na minha infância e minha juventude, então daí veio minhas ações políticas, entendeu? Quando é em 70, que dá essa reviravolta toda, da coisa do movimento negro, 75, eu me confirmo⁶⁴ e entro mesmo de verdade no candomblé, então empunhei a bandeira pra lutar enquanto negra (...) É em 75, mas pelo viés religioso, não tanto quanto educadora, mas para dar visibilidade a esse lugar da gente, mulher, e o que é que a gente faz. Então, é isso, esse empoderamento vem de longe, não é a universidade que dá, muito pelo contrário, eu sou uma das pessoas.

Nas comunidades negras da época de infância e adolescência de Valdina, portanto, respeitar o adulto significava respeitar o mais velho imediato, pois, a idade gera experiências e conhecimentos. Esse é um princípio originário da epistemologia dos candomblés da Bahia – respeitar o mais velho em tempo de

⁶⁴ O título de Makota é um cargo de autoridade reconhecida nas comunidades de terreiro de matriz angola, que, a partir do momento em que a pessoa é “suspensa”, em rituais sagrados, é apontado como futura Makota, ou cuidadora dos *iniquices*, tal processo precisará mais adiante ser “confirmado” em outro ritual sagrado, após uma etapa especializada de iniciação.

iniciação, pois, a iniciação espiritual é também o processo de aprendizagem de conhecimentos daquela cosmovisão de base africana. Ainda que seja um adulto ou um idoso, diante de uma criança com mais tempo de iniciação, é necessário respeitá-la em reverência a seu maior conhecimento naquela epistemologia. Essa forma de ver o mundo foi levada para as comunidades negras, ou seja, dessacralizada, tornando-se um princípio de interação social, herdado da ancestralidade africana pela diáspora negro-baiana. É esse princípio de respeito aos mais velhos que nos processos de dessacralização foi associado especialmente a cronologia de vida, que Makota Valdina está chamando à atenção, já que, pouco presente nas comunidades negras contemporâneas - com exceção das comunidades de terreiro e quilombola - e que tinham uma força na educação familiar e comunitária, pois, ajudava, inclusive, no êxito da educação escolar, especialmente, nos processos de interação da criança negra na escola. Portanto, Valdina está nos chamando atenção de que essa ressignificação do princípio ancestral das comunidades de terreiro de respeito aos mais velhos, estava presente em toda comunidade do Engenho Velho da Federação:

(...) ajudavam também na criação, no comportamento, entendeu? Isso influi, também influencia, porque eu lembro que a gente respeitava todo mundo da escola - professor, diretor, assessores, a merendeira. A gente tinha, porque a gente respeitava o adulto, a gente era ensinada, em casa, a respeitar todo e qualquer adulto, não só pai e mãe. Você, às vezes, estava fazendo estripulia pela rua, se um adulto reclamasse, você podia não conhecer, você - “bença”, porque era orientado a isso, a respeitar, a ouvir o adulto. Qualquer adulto que falasse, chamasse à atenção, você não tinha razão. Se algum adulto fizesse queixa, você podia até estar, ele ser até (não compreendido), mas você não tinha o direito de levantar a voz pra um adulto.

Formada em magistério, Makota Valdina foi ser professora na rede municipal de educação. Em 1983, conta que ingressou na Universidade Federal da Bahia, na Faculdade de Educação, para cursar Pedagogia. Já no final, abandonou o curso para voltar para sala de aula, por considerar que a conjuntura política na Secretaria Municipal de Educação era favorável para o avanço da educação pública. Além disso, Valdina conta que abandonou o curso para priorizar a sala de aula, pois, relata: “(...) mas não tinha ninguém pra mandar pra ficar com meus alunos, e eu era comprometida e trabalhava nessa época na Tertuliano Góes, aí no Alto das Pombas. Aí depois que eu fui procurar, eu não tinha essa visão de coisa, de fazer carreira, essa coisa de carreira acadêmica, não, eu fui realmente para me reciclar”. Também, ao evadir da graduação na universidade, Valdina tinha convicção, e ela estava certa, de que poderia fazer, por fora da universidade, esse ativismo que busca descolonizar nossas mentes, a partir dos conhecimentos das comunidades de terreiro:

(...) o que eu tenho que fazer, eu posso fazer já, com esse pouco que eu tenho na mão. E estou fazendo, estou provando que estou fazendo, você está aí fazendo seu projeto de doutorado, veio conversar comigo, por que veio conversar comigo? Foi isso que eu descobri - olhe em vez de ficar aqui, deixar os meus meninos lá, quando eu saí sem ninguém pra, ainda mais que eu trabalhava com as primeiras series, é preferível que eu fique lá fora e a partir do meu fazer, eu vou botando minhocas aqui, minhocas ali, em tanta gente. E eu me vejo, e fico feliz, porque, às vezes, a coisa não

é você que vai fazer, outros podem fazer ou você pode fazer através dos orixás, entendeu? Meu projeto não era ir pra, não, eu só queria realmente me reciclar (risos), me atualizar.

Makota Valdina ressalta, em entrevista, as experiências importantes que viveu para construir seu ativismo no campo da espiritualidade africana. A experiência nos EUA⁶⁵ e o surgimento do Ilê Aiyê, aliado às novas configurações do Engenho Velho da Federação, em início da década 70, que cada vez mais recebia brancos empobrecidos do campo em busca de melhores condições de vida, forçando o convívio inter-racial, foram situações fundamentais para formatar o seu ativismo:

Porque também, aí, uma coisa junto com a outra, foi a época em que Salvador estava inchando, estava também tendo interferência de fora nos nossos bairros e aí a gente começou, estava começando a interagir com os brancos, os ditos brancos, e se falar em racismo aqui, em se falar em negritude, em beleza negra, em *Black is beautiful*, tudo isso junto. E aí foi que eu comecei a prestar mais atenção nas coisas.

Outra experiência importante para Makota Valdina se tornar uma ativista das comunidades de terreiro no Brasil, foi a aprendizagem da língua falada nas comunidades de matriz angolana de africanidade, seja durante toda a sua convivência nessas comunidades, seja através de cursos que fez de língua kicongo e da cultura bantu. Na sua narrativa, em entrevista, ela destaca o surgimento dos cursos de línguas africanas no Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia - yorubá e kicongo - como um momento importante na sua trajetória em Salvador. Fazendo os cursos de língua kikongo, conta que aprendeu mais sobre cultura bantu, e, durante as aulas, sempre “voltava”, em memória, à sua infância no Engenho Velho da Federação, ao ouvir termos e costumes africanos de base bantu. No entanto, Makota conta que o que mais determinou o campo espiritual do seu ativismo foi sua iniciação no Candomblé de Angola de Mãe Bebé, no Tanuri Junsara, no Engenho Velho da Federação, que a fez começar a entender a história e ancestralidade negra. Portanto, o acontecimento mais decisivo para definição do perfil ativista de Makota Valdina, foi seu rompimento com a Igreja Católica e, conseqüentemente, sua iniciação no candomblé:

E meu rompimento... e até aí, eu ia assistir festa de candomblé, minha mãe já era de candomblé e era parte de minha realidade, mas ao mesmo tempo, eu era uma católica praticante, como professora que era, ensinava, catequista também, porque tinha que ser prá poder dar aula de religião na escola, e participava dos encontros, dos círculos do estudo, entendeu? Os encontros de catequista. E aí foi que veio o choque, quando em um desses encontros, eu me vejo defendendo o candomblé, ainda não era de candomblé e era, porque era minha realidade.

⁶⁵ Makota Valdina narra que a primeira vez que ouviu falar sobre racismo, foi na década de 70, quando, a partir da igreja católica, saiu de Salvador, também pela primeira vez, para dá aula de português e cultura baiana à um grupo de norte-americanos nas Ilhas Virgens, que estavam sendo treinados para virem fazer trabalho social voluntário em Salvador.

Filha de mãe e avó de candomblé, até então Makota era uma espectadora que acompanhava sua avó nas festas públicas. Isso começa a mudar no momento em que precisou entrar em defesa da religião de matriz africana, diante do racismo religioso dos católicos com quem convivia. A partir daí, Makota Valdina relata que saiu da Igreja Católica e se confirmou como Makota no candomblé:

Defendendo, porque estavam falando uma inverdade, uma coisa que eu não vivia, porque minha mãe não bebia, minha mãe não fumava, minha mãe até que era de candomblé, mas não era negócio de fanática, nem de ficar espiando candomblé, eu ia muito com minha avó (...) E minha mãe não bebia e quando diziam assim - “ah esse negócio de coisa, de Orixá, de candomblé, as pessoas bebem, bebem, bebem”. Isso não é verdade, porque, algumas vezes, eu via minha mãe incorporar o santo, sem ninguém bater atabaque (...), eu vi uma vez Oxóssi e o Caboclo que, às vezes, as pessoas vinham comentar com ela alguma coisa, o Caboclo pegava e passava banho, entendeu? Em casa, entendeu? Aí que eu dizia - “não, isso tá errado” e eu defendendo... Aí naquela hora, eu disse - eu não vou ser mais catequista, não vou ser mais. E era catequista na igreja que já tinha, que eu ajudei até a construir também. Então, daí pra cá, quer dizer, começou a minha consciência crítica e em 75, me confirmei.

Assim, a experiência definitiva para configurar o ativismo de Makota Valdina foi seu processo de iniciação no Candomblé, considerada por ela a experiência mais marcante da sua vida. E, de fato, foi, pois, ainda recolhida no terreiro “em obrigação” de iniciação, ela começa uma campanha de “desiorubanação” do seu próprio candomblé, iniciando uma luta por resgate das línguas de matriz banto, especialmente do kikongo, nos candomblés de angola da Bahia e na sociedade em geral. Makota Valdina sugere que no momento de sua iniciação, os candomblés na Bahia estavam iniciando um processo de “iorubanação”, demonstrado pelo fenômeno que os deuses do candomblé de angola, eram evocados nos rituais, em língua yorubá, apesar de Valdina enfatizar que em outros contextos sagrados, a língua era bantu. Makota Valdina ajuda a “angolarizar” o seu próprio terreiro, no sentido de motivar sua própria comunidade na busca por falar os nomes dos “orixás” na língua bantu, durante todos os rituais e eventos sagrados: “ (...) eu digo – não, mas a coisa que você não fala, com o tempo, daqui a pouco, se perde. Eu digo - não, é bom a gente aqui, começar, vou pro quarto de Nkosi, vou pro quarto de Dandalunda, vou fazer coisa pra Zazi, prá os nomes, aí pronto, foi, vinha um pouco de resistência, mas eu insistindo naquilo”. Ela detalha como foi esse processo: “(...)Usava uma terminologia que não era nossa, eu, aí comecei a dizer - isso, não está certo, isso está errado, a gente tem língua, a gente tem que falar a nossa língua, a gente não tem que falar orixá, a gente tem que falar inquice”.

Oliveira (2011, p.38) ressalta que “as línguas africanas no Brasil, ao contrário das línguas arcaicas, não deixaram de se atualizar”, mas não só, também “atualizaram o português falado no Brasil, abrindo para uma polifonia de sentidos que inverte a lógica da língua dominante” e dá como exemplo que palavras como “mandinga, maloqueiro, calunga, ginga, testemunham a favor dessa teoria”. Tal posição de Oliveira é sustentada pela pesquisa pioneira da etnolinguística baiana, Ieda Pessoa de Castro, que revelou o quanto o

português falado no Brasil é influenciado pelas línguas que os africanos escravizados trouxeram, especialmente as línguas quicongo/quimbundo da matriz bantu, e yorubá, da matriz keto. Essa é uma verdadeira operação de descolonização, nos termos de Bhabha (2005), processado pelos africanos e seus descendentes na diáspora negro-brasileira que ao hibridizarem a língua hegemônica portuguesa, perturbam a construção sistêmica e sistemática dos saberes discriminatórios fazendo o cultural, que antes se reconhecia como o meio da autoridade colonial, se tornar irreconhecível, pois Bhabha (2007) defende que o efeito do poder colonial é a produção de hibridização e não da ordem colonialista, colocando a agência do subalterno em visibilidade.

É nesse momento de iniciação que Makota Valdina deflagra também o processo de questionamento da hierarquia religiosa inventada e reproduzida pela sócio-antropologia dos candomblés da Bahia, que colocava os candomblés de matriz iorubá no topo a subalternidade e os candomblés de matriz angola na base. Tal processo se inicia com esse trabalho de “desiorubanização” dos candomblés de angola da Bahia, começando por sua própria casa: “Quando eu me confirmei em 75, e a década de 70 foi uma década marcante. Aí quando eu entrei no candomblé, fui confirmada e tudo, aí eu notei que, no linguajar, falava “ah casa de Oxum, casa de Ogum”. Foi também a partir da sua iniciação no Tanuri Junsara que se inicia a produção da ativista negra que enfrenta o racismo/sexismo epistêmico dos estudos sobre as religiões de matriz africana no Brasil. Ao terminar a iniciação e ser confirmada como Makota ergue-se a sacerdotisa Makota Valdina da espiritualidade de base bantu-africana no Brasil. No entanto, foi decisivo também para formar a ativista Valdina, e marcante para seu perfil ativista, a experiência de ter sido contemporânea da nova movimentação negra que surge na cena político e sócio-cultural baiana – a reemergência da agência negra no cenário de redemocratização pós-70 no Brasil, mas, particularmente, através do surgimento do Ilê em 1974 e do Movimento Negro Unificado, em 1978, na Bahia. Foi, particularmente, marcante para seu ativismo, a sua vivência no Movimento Negro Unificado da Bahia (MNU), pois, apesar de nunca ter sido filiada, participava dos processos de formação política como debates, seminários, reuniões, etc. Foi a partir da sua participação no MNU que seu perfil de ativista-pesquisadora foi se forjando, já que nessa organização negra, Makota Valdina ia sendo instigada a pesquisar sobre a história e cultura negra no Brasil: “Pesquisadora, mas uma pesquisadora de dentro prá fora, para entender melhor aquele mundo”. Foi assim que iniciou seu levantamento do que havia de escrito sobre o candomblé de angola na Bahia e no Brasil:

A gente retomando a luta por negritude na década de 70, e o movimento negro, e aí, naquela época, eu nunca fui do MNU, mas eu sempre participei das coisas, encontros, seminários que faziam, eu estava lá. E aí, eu estava lá e eu comecei a me interessar, foi aí que eu comecei a me interessar pela história negra, pela história da escravidão, leio aqui, leio ali e não encontrava nada. E o que encontrava era associando angola, ao caboclo, ao candomblé de caboclo, falando como se fosse a mesma coisa, ou, falando dos bantos como minoria (...) Os bantos que começaram a primeira República que a gente teve aqui, foi banto, foram os quilombos. E trazendo isso, a academia, e eu disse - sempre o branco.

Makota Valdina então, foi desenvolvendo uma crítica ao etnocentrismo identificado nos estudos acadêmicos sobre os candomblés na Bahia, que vinha invisibilizando os candomblés de angola. Incomodada com a fala dos acadêmicos brancos que pesquisavam candomblé, e, por outro lado, fortalecida pelas experiências que viveu e pelos conhecimentos adquiridos no seu processo de iniciação, Valdina decide se tornar “sujeito dessa fala”, como ela mesma diz: “Foi marcante, porque fez, né? Voltar num tempo de criança, me fez querer entender a minha história, a partir da minha experiência no candomblé, me fez querer falar sobre candomblé de uma outra maneira que era falada pelos acadêmicos, pelo branco, ser sujeito dessa fala”. Especialmente, a iniciação no candomblé foi marcante para Valdina por que a fez querer “ser sujeito da fala dos *angoleiros*⁶⁶, que ninguém falava, era só yorubá pra lá, Orixá pra cá... E quando eu via que o peso que foi do povo que veio de Angola, que veio do Congo, que teve na construção de povo, de cultura, de língua, de tudo nesse país”.

Incomodada ainda com a fala de suposto saber de antropólogos brancos na Bahia que pesquisavam o candomblé e reproduziam estereótipos sobre as religiões da matriz bantu-africana, criados ainda por Nina Rodrigues, no final do século XIX, Valdina assumiu o lugar de “angoleira”⁶⁷ para afirmar a autoridade da sua fala sobre a história e a cultura do candomblé de angola no Brasil: “(...) e eu achava que a gente tinha que falar, a gente era sujeito dessa fala, por isso hoje sou tão conhecida como Makota⁶⁸ pra lá, Makota pra cá, porque eu, não como professora Valdina, nos seminários nos encontros (...)” A atuação de Valdina sempre foi desde de dentro dos movimentos negros de Salvador, portanto, sua fala, apesar de não partir do lugar da universidade, sempre teve autoridade epistêmica, pois, sempre foi legitimada pela comunidade negra, especialmente pelos adeptos das religiões de matriz africana e pelos intelectuais/ativistas negros e negros: “ nunca fui do MNU, entretanto, sempre acompanhei toda trajetória do MNU, quando fazia encontro, quando fazia coisa que era aberta, eu estava lá e eu lá, mas sempre me afirmando enquanto religiosa. E aí todo mundo “Ekedi”. Eu não sou Ekedi, porque minha nação tem língua e na minha língua o Ekedi é Makota e eu sou Makota, e incentivei muita gente”.

bell hooks (1995) e West (1999) também já tinham chamado à atenção para importância da legitimação do intelectual negro pelas comunidades negras, visando fortalecer esse seu lugar de intelectual, para se contrapor a estratégia epistemicida da academia que desqualifica a capacidade intelectual de negras e negros de diversas formas, desde silenciando sua produção até reproduzindo estereótipos raciais sobre os corpos coletivos de negras e negros como, por exemplo, preguiçosos e incapazes intelectualmente, por

⁶⁶ Angoleiro diz respeito aos adeptos do candomblé que veio da região banto (congo-angola) da África. Também na capoeira chamada de “angola” na Bahia, os capoeiristas se chamam de “angoleiros”.

⁶⁷ Como Nogueira (2011, p.9) entendemos que “*Matriz africana* deve ser entendida aqui como uma expressão ‘plural’, isto é, ela designa um conjunto de africanidades, nunca se trata de uma homogeneidade mítica”.

⁶⁸ Makota, em língua bantu (e ekede, em língua ioruba), é, de uma forma geral, o cargo de autoridade no candomblé de angola dado às mulheres que deverão cuidar dos orixás quando as pessoas estiverem manifestadas dos orixás.

considerar que os negros e negras eram ignorantes na cultura deles, os “superiores”. O ativismo intelectual de Valdina desafiava o racismo/sexismo epistêmico da tradição acadêmica das ciências sociais no Brasil, na medida em que torna legítima seu lugar de fala de uma mulher negra que, de fora da academia, divulgava um conhecimento potente sobre o candomblé de angola e a cultura bantu no Brasil, que desafiava o discurso dos antropólogos da Bahia que afirmavam a superioridade cultural dos candomblés jeje-nagô e a inferioridade dos candomblés de angola. Para Valdina tal hierarquização, típica do século XIX, continua presente: “a academia, o fato dos brancos botarem todo mundo naquele quadro e achando que quem não era dentro daquele quadro - de Opô Afonjá, Gantois e Casa Branca - estava fora. Quando muito... mais era aquele trio, quando muito falava do Oxumaré, mas muito assim, o quadro era o padrão, modelo”.

A fonte desse conhecimento que Makota Valdina passou a difundir em palestras, rodas de conversas, seminários, etc., também era desafiadora de tal racismo/sexismo epistêmico por apontar para o lugar do saber e do conhecimento que representam as comunidades negras e de terreiros da Bahia. Tal conhecimento foi adquirido por Makota durante toda a sua vida – seja convivendo com a cultura e as práticas religiosas de sua família e da comunidade do Engenho Velho da Federação, seja em suas próprias práticas religiosas numa casa de candomblé de angola que é referência na Bahia e no Brasil – o Tanuri Junsara– ou ainda através das viagens e estudos autodidatas que fez para os Estados Unidos e para a Angola.

O racismo/sexismo epistêmico dos antropólogos com os candomblés de angola que incomodou tanto Makota Valdina, vem de longa data, desde que Nina Rodrigues - porta-voz do racismo científico europeu no Brasil - desde finais do século XIX, afirmou a superioridade cultural dos candomblés de origem yorubá, em *Os Africanos no Brasil*, publicado em 1933. A partir daí todos os antropólogos que pesquisaram religiões de matriz africana partiram, epistemicamente, dessa superioridade como um dado científico. Assim, Nina é quem primeiro no Brasil aplica o evolucionismo social-darwinista para hierarquizar às religiões do Brasil - o catolicismo é colocado no topo - como a religião mais culturalmente avançada- e as religiões bantu e indígena na base da sua hierarquia religiosa, afirmando a inferioridade intelectual, social e religiosa dos negros bantu em relação aos sudaneses. Grosfoguel (2018) nos chama à atenção de que o sistema mundo além de ser capitalista, é também europeu, patriarcal, moderno e colonial, produzindo múltiplas hierarquias, dentre elas, uma hierarquia espiritual que privilegia às espiritualidades cristãs em detrimento das não-cristãs/não-europeias. As religiões de matrizes africanas têm sido vítimas especialmente desse tipo de hierarquização que estrutura às sociedades e culturas ocidentais, na qual, elas são localizadas no mais baixo degrau. O que queremos lembrar aqui é que a vontade de hierarquia virou um traço tão presente no meio intelectual brasileiro do século XIX, empanturrado de epistemologia moderno-colonial europeia que, à exemplo de Nina Rodrigues, passam a procurar hierarquias até mesmo quando vão analisar às próprias religiões subalternizadas por esse modelo hierárquico de conhecimento europeu.

Makota Valdina se incomoda, então, com esse “yorubacentrismo” dos cientistas sociais brasileiros, pois, enquanto os candomblés de matriz nagô ou yorubá tinham os intelectuais brancos como os porta-vozes de sua história e cultura, os candomblés de angola estavam epistemicamente completamente silenciados, por isso ela decide ser uma sujeita de fala deles. E Valdina localiza na academia a origem de um “yorubacentrismo” que contaminou não só a mídia, mas também os próprios povos e comunidades de terreiro no Brasil, que passaram a reproduzi-los:

Não, eu acho que começou com a academia, começou com a academia, com os brancos que acharam, porque os terreiros de angola e de jêje se fecharam mais para esses estudiosos, tanto que eles sempre diziam-“ah, isso é candomblé de caboclo, é tudo a mesma coisa”. Eles não fuçaram tanto como fuçaram o culto dos orixás, e não distorceram tanto, porque hoje, acho que até o próprio praticante está muito imbuído do discurso do branco, do discurso da academia.

Com esse relato, Makota Valdina, talvez, esteja sugerindo uma relação diretamente proporcional entre o lugar de algum poder na hierarquia espiritual das religiões dos subalternos com o lugar como “objeto” nas ciências sociais brasileiras, ou seja, uma articulação saber-poder que colocou no mais baixo lugar da hierarquia, as espiritualidades africanas de matriz angola e jeje, que, por sua vez, também se fecharam para socio-anthropologia brasileira, ao pouco permitir serem tomadas como objeto de seus estudos acadêmicos. Munanga (2009, p.95) também compartilha desse entendimento de Makota Valdina: “Hierarquizar as contribuições banta e sudanesa como tentaram fazer alguns estudiosos e ideólogos significa criar novas categorias de preconceito e de ‘subracismo’ na população negra brasileira”.

O ativismo intelectual de Makota Valdina desafia o racismo/sexismo epistêmico da universidade brasileira também quando defende que o conhecimento sobre o candomblé que quer difundir, não é sobre seus aspectos sagrados e ritualísticos, tão divulgados pela sócio-anthropologia, mas, é, principalmente, sobre a concepção de mundo do candomblé da nação bantu, partindo do pressuposto, portanto, de que há uma cosmovisão nessa espiritualidade de matriz africana que a sociedade brasileira precisa conhecer:

Então, eu penso assim, essas coisas... e prá falar também do candomblé com uma cosmovisão, porque ainda que o povo mais antigo, se você perguntar, eles vão ficar -“não, o que é isso, não sou isso, não. A gente não é isso, não”! Mas tem, não tem com esse nome - “cosmovisão”, de “visão de mundo”, mas eles, o que fazem no candomblé é conforme uma visão de mundo, um conceito que se tem de mundo, que é diferente do ocidental, entendeu? Então, sobre essas coisas, em vez de estar falando - ah, não sei o que, o dia é isso, e a cor das contas, e como é, dia da semana e a cor e... Eu não quero saber disso, eu quero saber de História, de Filosofia que nós temos, do que está impregnado na gente. Você pode não ter, eles podem não explicar -“isso porque isso, porque aquilo”. Não explica, mas vive aquilo, vivencia aquilo e passa através da vivência, através do ser, então o meu candomblé foi esse. Então, é desse candomblé que eu disse que eu ia falar prá desmistificar um bocado de coisa. E acho que desmistifiquei ou ainda continuo, porque realmente, muita gente, se acham que eu fui referência é porque eu fui uma referência diferente das referências que tinham na minha época.

O interesse, portanto, de Makota Valdina é em difundir os aspectos históricos e, sobretudo, filosóficos das comunidades de terreiro, apesar de que, por efeito dos poderes do racismo/sexismo epistêmico, é difícil não reduzirmos a filosofia à experiência europeia. Mas Muniz Sodré (2017) também rejeita a ideia de a história da filosofia ser reduzida a história da filosofia europeia, problematizando a “bandeira da exclusividade do começo da filosofia e da civilização na Grécia” e contrapondo à imagem hegemônica de que “toda filosofia implica necessariamente uma interpretação da história do pensamento europeu”, à imagem poderosa da filosofia como “multiversal” (Sodré, 2017, p. 10). Muniz identifica vozes filosóficas que também tem essa mesma crítica, como, por exemplo, o pensador francês e importante explicador de Hegel, Roger Garaudy, que se converteu ao islamismo sunita, quando estranha a filosofia não ser considerada como vivência, assim como defende Makota Valdina quando fala em uma filosofia do candomblé: “Titularizado em filosofia, eu passei nos exames sem conhecer uma só palavra de filosofia da Índia, da China e do Islã. A filosofia é compreendida no Ocidente, num sentido profundamente restritivo. É considerada uma pesquisa puramente intelectual e não uma maneira de viver”. No Brasil, além do próprio baiano Muniz Sodré, temos como exemplo de intelectuais que rejeitam o entendimento da filosofia como uma história do pensamento europeu, jovens filólogas e filósofos negros como o doutor em Filosofia, Renato Nogueira (2011), que se posiciona da seguinte forma sobre a origem grega da filosofia:

Porém, considerar a filosofia como uma atividade natural, o desejo humano de conhecer, o gosto pelo saber, a vontade humana de compreender o mundo e a si, faz como que não seja plausível estabelecer um lugar de nascimento para a filosofia. Neste caso, a filosofia nasceu com o ser humano (...) O entendimento afroperspectivista é que a disputa política sobre o berço da filosofia é mantida em silêncio. É contra este silêncio que queremos denegrir a filosofia, retirá-la do seu conforto, da sua recusa à diferença para problematizar qualquer coisa, inclusive, o que for mais caro e desestabilizador. Por isso, problematizar a própria origem da filosofia, debater o caráter de patente que finca na Grécia o seu surgimento é uma condição de possibilidade para abertura de novos caminhos para o pensamento. Afinal, conceber a filosofia como de matriz grega não deixa de ser um modo de subsumir às diferenças à identidade. Com efeito, não se trata de responder; mas, de colocar uma questão, problematizar sem reservas, fazendo jus ao que é próprio da filosofia (afroperspectivista), dessacralizar o lugar comum, pôr o pensamento em movimento.

Nogueira (2011) ao colocar nesses termos de que reduzir a filosofia à uma manifestação grega na história da humanidade, é “subsumir às diferenças à identidade”, devolve aos europeus e a seu eurocentrismo, o desenvolvimento de uma “política de identidades” atribuídas a nós, subalternos da colonialidade, quando passamos a defender, a partir dos anos 90, que as análises dos fenômenos da contemporaneidade levem em conta as questões de raça, gênero, sexualidade, etc., como construções sociais que interferem, de diversas formas, na vida das pessoas. Isso tudo para dizer que várias das posições

epistemológicas de Makota Valdina, formuladas por ela já nas décadas de 80 e 90, encontram sustentação no campo acadêmico brasileiro contemporâneo através dos trabalhos de intelectuais negras e negros como Muniz Sodré, Djamila Ribeiro, Eduardo Oliveira, Renato Nogueira, especialmente no que diz respeito à filosofia.

Indagada sobre dores e constrangimentos, Makota Valdina lembra da dor de não ser entendida pelo ativismo negro em Salvador, quando defendia a valorização do saber/conhecimento dos terreiros como estratégia para enfrentar a máquina de embranquecimento que eram as universidades brasileiras: “(...) porque tudo aquilo que eu estava vivendo e que estava enxergando, eu queria compartilhar com outros. Naquela época ainda não tinha aquela coisa de ir para a universidade e tinha muita aquela coisa da ideologia de ir, e era bom”. Era um momento, então, em que estava se discutindo, nos movimentos negros que emergiram pós-ditadura em Salvador, o lugar da universidade na agenda da luta contra o racismo e, especialmente, na vida de negras e negros brasileiros. Makota Valdina se posiciona a favor da ocupação negra desse espaço tão prestigiado socialmente, mas estava com o mesmo incômodo de Carvalho e Florez (2014) quando apontam que “todas instituições universitárias da América Latina e Caribe, públicas e privadas, são instituições predominantemente brancas, segregadas e racistas que reproduzem exclusivamente o modelo de conhecimento eurocêntrico moderno, com exceção de Cuba”. Makota Valdina, por sua vez, diz:

Mas o que eu queria mostrar, isso em relação aos nossos irmãos, nossas irmãs na época, o que eu queria mostrar, não é que eu era contra, eu achava que tinha que ir pra universidade, mas a gente não tinha que ir pra universidade pra se branquear, a gente tinha que ir pra universidade pra enegrecer a universidade. Tinha que ir pra universidade, mas valorizando o saber e o conhecimento que tinha nos terreiros, que sempre teve nos terreiros.

Makota Valdina, como Guerreiro Ramos (2005), partia da crítica ao lugar de objeto em que o negro foi colocado pela socio-anthropologia brasileira e à ausência do branco tomado como objeto: “(...) Porque, eu acho que foram os inquices, orixás que botaram na minha cabeça, porque eu ficava pensando – puxa vida, é tanta coisa que tem: antropologia do negro, etnologia do negro, sociologia do negro, não sei que do negro, cadê o branco? Do negro e do índio e não tinha do branco”. E continuava se perguntando:

Então, na minha cabeça, isso aí era pra conhecer a gente. Mas, para que? Não era pra botar, porque sempre os anéis, os diplomas, as coisas eram deles e a gente continuava na mesma, como continuamos na mesma, nada do que fizeram serviu para resolver nossa situação. Até hoje, a gente está por nossa própria conta, lutando contra esse racismo que, cada vez mais, vem essa perversidão, a gente avança de um lado, estava vendo hoje, quanta coisa a gente conquistou nos últimos tempos e os “rabos de arraia” que a gente está sofrendo. Porque eu ficava pensando, ora por quê que eles vão pesquisar no terreiro? E por que depois dá uma outra forma, outra linguagem? Aí vale e não vale, então quem é que sustenta esse falar rebuscado dele? As coisas rebuscadas dos acadêmicos, quem é? Somos nós.

A partir dessa crítica à relação racializada entre sujeito e objeto de conhecimento na socio-antropologia brasileira, Makota Valdina propõe que tipo de relação nós, negras e negros, devemos estabelecer com a universidade e, ao fazer isso, apresenta sua perspectiva de descolonização do conhecimento acadêmico-universitário: “Então, o negócio é que eu achava que a gente tinha que ir pra universidade, não é que fosse ter que ser iniciado, mas conhecer também e valorizar - “não perarê”! E ver e rever os conceitos e teorias que a universidade estava criando sobre nós, rever as antropologias, as sociologias”. Portanto, como estratégia para não reproduzir a universidade e seu racismo/sexismo epistêmico, Valdina defendia, no ativismo negro das décadas de 80 e 90, que o ingresso de negros e negras à universidade deveria ser precedida pela valorização, por essas negras e negros, das comunidades de terreiros como lugar de produção de conhecimento: “(...) não é que tinha que entrar pro candomblé, mas vendo o candomblé numa ótica negra, um conhecimento, uma prática ancestral, uma prática que era nossa, que nos pertence e que valores a gente tem, como é que a gente vem pra universidade já levando esses valores, dá pra fazer uma coisa diferente da forma do branco?”. Apropriar-nos da epistemologia dos candomblés da Bahia, era, para Makota Valdina, nas décadas de 80 e 90, uma estratégia de disputa com o eurocentrismo hegemônico da universidade do Brasil.

Oliveira (2011, p. 38-39) nos ajuda a entender o que Valdina está falando quando, após defender que devemos opor a cosmovisão africana à epistemologia do racismo, enfatiza que os negros e negras da diáspora africana desenvolveram no Brasil, uma multiplicidade de conhecimentos que compõem uma cosmovisão, manifesta na vivência da espiritualidade de matriz africana através da medicina, economia, línguas africanas e uma “política mui singular de relações com o Outro-Natureza, o Outro-Outro, o Outro-Si-mesmo”, além de inverterem “a lógica do sagrado e do profano e o sentido da religião hegemônica” e profanar sua própria religião.

No seu livro auto-biográfico, publicado em 2015, *Meu caminhar, meu viver*, que ganhei da própria Valdina, quando da realização da entrevista, em setembro de 2017, ela explica melhor o que queria dizer quando defendia que negras e negros entendessem a epistemologia do candomblé antes de ingressarem na universidade: “Nós também temos a nossa ciência, não é considerada como tal por acadêmicos, mas é ciência, é saber, e é assim que eu quero colocar” (Pinto, 2015, p.158). Makota Valdina conta que essa sua interpelação à ciência ocidental se iniciou num colóquio sobre etnopsiquiatria em que participou como palestrante, na Faculdade de Medicina da Universidade Federal da Bahia, à convite de uma psiquiatra negra de Salvador, Damiana Pereira de Miranda. Ao interpelar a ciência ocidental, Makota Valdina afirma os conhecimentos presente nas comunidades de terreiro: “(...) não é ciência, porque não segue os trâmites, mas pra mim é ciência, porque o saber que você tem, que é passado de pronto, saber que você tem, que é interagir, saber como entrar no mar, saber como entrar no mato, saber valorizar essas coisas, o que é isso?”.

Todo ativismo negro de Makota Valdina no candomblé, se deu a partir da crítica à relação da academia com os candomblés da Bahia: “A partir daí, principalmente, comecei a lutar pela visibilidade da minha nação de candomblé, como sujeito, me rebelando contra o fato existente na época, de ser objeto de pesquisa, de ser vista por quem estava do lado de fora, falando de um lugar que não era seu” (Pinto, 2015, p.66). O incômodo com essa condição de objeto dos candomblés da Bahia, portanto, com a condição de silenciamento das pessoas que efetivamente viviam essas práticas sagradas, fez com que Valdina desenvolvesse um tipo de ativismo negro também intelectual: “Eu não sou pesquisadora, aliás, de certo modo sou, por que foi a partir de minha iniciação no candomblé, que eu tenho buscado as origens do que nós temos como legado, e aí começou minha pesquisa, mas de dentro para fora (...) foi como sujeito do candomblé e não tendo o candomblé como objeto de pesquisa (Pinto, 2015, p.157). Além da condição dos candomblés da Bahia como objeto dos sujeitos brancos do conhecimento acadêmico das ciências sociais, Makota Valdina critica a validade do conhecimento legitimado como “científico” gerado por tal relação, pois, constata que “(...) quem nasceu na década de 40, ainda encontrou muitos valores, muitos costumes, muitas práticas que sobrevivem no candomblé”, no entanto, “muitos desses costumes, dessas práticas geralmente são apresentadas, e ainda são, por muitos pesquisadores, como magia, superstições, folclore, práticas exóticas e, muito raramente, como práticas sob a visão de mundo de povos com culturas diferentes, e não inferiores” (Valdina Pinto, 2015,p.157)

Na entrevista, Makota Valdina conta o quanto foi doloroso para ela, a reação dos ativistas negros quando ela apresentava tal proposta de entrar na universidade conhecendo e valorizando os saberes negros presentes nos candomblés da Bahia: “(...) eu ficava refletindo, matutando que, às vezes, eu recebia até de negros, os companheiros negros - `ah não, universidade sim, negócio de religião, não!’ Depois, todo mundo entrou no candomblé, todos, todos, todos e todos”. Makota Valdina está se referindo à um momento da história, nas décadas de 80 e 90, de fortalecimento dos movimentos negros, num cenário de redemocratização do país. No entanto, tais movimentos que reemergiram na cena brasileira na década de 70, eram profundamente influenciados pelo marxismo dos partidos políticos de esquerda no Brasil. Aqui é preciso lembrar que Fanon (2005), pensando a descolonização da Argélia, apontava que um dos dois obstáculos mais importantes eram os partidos políticos nacionais das sociedades colonizadas pois se constituem a partir da importação da noção de “partidos políticos” da metrópole, trazida pelos intelectuais colonizados que lá foram estudar. Os intelectuais colonizados e os processos de colonização intelectual do colonialismo argelino, era, para Fanon (2005), o segundo obstáculo para descolonização da Argélia. O fato é que, talvez, contaminados pela visão de mundo também eurocêntrica dos partidos políticos de esquerda no Brasil, a relação dos ativistas negros e negras com às religiões de matriz africana, estava norteadas pela ideia de que toda religião era “o ópio do povo”.

Por outro lado, os poucos intelectuais negros e negros que estavam na academia também aprendiam a desprezar toda e qualquer religião ou espiritualidade, ainda mais às religiões/espiritualidade de matriz africana, pois, todas/os nós, negros e negros, aprendemos com a epistemologia ocidental das nossas escolas e universidade, a “satanização” e inferiorização das religiões de matriz africana e, talvez, os ativistas negros e negras da década de 80 e 90, ainda não tivessem enfrentado essa dimensão do racismo/sexismo epistêmico. Não possuindo a ideia de “diabo” ou de “satanás”, as religiões de matriz africana, desde a colonização do Brasil, vêm sendo alvo de tal estigmatização por discursos de poderes que diabolizam a figura do seu mais importante inquite/orixá/deus: Exu, energia do movimento, da transformação, do devir, da encruzilhada, do corpo, da comunicação – aquele que conecta os seres humanos com os outros deuses. A escolha de Exú para representar a figura do “diabo” no discurso religioso judaico-cristão no Brasil, talvez, não tenha sido aleatória, pois, Exú é a expressão do quão diferente é a epistemologia dos candomblés em relação à epistemologia judaico-cristã/ocidental.

Qual o efeito desses poderes da colonialidade brasileira que hierarquizam povos e religiões: crescimento das religiões pentecostais em comunidades negras, inclusive quilombolas, em todo o Brasil. Em entrevista, Makota Valdina afirma: “Demônio, diabo e satanás não pertence as nossas culturas, não é nosso, cada um que vá ver de quem são os diabos, os demônios e os satanás, porque de negro é que não é. Não tem nenhuma cultura das culturas negras que por aqui chegaram, que fale em diabo, em satanás e demônio, entendeu? ”. Nogueira (201, p.8) compartilha dessa mesma ideia de Makota Valdina, ao afirmar que Exu “é um orixá do panteão yorubá responsável pelos acontecimentos, nada acontece sem o seu assentimento, ele é o fluxo da existência, a condição de surgimento, fertilidade e comunicação”, pois, como Makota Valdina também defende, “Exu não tem nada a ver com o sentido impresso pela tradição judaico-cristã que o identifica com o ‘diabo’, a personificação do mal inexistente dentro da tradição yorubá. Bem e mal não existem em si mesmos, nem isoladamente, mas, são relacionais”.

Por isso Makota Valdina afirma que seu projeto de descolonização que esperava que o movimento negro incorporasse como estratégia de luta contra o racismo/sexismo epistêmico da universidade, nas décadas de 80 e 90, era que, antes de negros e negros irem para a universidade, deveriam entender as comunidades de terreiro como universidades, no sentido de lugares de um conhecimento necessário de ser aprendido para com ele desafiarem o exclusivismo da epistemologia branco-ocidental. Compreendendo a universidade como um lugar de disputa epistêmica, Makota Valdina defendia que as negras e os negros, antes de entrarem na universidade, deveriam entender o candomblé para além de uma espiritualidade, mas como um lugar de produção de conhecimento: “eu achava que a primeira universidade que a gente tinha que se voltar, era para o que estava mantido no candomblé, e que não é só para o povo de candomblé. Isso é cultura nossa, isso é a identidade nossa, por isso que eu digo que o candomblé, prá mim, extrapola a questão da espiritualidade, é um lugar”.

De fato, as entrevistas coletadas com as/os ativistas dos movimentos negros de Salvador para minha dissertação de mestrado já apontavam para um não consenso em torno do projeto político de ampliação do acesso negro a universidade, ou seja, havia uma agenda sendo discutida pelos movimentos negros de Salvador, entre as décadas de 80 e 90, em torno do acesso negro à universidade, sobre a qual ocorriam defesas e rejeições. As rejeições são entendíveis quando indagavam se a universidade era um espaço que negras e negros deveriam ocupar diante de um diagnóstico de que era um espaço branco, aliás, mais do que isso, o diagnóstico era que a universidade era o lugar de uma força que conduzia ao embranquecimento político-cultural e epistemológico. Valdina afirma que não rejeitava o ingresso negro na universidade, mas problematizava, como resultado da preocupação com o exclusivismo epistemológico euro-americano nas universidades brasileiras. Sueli Carneiro nos faz entender porque a preocupação de Valdina tinha cabimento, a partir de sua leitura do filósofo afro-americano Cornel West (1985):

A formação de pesquisadores negros nos cânones tradicionais da tradição acadêmica assegura o caráter não insurgente de sua produção e, sobretudo, não comunitária, como pretende West. É frequente que o intelectual negro tutelado, produzido, torne-se um agente crítico deslegitimador da prática ativista. Ao invés de “desalojarem discursos”, os intelectuais negros legitimam o saber branco sobre o negro, as relações raciais etc. São utilizados, portanto, para confirmar “poderes dominantes”. Enquanto isso os insurgentes amargam o isolamento acadêmico (Carneiro, 2005, p. 121)

Diante da pouca ressonância entre os intelectuais e ativistas negras e negros, da sua proposta de levar o conhecimento da epistemologia do candomblé para a universidade e, desse lugar, rever a socio-antropologia dos intelectuais brancos sobre os negros e a cultura negra, Makota Valdina diz que assumiu esse lugar de intelectual-ativista do candomblé, desde seu lugar de Makota: “Mas, eu continuei, eu não parei, eu não fiquei naquela coisa de não, aí foi que eu disse - não, eu tenho que continuar fazendo, enquanto Makota, enquanto religiosa do candomblé”. E ela tem sido exitosa nesse seu projeto intelectual-ativista: “Quando eu vejo hoje, que eu fiquei do lado de cá, não tive diploma, não peguei anel nenhum da universidade, mas quantas vezes já fui fazer palestra na universidade (...) Quantas vezes, primeiro por alunos e professores, de virem me chamar prá Educação, pra não sei onde, não sei mais onde, entendeu? ”. Um exemplo desse reconhecimento público pelos intelectuais e/ou ativistas negras e negros é que a segunda parte da nossa entrevista teve que ser remarcada, pois Makota Valdina foi convidada por um deles para palestrar na abertura do V Congresso Brasileiro de Filosofia da Libertação e II Encontro Internacional de Filosofia Africana, na Faculdade de Educação da Universidade Federal da Bahia, em setembro de 2017. Portanto, hoje, são os próprios intelectuais e ativistas negros que a consideram como referência, diz ela: “Não fui entendida, mas hoje todo mundo - “ah é referência”!

E Makota Valdina fala do seu conhecimento sobre a branquitude brasileira, adquirido a partir da relação que estabeleceu com os brancos brasileiros, na intimidade do jogo de búzios, demonstrando, mais

uma vez, que há um conhecimento gerado apenas pela singularidade cultural do “jeito” negro-africano de estar no mundo, especialmente, pela sua espiritualidade, que precisa ser considerado como conhecimento para que alarguemos nossa perspectiva de diversidade epistêmica na universidade: “eu, talvez, tenha tido a sorte de lidar com brancos, assim na intimidade, brancos, os ditos brancos. É, entendeu? E tem mesmo, que tem sempre negro e índio na família. E eu vejo muito disso hoje, minha filha, sentada naquela coisa de jogo, porque às vezes vem o branco brasileiro e quando eu vou ver [os ancestrais africanos], está tudo lá, mais do que muitos negros, entendeu?”. Pois é, através do jogo de búzios, Makota Valdina visualiza as africanidades dos brancos brasileiros, por isso que sugere que se restaure o status de lugar de conhecimento dessa espiritualidade. De fato, Carvalho (2015)⁶⁹ nos chama à atenção para o lugar importante que a espiritualidade exercia na epistemologia europeia pré-iluminista, informando que a partir dos anos de 1850/1860, há uma redução do lugar central das artes e das humanidades, uma hipertrofia da ciência e da tecnologia e uma exclusão da espiritualidade das universidades europeias. Assim, herdamos desse modelo de universidade, uma redução da noção de consciência a consciência racional discriminativa, pois julgou-se que se precisava expulsar a religião por que ela era da ordem do dogma. No entanto, ao retirar o dogma, se retirou, de acordo com Carvalho (2015), uma enorme quantidade de auto-conhecimento. A proposta de Makota Valdina, de restaurar o lugar de conhecimento da espiritualidade africana aponta para a possibilidade de restaurar, na universidade, a expansão da consciência a partir do retorno da intuição, do saber que não é racional, num ambiente no qual tudo isso foi excluído.

Na epistemologia da ancestralidade que vem sendo vivenciada nas comunidades negras e de terreiro do Brasil, a espiritualidade é um campo fecundo de conhecimentos e de auto-conhecimentos, por isso Makota Valdina insiste na importância de se tomar a espiritualidade de matriz africana como esse lugar de produção de conhecimentos. Mas, recentemente, Muniz Sodré⁷⁰ (2017, p. 21) também sentiu essa mesma necessidade de colocar em visibilidade o pensamento da espiritualidade africana que se vive nas comunidades de terreiro no Brasil, no seu caso, de base nagô-iorubá: “o pensamento nagô - um construto teórico que se estende a outras formações étnicas presente na diáspora escrava no Brasil - mantém a particularidade de ter aqui reinterpretado um milenar patrimônio simbólico africano, dando lugar à instituições e formas de agir originais”. Nessa perspectiva, Sodré (2017, p. 16), toma “a perspectiva de que a liturgia de extração africana, vinculados a cultos locais e familiares, passa mais pela dimensão de um ativo pensamento de *Arkhé* do que pelo plano religioso *strictu sensu*” e, como Makota Valdina, também afirma esse pensamento vivido no âmbito das comunidades de terreiro como filosofia, quando ressalta que

⁶⁹ Por Carvalho (2015) estarei me referindo a Conferência do Professor José Jorge de Carvalho, no Seminário *Encontro de Saberes nas Universidades: bases para um diálogo interepistêmico*, realizada no dia 16 de junho de 2015.

⁷⁰ Muniz Sodré é baiano de Feira de Santana e é *ogã* da comunidade de terreiro do Ilê Axé Opô Afonjá, apesar de viver há muitos anos no Rio de Janeiro.

“com o pensamento nagô, insistimos na palavra ‘filosofia’, que nos parece epistemicamente justificada pela pressuposição de uma universalidade filosófica: a especulação sobre o melhor, sobre o bem, para uma determinada forma de vida” (Sodré, 2017, p.20)

Valdina afirma que a principal crítica que tem à sociedade brasileira é renegar o que é parte dela pelo racismo: “a questão de não considerar o negro como ser humano com direitos iguais de qualquer ser humano - vermelho, amarelo, azul, roxo entendeu?”. Como makota e ativista das comunidades de terreiro, Valdina está preocupada com a manifestação do racismo através da denominada “intolerância religiosa”. Assim, é crítica ao próprio conceito de intolerância religiosa, defendendo que o que está em jogo é uma relação de poder, pois: “o que chamam de intolerância religiosa para mim é falta de respeito ao direito que eu tenho de ter a minha crença ou até de não ter nenhuma crença. Eu não sou obrigada a ser evangélica, não sou obrigada a ser católica, não sou obrigada a não ser nenhum segmento, porque esse segmento é o que o poder, não, eu não sou”. E afirma: “Eu tenho direito de crer, de seguir a crença que eu queira seguir e nós não estamos sendo respeitados no nosso direito de ter a crença que temos no candomblé, na umbanda, na pajelança”.

No que diz respeito à Bahia, Makota Valdina identifica uma relação de crueldade com sua maioria negra – “a gente só presta prá fazer o papel de quem faz a comida afro baiana, a baiana prá isso, prá aquilo, a coisa folclórica”. E continua: “A Bahia, especialmente, a Bahia, eu acho cruel, porque a Bahia, se nós somos maioria, porque então, a gente só presta prá ser papel de amostra lá fora, pra ser coisa turística, folclórica? Mas na realidade, no real mesmo, nós não recebemos da sociedade, dos babacas da elite da sociedade, o que deveríamos, não recebemos”. Tal crueldade é retratada por Makota através da ausência de uma política, especialmente, educacional, para enfrentar a violência crescente do racismo religioso que atinge de forma tão brutal às religiões de matriz africana no Brasil. Em 09 de novembro de 2016, o *Jornal do Brasil* chama à atenção para o crescimento de um processo de evangelização dos traficantes nas favelas e periferias do Brasil, que tem nas religiões de matriz africana, alvo de ações violentas como expulsão de mães e filhos de santos das favelas: “Inspirados pelo fundamentalismo religioso, ‘os meninos do tráfico’, categorizaram nas favelas, a premissa de que as religiões de matrizes africanas são reflexo do mal, e que de certa forma, a permanência delas na favela não são passíveis de convivência” (*Jornal do Brasil*, 2016). Os próprios jovens negros e pobres, enredados no jogo do tráfico nas periferias, têm extremado o discurso violento na qual foram paulatinamente educados - de demonização das religiões de matrizes africanas, amplamente reproduzidos pelas igrejas evangélicas pentecostais e neopentecostais. Tais igrejas se expandem vertiginosamente pelas periferias do Brasil, diante da ausência do Estado e do enfraquecimento das igrejas católicas, além de comprarem televisões abertas e elegerem representantes nas instâncias municipais, estaduais e federais do poder legislativo e executivo. Em setembro de 2017, uma sacerdotisa do candomblé de Nova Iguaçu (RJ) foi obrigada por traficantes a destruir as imagens sagradas de seu

próprio templo, sob ameaça de agressão física com um taco de beisebol. Mas o discurso de ódio contra às religiões de matriz africana, representado pelos estereótipos de que cultuam o mal, têm se difundido em toda sociedade brasileira. Em matéria intitulada *Brasil tem uma denúncia de intolerância religiosa a cada 15 horas*, a Revista Veja, em 13 de novembro de 2017, chama à atenção para outras manifestações de violência contra as religiões de matriz africana como invasão, profanação e incêndios de templos, destruição de imagens sacras, tentativas de homicídio. Após sair de um culto do candomblé na cidade do Rio de Janeiro acompanhada do Babalawô e ativista da luta contra o racismo e pelos direitos humanos, Ivanir dos Santos⁷¹, em 2015, menina de 11 anos foi apedrejada por desconhecidos.

Makota Valdina defende que às violências contra as religiões de matriz africana ocorrem muito menos por questões religiosas e muitas mais por disputa de poder: “É, sempre foi e agora com essa coisa dos evangélicos, que no fundo, no fundo, no fundo isso aí, prá mim, não tem nada de religioso, isso aí é pura dominação, o que eles querem é o poder pra dominar, o que eles querem é chegar à presidência e fazer, o que eles querem é poder”. De fato, Grosfoguel (2013) nos explica como a hierarquia espiritual foi forjada pelo discurso de poder moderno-colonial, pois, ao identificar os seguidores ou descendentes de uma espiritualidade não-cristã com sua racialização como seres humanos abaixo da linha do humano, consolida-se a articulação entre hierarquia religiosa global cristã-cêntrica e a hierarquia racial/étnica ocidental-ocêntrica do «sistema-mundo capitalista/patriarcal occidentocêntrico/cristianocêntrico moderno/colonial», criados após a invasão da América, em 1492.

A violência do racismo religioso que afeta às religiões de matriz africana no Brasil, tem provocado a morte real e simbólica das negras e negros no Brasil. É mais uma demonstração de como o dispositivo de racialidade/biopoder, de acordo com Sueli Carneiro (2005), opera também através da omissão do Estado brasileiro, para nos deixar morrer, já que são os setores do tráfico que vivem nas favelas do Brasil, compondo um exército de subalternos – pretos, pobres, favelados – quem vêm matando, constrangendo, violentando pessoas e templos das comunidades de terreiro. Na Bahia, em 2000, a sacerdotisa do candomblé Axé Abassá de Ogum, Mãe Gildásia dos Santos morreu ao ver sua imagem manipulada pela Igreja Universal do Reino de Deus. O caso ficou conhecido internacionalmente, como o “caso Mãe Gilda”. Após participar das manifestações pelo impeachment do Presidente Fernando Collor de Melo, em 1992, a revista Veja publicou nesse mesmo ano, uma foto de Mãe Gilda, “trajada com roupas de sacerdotisa, tendo aos seus pés uma oferenda como forma de solicitar aos orixás que atendessem às súplicas daquele momento”

⁷¹ Ivanir dos Santos ficou conhecido nacional e internacionalmente por coordenar levantamento sobre extermínio de crianças e adolescentes no Brasil, na década de 90, e, posterior campanha contra tal violência, forçando a instalação de uma Comissão Parlamentar de Inquérito no Congresso Nacional, para apurar tal situação.

(Rego, 2008). Foi essa foto de Mãe Gilda que foi publicada no Jornal *Folha Universal*, em 1999, associando-a:

(...) a uma agressiva e comprometedora reportagem sobre charlatanismo, sob o título: “Macumbeiros charlatões lesam o bolso e a vida dos clientes”. A matéria afirmava estar crescendo no País um “mercado de enganação”. Nesta reportagem, a foto da Mãe Gilda, aparece com uma tarja preta nos olhos. A publicação dessa foto marca o início de um doloroso, porém definidor processo de luta por justiça da família e de todos os religiosos do Candomblé (Rego, 2008).

Em 2015, de novo na Bahia, outra sacerdotisa do candomblé morreu de infarto, após gesto de racismo religioso de lideranças evangélicas da cidade de Camaçari, na Região Metropolitana de Salvador (BA)⁷². Em seu livro, Makota Valdina ressalta como a colonização é importante para entendermos a hostilidade da sociedade brasileira contra as pessoas que são das religiões de matrizes africanas, e, ao fazer isso, se alia intelectualmente aos intelectuais pós-coloniais e decoloniais:

É preciso entender que a falta de respeito, de compreensão e de consideração ao modo de ser africano, por parte dos estrangeiros colonizadores, que sua intenção de dominar e impor a sua cultura, os seus valores, a sua visão de mundo, contribuíram, e muito, para as visões distorcidas e concepções errôneas de hoje referentes às heranças dos povos africanos para aqui trazidos na condição de escravos – sobretudo no que se refere às expressões de religiosidade, às formas de espiritualidade com base em tradições africanas.” (Pinto, 2015, p. 169).

A educação no Brasil, é o lugar, lembra Makota Valdina, onde se produz o imaginário social brasileiro hostil às religiões de matriz africanas. O crescimento das igrejas evangélicas nas periferias e na sociedade, tem transformado as escolas públicas num ambiente de rejeição à tudo que remete às africanidades, dificultando a inclusão da história e cultura africana e afro-brasileira como determina, desde 2003, a lei 10.639, bem como a educação para as relações étnico-raciais como orienta desde 2004, as Diretrizes Curriculares Nacionais para o Ensino da História e Cultura Africana e Afro-Brasileira e para a Educação das Relações Étnico-Raciais, elaborada e aprovada pelo Conselho Nacional de Educação. Para Makota Valdina, a educação é estratégica para reverter essa hostilidade da sociedade brasileira contra a espiritualidade de base africana e afro-brasileira: “A educação, minha filha, pode muito, inclusive, a gente lutou tanto que daí, foi que apareceu a lei, e essa lei está sendo boicotada por muitos educadores e gestores que são evangélicos e que não estão fazendo acontecer o que é a lei (...)”. Para Makota, cabe a escola ensinar o valor do respeito às religiões de matrizes africanas para os seus educandos: “Agora o que deve, é sim,

⁷²: “Segundo o coordenador de Promoção da Igualdade Racial de Camaçari, João Borges, há pelo menos três meses recebeu diversas denúncias a respeito de ações caluniosas e ofensivas, contra a sacerdotisa. “Há aproximadamente um ano, uma igreja evangélica se instalou em frente ao terreiro e iniciou os ataques à Mãe Dede e familiares. Na noite da morte, os parentes informaram que os fiéis da igreja resolveram realizar um culto religioso praticamente na calçada do terreiro, demonizando os orixás”, explicou”. Ver: Bahia no Ar, 2 de junho de 2015. Disponível em internet: <https://bahianoar.com/camacari-ialorixa-morre-apos-suposto-ato-de-intolerancia-religiosa/>. Acesso em 24 de março de 2017.

respeitar o candomblé e tratar das religiões com igualdade de respeito, isso é que deve fazer(...) Não tem nenhuma cultura das culturas negras que por aqui chegaram que fale em diabo, em satanás e demônio, entendeu?”. Valdina identifica o quanto de cristianizadas estão as instituições públicas no Brasil, que deveriam ser laicas em respeito aos ideais republicanos que os poderes da colonialidade brasileira tanto utilizaram como argumento contra as cotas raciais: “(...) nas assembléias, nas câmaras que tem as bíblias, que louvam as bíblias, não disse que o Estado é laico? Ou contempla todas as crenças que nós temos ou não contempla nenhuma, entendeu? ”

Ao ser indagada sobre o que a educação no Brasil precisa aprender sobre o candomblé para ter conhecimentos e habilidades para educar para o respeito às religiões e a seus adeptos, Makota Valdina responde que não precisa aprender sobre candomblé, mas precisam:

(...) saber sobre a sua cultura, sobre a negritude brasileira que atinge a ele também, porque todo brasileiro, ainda que não seja biologicamente negro, mas culturalmente, todo ele tem um pouco de negro, tem um pouco de índio e tem que saber de onde vieram essas culturas, que línguas falavam, que essas culturas eram faladas, ou, o que são faladas dessas culturas, o que ficou entre nós e a importância do candomblé enquanto resistência.

Ao responder essa pergunta, Makota Valdina também vai apontando para uma epistemologia de resistência e de (re) existência dos candomblés que precisam ser conhecidas pelos brasileiros para se entenderem como brasileiros:

(...) não quero nem falar sobre religião, mas foi a forma de resistência pra um povo que foi escravizado se sustentar. Isso o candomblé foi. E quem resgatou o nome que tiraram da gente? E quem resgatou língua que impediram que a gente falasse? A gente resgatou família que a gente não tinha o direito de ter, porque hoje nós temos, mas teve um tempo que não tinha. Onde foi, quem foi que fez isso?

Ao responder às suas próprias indagações, Makota Valdina descreve a epistemologia das comunidades de terreiro que emergiu da luta por sobreviver aos poderes coloniais e da colonialidade na história dos Brasil – sua epistemologia de resistência e de (re) existência: “A religiosidade, as mães do terreiro, as mães de comunidade de terreiro, as mulheres naquela época que, mesmo nas senzalas, com suas práticas e as suas coisas às escondidas, uniam, davam, acolhiam. Isso a sociedade tem que, isso é história, isso é a nossa história”. Assim, podemos constatar que Makota está se referindo à pelos menos dois processos epistemológicos desenvolvidos pelas comunidades de terreiro. A primeira é uma epistemologia da resistência cujos conhecimentos tiveram que ser paulatinamente construídos para sobrevivência num mundo violento e hostil às pessoas negras e às suas práticas religiosas, caracterizado por proibição durante a colonização, criminalização no pós-abolição republicano, e estigmatização na colonialidade da “democracia” contemporânea. Tal epistemologia de resistência foi forjada “quando a gente não tinha o direito de ter família”, pois: “era a comunidade do terreiro, comunidade daqueles grupos religiosos que

acolheram e que deram uma mãe, um pai, e muito mais a mãe. Por isso que eu digo, eu sou a mãe do mundo, mãe que foi mãe de seus filhos e dos filhos que não tinha parido, entende? Então, candomblé é isso”. Os conhecimentos produzidos quando existir era crime, compõem a epistemologia de resistência das comunidades de terreiro, portanto, estamos falando de uma epistemologia que também é de reexistência, no sentido de inventar novas maneiras de sobreviver nesse estado permanente de violência física e epistêmica que os poderes racistas/sexistas nos impõe.

A história das comunidades de terreiro é de negociação e insurgência para existência, frente a violência física e epistêmica dos sistemas de opressão como a escravidão racial e o direito penal do pós-abolição. Makota Valdina chama à atenção que várias das insurgências negras ocorridas na Bahia foram tramadas nos quintais das comunidades de terreiro. Além disso, as comunidades de terreiro da Bahia, conspiraram contra a ditadura de Vargas quando abrigaram intelectuais comunistas perseguidos como Edson Carneiro, na década de 30 (Freitas e Lima, 1987). No entanto, essa epistemologia da resistência desenvolvida pelas comunidades de terreiro não ocorreu apenas no Brasil. No Caribe, os cultos de matriz africana no Haiti, foram fundamentais para deflagrar a única revolução feita pelos escravizados que conhecemos nas Américas. A Revolução do Haiti é um caso exemplar da agência de negros e negras escravizados, pois, foi um movimento que fez nascer “o primeiro país pós-colonial livre da escravidão”, a qual gerou “a declaração do primeiro Estado independente, construído por ex-escravos e negros libertos em janeiro de 1805”, de acordo com Duarte e Queiroz (2016, p. 36). A partir de uma rebelião em massa dos escravizados em protesto contra a aplicação da pena capital ao liberto Vicent Ogé, é deflagrada uma revolução construída a partir da mobilização dos escravizados em torno das práticas religiosas de matriz africana na Ilha, o *vodu*, em cuja cerimônia denominada de *Bois-Caïman*, “conduzida por ‘Zamba’ Boukman, líder político e sacerdote vodu, com grande influência sobre a população negra”, ocorreu “um chamado às armas e a ratificação do compromisso com a luta pelo fim do cativo, sintetizada na frase que é tida como marco inaugural da Revolução Haitiana: ‘escutem a voz da liberdade que fala no coração de todos nós (Duarte e Queiroz, 2016, p.28). C.R.L. James (2000, p. 32) registra a importância dessa espiritualidade de base africana para a mobilização dos escravizados no Haiti:

Nas suas cerimônias de vodu, seu culto africano, à meia noite, eles dançavam e cantavam geralmente esta canção predileta: “juramos destruir os brancos e tudo o que possuem, que morramos se falharmos nessa promessa”. Os colonialistas conheciam essa canção e tentaram eliminar, bem como o culto do vodu com a qual ela estava associada. Foi inútil, Por mais de duzentos anos os escravos cantaram-na em suas reuniões, da mesma maneira que os judeus cantavam na Babilônia, as saudades de Sião, e como hoje os bantos cantam em segredo o hino nacional da África.

As comunidades de terreiro no Brasil, também, de acordo com Makota Valdina Pinto, desenvolveram uma epistemologia que diz respeito a forma de conceber e interagir no/com o mundo, a partir de uma

dinâmica ancestral movimentada por gerações pela oralidade. Como nos lembra INCT (2016), incluir esse conhecimento dentro das universidades é propiciar um momento de encontro entre “um mundo altamente letrado e centrado exclusivamente nos saberes derivados das universidades ocidentais modernas” e um outro mundo “centrado na transmissão oral e que preserva saberes de matrizes indígenas e africanas e de outras comunidades tradicionais, acumuladas durante séculos no Brasil”. Makota defende que há um conhecimento sobre a interação mulher/homem-natureza na espiritualidade de matriz africana que todas as pessoas, inclusive as de fora das comunidades de terreiro, deveriam aprendê-lo:

Ciclo de lua, tábua de maré, tudo isso que tem a ver com espiritualidade. Quantas vezes as pessoas vêm e aí ficam esperando, não tem que matar bicho, não tem que nada, é só interagir com a natureza. Tantas pessoas que eu tenho - vai pro mato, a energia está no mato, vai pro mato, se energizar no mato. Não é católico, não é coisa nem nada, e nem é do candomblé, você tem uma energia, vá interagir com o ar, vá interagir, entendeu? Está no mundo prá todo mundo minha filha, isso aí que Deus criou, está aí justamente, o povo está todo doido porque não interage, não é questão de ter uma religião, não, religião é fruto de criação humana, mas vá desenvolver sua espiritualidade que você tem de essência, de energia com o que está aí. Meu candomblé é assim, às vezes, vem, não faz uma oferenda, eu mando tomar banho de cachoeira, eu mando jogar tudo no mar de vazante, pegar tudo na maré de enchente, jogar tudo na lua de minguante, pegar tudo, entendeu? Porque é natureza e o orixá está em tudo aí.

O que Makota Valdina deixa claro, é que como pesquisadora do candomblé de angola, ela se interessa pela filosofia do candomblé e era essa cosmovisão do candomblé que ela gostaria que entrasse na universidade. De novo, Muniz Sodré (2017) ajuda a entender do que Makota está falando quando em seu livro, *Pensar Nagô*, parte do pressuposto de que há um modo específico de pensar no complexo simbólico nagô que ele defende ser um pensamento filosófico, isso porque Sodré (2017, p. 12) tem um conceito leve de filosofia que ajuda a sustentar a afirmação de que todas as culturas desenvolveram sistemas filosóficos, pois, defende que “aquilo que a filosofia designa, ou seja, a paixão de pensar, aconteceu e acontece também em formações sociais às quais, por efeito do espírito colonial, se negou a possibilidade de reconhecimento de um autônomo pensamento endógeno”. No entanto, a própria Makota Valdina é quem explica melhor o que ela entende como a cosmovisão do candomblé:

É muita coisa, mas simplificando, é essa visão do mundo que a gente age e não somente esse mundo materializado, o imaterial sobre esse material. Tem, todo o imaterial e todo imaterial tem a ver com a vida desses negros todos, todo imaterial age sobre a gente (...) o que os analfabetos, semianalfabetos, eles passaram prá gente, que é algo que é vital, que é algo que é vivenciado, não é algo sobre o olhar da academia, é algo que você tem que ter na pele, você tem que vivenciar. É uma coisa, são muitas as superstições, tantas coisas que disseram, diziam que era superstição, só porque vinha do negro, às vezes vinha do índio. Não era superstição, era a maneira como a gente vivenciou, [como a gente]vê o mundo e [como a gente] recebeu do antepassado.

O filósofo Eduardo Oliveira (2018), afirma também que a cosmovisão africana é o fundamento do que ele chama da “ancestralidade ancorada nas africanidades”, e fala da relação entre essas duas categorias - ancestralidade e cosmovisão africana:

Alojada no útero da ancestralidade está a cosmovisão africana, isto é, sua epistemologia própria que, por ser absolutamente singular e absolutamente contemporânea, partilha seus regimes de signos com todo o mundo, enviesando sistemas totalitários, contorcendo esquemas lineares, tumultuando imaginários de pureza, afirmando multiplicidade dentro da identidade. Fruto do agora, a ancestralidade ressignifica o tempo do ontem. Experiência do passado ela atualiza o presente e desdenha do futuro, pois não há futuro no mundo da experiência (Oliveira, 2012, p.40).

Oliveira (2018, p.3) entende a ancestralidade como “o princípio que organiza o candomblé e arregimenta todos os princípios e valores caros ao povo-de-santo na dinâmica civilizatória africana”, portanto, “não é uma relação de parentesco consanguíneo, mas o principal elemento da cosmovisão africana no Brasil, pois “ já não se refere às linhagens de africanos e seus descendentes”⁷³. Oliveira (2018, p. 3/4) defende que a própria ancestralidade já é um “signo da resistência afro-descendente”, pois, gesta:

(...) um novo projeto sócio-político fundamentado nos princípios da inclusão social, no respeito às diferenças, na convivência sustentável do Homem com o Meio-Ambiente, no respeito à experiência dos mais velhos, na complementação dos gêneros, na diversidade, na resolução dos conflitos, na vida comunitária entre outros. Tributária da experiência tradicional africana, a ancestralidade converte-se em categoria analítica para interpretar as várias esferas da vida do negro brasileiro. Retro-alimentada pela tradição, ela é um signo que perpassa as manifestações culturais dos negros no Brasil, esparramando sua dinâmica para qualquer grupo racial que queira assumir os valores africanos. Passa assim, a configurar-se como uma epistemologia que permite engendrar estruturas sociais capazes de confrontar o modo único de organizar a vida e a produção no mundo contemporâneo.

Valdina Pinto, por sua vez, destaca como um dos fundamentos dessa cosmovisão das comunidades de terreiro no Brasil, a concepção de que no mundo em que vivemos atuam dois mundos em constante movimento e interação:

Vocês podem até não acreditar, mas tem mais gente além de nós aqui, nos ouvindo, nos olhando, tem energias aqui conosco interagindo (...) A gente interage com o mundo sobrenatural é nesse plano; a gente não tem que esperar para ter a vida espiritual, nem estar em contato com o que é espiritual depois da morte, não. E o candomblé não faz outra coisa senão trabalhar para que essas interações ocorram. Tanto a nível de interações com os espíritos dos antepassados, nossos ancestrais, quanto com as energias contidas nos elementos da natureza que são os *n'kinsi*, voduns, orixás, criados por Kalunga, Nzambi, Olorum, Mawu, Jeová, Javé, Deus, ou qualquer outro nome que quiserem chamar, pois o Ser Criador é um só, não importa o nome (...) Então, com quem a gente interage? É com a natureza e com nosso

⁷³ Oliveira (2018, p.3) compreende ainda a ancestralidade “como um princípio regulador das práticas e representações do povo-de-santo, por isso afirma que “ a ancestralidade tornou-se o principal fundamento do candomblé”.

ancestrais, e a maior fonte de interação está na mata, nas florestas (Pinto, 2015, p.159).

Tal cosmovisão do *candomblé* ainda que não verbalizada como linguagem oral nas comunidades de terreiro, é vivida, afirma Makota Valdina - “É porque mesmo que as pessoas não falem, não entendam, principalmente, os antigos, os mais novos não, que estão aí se apropriando desses termos todos, mas eu estou falando dos antigos” - Valdina afirma: “eles têm uma visão, eles encaram o mundo de uma forma diferente (...)”. E explica:

É justamente a forma dessa interação, e que não tem uma divisão - agora você vai para a igreja, falar com Deus. Não, mesmo que eu não esteja lá no *candomblé*, eu estou aqui, o vento tá aí, às vezes passa uma criança fala uma coisa, um sinal, uma coisa, são eles. A gente, o tempo todo interage, a gente que é de *candomblé*, todo ser humano, alguns até que são espíritas, pelo lado do espiritismo ainda tem mais esse, mas também tem a visão limitada à aquela coisa de espírito. A gente de *candomblé*, não, a gente de *candomblé*, a natureza, o tempo todo, está falando pra gente, né? E a natureza, ser humano enquanto natureza também, está falando pra gente. Então quem pratica o *candomblé* (...) mas quem está com o pé no chão, ainda tem a coisa de ver o tempo, está vivendo nesse mundo que é material, mas é um mundo material imaterializado, é isso que eu chamo que é a visão de mundo do povo de *candomblé* (...) Então, é isso, minha visão de mundo é esses dois mundos em um, é o material e o imaterial, material e espiritual, o visível e o invisível. E depois eu fui encontrar - eu digo é isso mesmo - quando eu conheci Fukiao que aí eu fui, porque a gente não tinha nada de referência de lá.

Assim, Makota Valdina defende que nesse mundo material em que existimos, estamos convivendo a todo momento com *outras* e *outros*, pois “quando a gente fala, fala o que antes foi pensado e alguém ouve, ainda que a gente não veja... É aí que a gente estabelece uma interação com o sobrenatural (Pinto, 2015, p.159). Portanto, defende que o *candomblé* seja pensado como uma ciência de interação entre esses dois mundos, que “está aí na realidade da vida de todos nós, seres humanos – o natural e o sobrenatural, o físico e o espiritual” (p.162). É essa perspectiva que faz com que o filósofo negro Nogueira defenda que o *candomblé* pode não ser considerado religião, no sentido clássico europeu, exatamente por esse princípio que Makota Valdina aponta, de que nessa cosmovisão, o sagrado e o profano convivem o tempo todo na nossa vida.

Essa (s) epistemologia (s) que estão nas comunidades de terreiro é (são) entendida(s) aqui como também uma ética, como descreve Oliveira (2012, p.7), pois, “comporta uma atitude frente ao mundo”. Valdina diz que saberes simples de negros e indígenas como a cura com chás, com banhos, com rezas - mas fundamentais para o bem-viver da humanidade, foram “chutados para fora da universidade”. A universidade no Brasil, portanto, é esse espaço no qual a energia da troca de saberes e poderes não circulam, pois, como dirá nosso entrevistado Osmundo Pinho, para descolonizar tem que compartilhar poderes/saberes. E Makota Valdina continua desalojando a exclusividade da epistemologia ocidental em entrevista, a partir da epistemologia das comunidades de terreiro:

São os saberes simples, saberes que foram chutados para fora, que, às vezes, uma pessoa analfabeta, semianalfabeta, mas teve a chance de viver, viver com o outro, com respeito ao outro, o aprender com o outro, ensinar ao outro, entendeu? Do trocar mesmo, do compartilhar os saberes. A gente jogou fora tanto saber sobre medicina, sobre saúde que tinha os chás, as coisas, remédios caseiros feitos, a gente teve a curandeira, não sei o que. Hoje em dia está difícil (...) eu queria encontrar as pessoas mais antigas que soubesse, eu rezo só de olhado, mas queria aprender para resgatar essa coisa e todo mundo -“ah não sei o que”. Não é superstição, é parte da cura, da mesma forma que a gente dá um banho, teve aí dois psiquiatras na semana passada (...) às vezes, você dá um banho que acalma e essas pessoas tem que saber disso, tem que saber, tem que saber na folha o que é bom, o que tira, porque pega muita carga dos outros também, entendeu? Esses saberes, a universidade tem que ver, que viam como curandeirismo, é superstição, é não sei o que. Não, gente, isso está desde o início dos anos, os índios.

Makota Valdina chama atenção que a universidade brasileira que se abriu também para a inclusão de jovens indígenas como universitários - como resultado da luta política dos negros e negras por políticas de ampliação do ingresso à universidade - deveria, e essa é mais uma concreta proposta sua de descolonização do conhecimento acadêmico-universitário, tratar esses estudantes como sujeitos de um conhecimento que precisa arqueologicamente está na universidade: “(...) chutaram tanto prá fora, o saber indígena, tem que aproveitar desses meninos que estão na universidade, que tem ainda um pouco da tradição, botar lá, valorizar esses conhecimentos, são coisas simples”. Esse pode ser um projeto concreto de descolonização da universidade brasileira ao desenvolver estratégias de inclusão dos corpos indígenas, quilombolas e negros como lugar de saberes que a universidade desconhece, mas que, nesse projeto, quer porque precisa conhece-los. Makota Valdina ainda sinaliza que esse conhecimento desenvolvido pelas religiões de matrizes africanas no Brasil, até então ignorado pela universidade, vem sendo apropriado pelo mercado capitalista sem reconhecer a autoria da produção desse conhecimento:

Só que, hoje, eu estou vendo muita coisa voltando e eu digo – é, eu acho muito interessante, é fitoterapia, é não sei o que, não sei o que terapia, tanta pia, tanta ia, tanta ia, que no fundo tudo veio de negro, veio de índio. Aí, dão outros nomes, dão outras coisas, mas são ensinamentos vindos de lá de longe, então dão uma rebuscada aqui, rebuscada ali, aí, sai como se fosse coisa branca e não é coisa branca. Muitas das tecnologias de hoje, vá ver onde é que estão as bases, não é entre os brancos, é na África, é africana.

Religiões de matrizes africanas, para Makota são fonte de compreensão de “como os africanos tradicionais concebem o mundo, das interrogações que eles fazem sobre a vida, a morte, a felicidade, o sofrimento”, pois, defende que há “um pensar africano reelaborado pelos seus descendentes dispersos pela diáspora, principalmente nas Américas” (Pinto, 2015, p.175). Makota Valdina reflete sobre a contribuição das religiões de matrizes africanas para um conhecimento descolonizado na universidade: “ (...) ah, pode dar muito, pode dar mais do que até agora eles acharam que deram e foram atrás. É o que come, a comida? Não, é o jeito de você pensar o mundo, conceber o mundo”. E explica:

Tem muita contribuição, é a partir do jeito de viver, de interagir, interagir com o mundo natural, interagir com o outro ser humano dentro desse mundo natural, que é parte desse mundo natural, entendeu? As interações humanas terão que mudar, o conceber do ser humano que está aí, terá que ser mudado, não pode ser com injustiça, com desigualdade, com superioridade, com subalternidade, não pode ser. Você tem que se colocar num plano não vertical, mais horizontal, vai ter que ser na base da troca. O que foi que tirou da gente, que deu uma outra conotação? Porque não pegar esse sujeito, e de uma maneira que possa ser distribuído para todos e dando o crédito a quem de direito, essas coisas precisam ser feitas. A academia, a academia tem muitos doutores às custas de quem? Do conhecimento do outro, que depois diz que não é conhecimento? Começar por aí.

E Makota Valdina se tornou, através da sua participação em encontros, seminários, colóquios que ocorriam tanto nos movimentos negros quanto nas universidades, uma voz que vem chamando à atenção dos ativistas e/ou intelectuais negras e negros para esse legado das comunidades de terreiro:

(...) o que eu podia falar de terreiro que não era fundamento, justamente também para sair dos outros, porque eles queriam fuçar aquilo que -“deixe isso lá”. Eu começava a falar de outras coisas que era importante para os terreiros, a questão da educação era importante, questão de valorizar esses conhecimentos, esses saberes não era coisa folclórica, sair do folclore, sair do estereotipo.

É esse legado que Makota não quer que se perca, por isso se preocupa com a transmissão oral dos conhecimentos que aprendeu durante sua vida:

(...) e hoje, eu digo - é, não tem outro, cheguei num ponto que estou aqui prá isso, tenho que passar isso, não me pertence - quando eu vim, eu não tinha e quando eu for, não tenho que levar. Eu tenho que passar, alguém vai dizer - “certa vez, eu ouvi isso de Makota, certa vez ouvi isso de Valdina” e vai passando prá ver se pelo menos fica aqui em cima alguma coisa que foi trazido, entendeu?

Valdina enfatiza a importância do encontro com o etnólogo congolês Bunseki Fu-Kiau⁷⁴, para consolidação desse entendimento de que havia uma filosofia no candomblé. Pesquisador da filosofia bantu, Fu-Kiau foi apresentado a Makota Valdina por estudiosos afro-americanos da cultura negra que visitavam regularmente a Bahia, principalmente, na década de 90. Ela explica as muitas importâncias do encontro: Muito importante, porque foi a primeira coisa que eu vi escrita por africano, a nível de tradicional, que não era branco. E eram coisas também que eu me identifiquei muito, porque ele chegou a academia, mas com base na tradição, com base no conhecimento tradicional. Então prá mim foi, prá mim, no dia que eu estava

⁷⁴ “Nascido em Manianga, no interior da atual República Democrática do Congo, no ano de 1934, Bunseki Fu-Kiau iniciou-se em três grandes escolas de pensamento tradicional bantu (Lêmba, Khimba e Kimpasi), assim como, mais tarde, ingressou numa relevante carreira acadêmica (nas áreas da Antropologia Cultural, Biblioteconomia e Educação), tendo, para tal, emigrado do seu país de origem, em direção aos Estados Unidos. Desse modo, também teve acesso significativo ao sistema ocidental de pensamento” In: SANTOS, Tiganá Santana Neves. *A tradução de sentenças em linguagem proverbial e o diálogo com o pensamento bantu-kongo a partir de Bunseki Fu-Kiau*. Revista da Universidade de São Paulo (USP). Disponível em internet: <https://www.revistas.usp.br/clt/article/viewFile/115268/112953>. Acesso em 05 mai/2018.

aqui, que Daniel me mandou a monografia de Fu-kiau, que eu descobri que o francês que eu aprendi no ginásio, com o auxílio do dicionário de francês, dá para eu entender.

Em síntese, Fu-kiau foi importante para Makota Valdina por falar e escrever do lugar de africano, sobre um conhecimento tradicional da cultura bantu, que tinha pontos de encontro com o modo de vida tanto da comunidade do Engenho Velho da Federação, na qual foi criada, nas décadas de 50 e 60, quanto das comunidades de terreiro de matriz angola, das quais ainda hoje é parte e, por fim, Makota ainda descobre, ao ler os textos de Fu-kiau, que os 4 anos de francês que fez em escola pública da década de 50-60, dava para ela entender o que ele falava. Makota Valdina relata que o que aprendeu no seu processo de iniciação foi explicado pela teoria de Fu-kiau. Vejamos o que Fu-Kiau dizia que fazia tanto sentido para Makota Valdina, a partir do que ela aprendeu com sua comunidade em seus processos de iniciação na espiritualidade de base bantu:

Falou de coisas, que, né? A coisa sobre o sol, eu digo - gente, por isso que não diz o porquê, mas está lá. A gente tem que olhar para o sol, por que o sol é importante? Ver o sol nascer, acordar antes do sol, para ver o sol nascer, não estar dormindo na hora que o sol se põe, ter resguardo com o horário de meio-dia, com o horário de meia-noite, está ali. E eu digo – gente, não tem nome, não diz isso, mas está tudo aí, está na prática. Então, e outras coisas que eu fui, eu digo - gente! Aí eu fui vendo, inclusive, práticas que não foram adquiridas quando eu fui confirmada, mas a prática de como eram criados os costumes, as coisas, pode isso, não pode aquilo, menino não faz isso.

Fu-Kiau também ajudou Makota Valdina a entender que a forma comunitária que o Engenho Velho da Federação vivia, durante sua infância e adolescência, também era baseado em conhecimento de base africana, confirmando as produtivas conexões de saberes da diápora negro-baiana com a África:

Na comunidade como um todo, em casa e tudo, a criação da gente, as crianças como eram criadas - “ah, superstição”. Superstição coisa nenhuma, é cultura, tradição que ficava. É o que eu digo, eu tive o privilégio de viver, hoje não, de viver numa comunidade, naquele tempo, era uma comunidade, e comunidade com base negra. Tinha um, ou dois, ou três que eram chamados brancos, que não eram brancos, mas que viviam como negros, entendeu? Então, é por isso que eu quis fazer meu livro, não quis ditar prá ninguém fazer não, eu posso fazer meu livro, eu tenho que fazer meu livro, porque ninguém vai botar essa alma, esse sentir que eu vivi, achar logo um termo, não, não é assim que eu quero que fique.

Em seu livro, Makota Valdina Pinto (2015) defende que os acadêmicos criaram uma realidade própria do candomblé, a partir da relação sujeito branco, objeto do conhecimento negro, e tal realidade forjada a partir da academia, foi incorporada pelas próprias comunidades de terreiro na Bahia:

Muitas vezes, tem sido incorporado, por muitos de nós do candomblé, conceitos deformados e distorcidos saídos da academia, o que tem servido como instrumento de auto-negação, pois as práticas do candomblé passam a ser vistas sob a ótica e o pensamento de muitos cientistas acadêmicos e não sob a ótica e pensamento que embasam as práticas do candomblé (p.161).

Makota Valdina, portanto, está se referindo a uma relação de conflito entre a perspectiva dos intelectuais brancos da academia e uma perspectiva desde o lugar das comunidades de terreiro sobre a espiritualidade de base africana. É desse lugar de dentro das comunidades de terreiro que Makota Valdina Pinto (2015, p.158) fala e aconselha metodologicamente os pesquisadores acadêmicos de que “quando forem pesquisar um povo, a sua cultura, procurem saber, aprender qual é a visão de mundo que esse povo tem. Se coloque lá, naquela visão, se coloque mesmo, pois daí poderão surgir bons frutos”, pois: “Quem sabe, se a academia abandonar seus preconceitos e considerar as variadas visões de mundo dos povos e suas formas de interagir no mundo, nós não iremos encontrar chaves para abrir portas, como abriram muitas portas, os nossos antepassados, para que a gente pudesse chegar aonde chegamos?” (p.161). Assim o que faz Makota Valdina com tal fala é um convite a romper com esse distanciamento racializado entre sujeito e objeto em prol de superarmos a tradição branco-ocidental de produção de um “conhecimento” sobre as culturas negras que produz e reproduz estereótipos. Valdina sinaliza que a humanidade é que saiu perdendo quando, como efeito de poderes do racismo/sexismo epistêmico que estão entranhados na ciência ocidental, foi desconsiderado os saberes elaborados e implementados pelas comunidades de terreiro: “Muitos dos saberes acumulados por milhares de anos, em vez de serem desenvolvidos, melhorados, ampliados para mais e melhor do que nós somos, foram rejeitados, deixados de lado, considerados sem valor, e tantos outros saberes foram postos no lugar e fizeram da humanidade o que ela é hoje” (p. 162). Para Makota Valdina, esses saberes desqualificados pela ciência ocidental, é a saída para os problemas gerados por ela mesma à toda a humanidade:

A meu ver, já está mais que na hora de se recuperar o pouco desses saberes que ainda nos resta e tentar construir passos para um futuro melhor do que o presente que estamos vivendo, e isso tem a ver sim, com as diferentes e variadas visões de mundo e formas de interagir com esse mundo pelos povos que foram considerados inferiores e sem contribuição para dar para o avanço da ciência (p. 163)

Nessa perspectiva de desafiar as interpretações branco-acadêmicas da sócio-antropologia brasileira sobre os candomblés, utilizando seu conhecimento adquirido do lugar de pesquisadora auto-didata e autoridade das religiões de matriz africana, Makota Valdina (2015, p. 160-161) defende que o *ebó*, tão estigmatizado nas esquinas do Brasil – chutado, ridicularizado, negado – também é ciência. Nessa perspectiva é que afirma “tenho orgulho de fazer *kindoki*, *ebó*, por que para mim isso não é, ‘feitiço’, ‘coisa do mal’, ‘magia negra’, como dizem e querem muitos pesquisadores e a sociedade racista e preconceituosa em que vivemos”, e defende, “*Kindoki*, *ebó* e tantas outras práticas do candomblé a que dão uma conotação pejorativa, menor, negativa, é também ciência, é a ciência do candomblé”. Defende ainda que a antropologia e a academia também fazem “feitiços”:

Se é “feitiço”, “maldade”, a ciência da academia tem também os seus “feitiços” e suas “maldades”. A Antropologia, por exemplo, não fez e não faz muitos “feitiços” em relação a nós? Às vezes eu leio páginas inteiras de textos saídos da academia, com um monte de palavras e de conceitos que, na realidade, eu não leio porque não consigo entender aquela linguagem, aquele pensamento, aqueles “códigos do cientista acadêmico. E isso não é senão o feitiço da academia? Nós, também, temos nossa linguagem, nosso pensamento, nossos códigos, nosso jeito de ler a realidade e interagir com essa realidade por nós pensada, imaginada. Nós temos o nosso saber, a nossa ciência milenar, anterior à essa ciência acadêmica de hoje (Pinto, 2015, p.161).

Em outras palavras, o que Makota Valdina está dizendo, é que “feitiço” tem a ver com a ignorância sobre o “outro”, portanto, diz respeito ao que não se conhece do “outro”. “Feitiço” é quando ainda que não se domine os códigos de linguagem de determinada cultura, arroga-se, do lugar de poder, a classificá-la, fixando-a por vontade de poder/conhecer, desqualificando-a e estigmatizando-a. Portanto, se classifica como “feitiço” a cultura do outro a partir de um lugar de saber/poder. Nessa perspectiva é que Makota Valdina nos interroga: “Afinal, o que tem causado mais morte à humanidade? É a nossa ciência, as nossas formas de interação com o sobrenatural, considerada como ‘feitiço’, ou o verdadeiro ‘feitiço’, a meu ver, considerado ciência, saído das academias que estão a serviço da dominação? (p. 163). E Makota Valdina nos recomenda:

É preciso ver à luz de outra ciência que busca, através de coisas materiais, visíveis, interagir com energias, com forças, com espíritos existentes, habitantes desses espaços naturais para reestabelecer o equilíbrio, a saúde, a energia vital de um indivíduo ou coletividade. É preciso considerar o ato de passar coisas da natureza no corpo, ou num ambiente como outra forma de remédio, outra forma de curar, de purificar aquele corpo, aquele ambiente (p.163).

Crítica da relação sujeito branco/objeto negro dos estudos sócio-antropológicos sobre o negro no Brasil, a sacerdotisa Valdina Pinto toma os conhecimentos e as cosmovisões de matriz africana - aprendidos tanto com a comunidade negra na qual foi criada, o Engenho Velho da Federação das décadas de 60-80, quanto nos seus processos de iniciação aos cultos de matriz africana - como lugares de produção de conhecimento/saberes. Com esse gesto se torna pesquisadora-ativista das comunidades de terreiro, especialmente de matriz bantu-africana, desafiando a relação hierarquizada sujeito-objeto estabelecida como modelo hegemônico da ciência social brasileira, ao tomar os candomblés da Bahia como objeto de estudo. Com isso Makota Valdina está conferindo horizontalidade às conexões e processos de uma relação sujeito-sujeito. Nas décadas de 80 e 90, momento em que os movimentos negros brasileiros estão se reeguendo dos frios tempos de ditadura militar instalada no país na década de 60, e debatendo o acesso negro à universidade, Makota Valdina propõe uma entrada para, já de início, descolonizar o conhecimento acadêmico-universitário através das epistemologias do candomblé.

O pensamento de Makota Valdina contribui para a afirmação da necessidade de descolonização do feminismo, ao apresentar sua experiência de ser criada entre mulheres negras que protagonizaram luta e trabalho na família e na comunidade. Quando defende que o “empoderamento” das mulheres negras vêm de longe, a partir de sua experiência de infância e juventude numa comunidade negra de Salvador (BA), - na qual elas trabalhavam dentro e fora de casa, se uniam para cuidar de forma comunitária de suas crianças, faziam política com os homens negros, - Makota Valdina ajuda a fundamentar o que a afro-americana Sojourner Truth vinha falando para o feminismo branco desde a sua primeira onda, em meados do século XIX, mas, até hoje, pouco ouvida: há singularidades estruturantes nas experiências de mulheres negras que são invisibilizadas pelo discurso feminista hegemônico. A partir de sua experiência espiritual com as comunidades de terreiro e das suas memórias familiares e comunitárias, critica a separação de homens e mulheres negros na luta política contra o racismo/sexismo.

A contra-colonização do quilombola Antônio Bispo

Quem é Antônio Bispo dos Santos? É um morador de uma comunidade quilombola denominada de Saco do Curtume, localizado no semiárido piauiense. E o que são comunidades quilombolas? Os quilombos nos remetem a uma diversidade de contextos históricos. Conforme Kabengele Munanga (2004), *quilombo* se refere a um tipo de instituição sociopolítico militar conhecida na África Central, principalmente na região constituída pela atual República Democrática do Congo (Zaire) e Angola. Assim, os quilombos nos remetem inicialmente à África do século XVII. A palavra “quilombo” se origina na etimologia “banto”, pois, é um termo umbundo que significa “acampamento guerreiro na floresta”, já que se constituía em um agrupamento militar de jovens guerreiros dos jagas ou imbangalas (de Angola) e dos lunda (do Zaire), importantes na luta africana contra a colonização portuguesa para a captura de pessoas africanas para o tráfico rumo às Américas. Na diáspora negra nas Américas, ocorreram organizações quilombolas em diversos países com história de colonização e escravização de pessoas africanas como o Suriname, Haiti, Jamaica, Colômbia, Cuba e Venezuela. Na revolução dos jacobinos negros do Haiti, por exemplo, a participação quilombola e das/dos sacerdotas da espiritualidade de base africana foram decisivas.

No Brasil, comunidades quilombolas, de acordo com Leite (2000) se referem às instituições de apoio mútuo criadas pelos “rebeldes” ao sistema escravocrata e às suas reações, lutas e organizações pelo fim da escravidão no país, se constituindo numa demonstração de resistência sócio-política e cultural dos negros brasileiros desde o século XVI. Portanto, comunidades quilombolas são comunidades negras originárias da resistência negra à escravização e à colonização portuguesa no Brasil, a partir do século XVI. Os quilombos foram territórios negros criados pelas negras e negros para libertarem-se da opressão colonial e do seu racismo e, por outro lado, produzirem sua reexistência diante da precariedade de vida em um mundo no qual sua condição de ser humano era permanentemente contestada de forma violenta. Surgidos como

expressões da luta por liberdade e por direitos, as comunidades quilombolas se disseminaram pelo Brasil, constituindo-se a partir da terra - seja ocupada, comprada, herdada, doada por ex-senhores ou pelo Estado – na qual foram se formando redes familiares extensas. Atualmente os quilombos brasileiros resistem às discriminações e exclusões geradas pelo racismo que os empurra para a condição ainda mais subalterna.

Quando criança, Antônio Bispo andava 9 km para chegar até a escola e ainda assim se divertia. “Mas isso para mim era tranquilo, porque naquele tempo, a estrada era prazerosa. Você andava, você ia catando frutas na estrada, brincando, tomando banho no riacho. Era um passeio”. Esse é o quilombola Antônio Bispo que afirma não se considerar nem intelectual nem ativista, mas “um relator do saber” de seu povo, ou, no máximo, um “mobilizador”, apesar de ser liderança quilombola e sindical. Aliás como liderança do movimento sindical do campo, coordenou 15 ocupações de terra no Piauí. É membro da Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ).

Antônio Bispo nasceu numa comunidade negra no interior do Piauí, numa família de lavradores, cujo trabalho se dava numa área denominada pelos quilombolas locais como “roça de todo mundo”: Na região aonde eu nasci, na comunidade, tinha uma área chamada “roça de todo mundo”, que era a roça dos negros. Ela era dividida só por plantações e por acordo, por entendimento. E nessa região, “roça de todo mundo”, existiam 18 engenhos. 15 eram dos negros! Engenho de rapadura. Os brancos só tinha uns 3 engenhos ou menos, os negros tinham maioria, meu bisavô mesmo tinha 03.

Criado “numa família de negros e negras livres e poderosos pra época”, Bispo afirma que eram poderosos pela força física, pela coragem e por possuir as melhores terras da região, sem título de propriedade, claro: “ Mas também não tenho conhecimento de quem foi escravo em nossa família. O conhecimento que eu tenho é desse povo já vivendo em liberdade e com acesso à terra. Meu bisavô dominava as melhores terras da região aonde nós nascemos”.

Antes de mais nada, Bispo deixa claro que nessa nossa relação entrevistador/entrevistado, que para a academia é uma relação de sujeito/objeto ou pesquisador/pesquisado, é ele quem traz o conhecimento para mim, me provocando a interrogar quem de nós dois mesmos, nessa relação, é sujeito, e quem é objeto do conhecimento - “Eu que pesquiso e trouxe para ti o conhecimento”. Assim, Bispo defende que o pesquisado é um sabedor cujo conhecimento, nós, pesquisadores, coletamos e nos arrogamos a sistematizar academicamente: (...) Primeiro, tú és aluna do doutorado lá na academia, mas aqui conversando comigo, tú já é pesquisadora. Ora, se tú tá me perguntando, aqui também tu deveria ser aluna”. Sim, Bispo está certo, sou apenas uma estudante da sua sabedoria quilombola.

Antônio Bispo enfatiza a pouca intimidade que sua comunidade tinha com a escola - efeito das políticas de não inclusão da população negra recém-escravizada na educação brasileira, após 350 anos de escravização racial que proibia acesso escolar: “Prá você ter uma ideia, nós entendíamos tanto de escola, que meu primeiro ano de escola, eu fui na última semana do ano letivo. Quando eu estava uma semana de

escola, a professora disse - “já começou as férias” [risos]. Foi um impacto para nós [risos]”. Essa dificuldade de compreender o que era escola, Bispo aponta como uma das maiores dificuldades da sua trajetória escolar. Chegou à escola com 9 anos, estudando de manhã e trabalhando na roça à tarde, mas logo aprendeu a ler e a escrever. A partir daí, afirma - “a escrita me deu muito poder”. Se Bispo vive numa sociedade no qual a escrita dá tanto poder, é porque, na colonialidade dos poderes no Brasil, ela ainda segue hipertrofiada como resultado da “cópia” do modelo de conhecimento das universidades modernas europeias. Isso indica que, numa perspectiva descolonizadora, precisamos de experiências acadêmicas que rompam com um mundo da ordem do conhecimento epistemologicamente marcado pela reforma universitária ocidental-moderna que expeliu a oralidade do saber (Carvalho e Florez, 2014), desqualificando os conhecimentos orais, por isso, Bispo diz: “Mas quando eu nasci, nossa comunidade tinha poucas pessoas que sabia ler e escrever. E na nossa família quase que ninguém. Então, a família em 59, a gente estava sofrendo os impactos da comunicação pela linguagem escrita”. Bispo relata que ainda criança recebeu uma missão importante de sua comunidade - aprender a ler para traduzir para sua comunidade, se referindo à essa atitude como uma política de sua comunidade, de investimento na aprendizagem de suas crianças da linguagem dos brancos para traduzí-la para a comunidade. Assim surge a escolarização para Antônio Bispo:

E ai, a família avaliou que alguém tinha que aprender a ler e escrever para traduzir a linguagem escrita para oral e o contrário, traduzir a oralidade também para escrita. Então eu fui para escola com essa finalidade (...) No caso, nós éramos uma família muito grande. Família biológica, mas também família por afinidade, comunidade inteira. A comunidade inteira me bancou na escola, muita gente. Assim...a gente não tinha muito...quem morava naquela região tudo era parente, então a família, para nós, era a comunidade inteira. E esse povo resolveu que alguém tinha que aprender ler e escrever. Ai, encaminham uma quantidade de jovens para escola e aquele que se desenvolvesse mais rápido, seria o escolhido. Eu tive a felicidade de ser o escolhido.

O controle do acesso de negras e negros à escrita e a leitura na língua do colonizador vem sendo uma estratégia de subalternização desde a colonização no Brasil. Lembremos que diferente de Foucault que considera que a escola “normaliza” as subjetividades, Sueli Carneiro (2005) chama à atenção de que para negras e negros, a escola vem sendo sim, um espaço de fixação da inferioridade intelectual negra, mas também um lugar de controle social através de mecanismos de exclusão, expulsão ou limitação do acesso e da qualidade da educação. Portanto, a educação escolar vem operando na história brasileira como um lugar de normalização da incapacidade negra do ponto de vista cognitivo, mas, além disso, consideramos que a escola vem sendo também um lugar que predomina uma relação de ensino-aprendizagem das hierarquias raciais, no qual cada um aprende qual é o seu lugar social. Sueli Carneiro, inclusive, ressignifica o conceito de epistemicídio de Boaventura Souza Santos (2005, p.111) para pensar essa experiência negra com a escola no Brasil: “o que estamos denominando de epistemicídio, a quantidade de acesso, ou seja, a garantia de abertura de oportunidades no espaço público e as efetivas condições da população negra para

beneficiar-se das mesmas”. Bispo chama à atenção, através da experiência na sua comunidade, que tal estratégia permanece na nossa colonialidade, indicando rastros de opressões coloniais no contemporâneo, pois em pleno século XXI, para ter acesso à leitura e à escrita da língua tornada hegemônica num país pluricultural como o Brasil, é necessária luta pelas comunidades negras do Brasil. Assim, o controle sobre o acesso à educação segue sendo um mecanismo insubstituível, também para Sueli Carneiro (2005, p.111) para “assegurar privilégios e uma estrutura social hierarquizada segundo parâmetros raciais e de classe”.

Bispo explica em detalhes como foi essa experiência de tradutor da oralidade para a escrita que a comunidade lhe outorgou: “Assim, a comunidade me dava lápis - aquele tempo tinha que comprar lápis, caneta, camisa e tudo - em troca de eu passar os finais de semana escrevendo cartas para o povo que morava fora e lendo carta do povo que mandava e bula de remédio, fazendo contabilidade das festas e, assim.... então... lendo cordel”. Tal experiência, é seguramente uma experiência de tradução:

O que eu mais gostei foi esse fato de ser escolhido pela comunidade para ser esse interlocutor, ser o tradutor da linguagem escrita. Ainda hoje eu faço isso. Então essa foi a parte mais prazerosa para mim, que é...eu, assim, entrei na vida de todo... Você ler... você fazer uma carta. O que é você fazer uma carta para uma pessoa morando lá no interior que nem conhece o rádio? Que nesse tempo, as pessoas nem conhecia o rádio, a maioria das pessoas da minha comunidade nunca tinha visto o rádio. E você fazer uma carta para uma pessoa do interior que tá em São Paulo e você sabendo que lá em São Paulo, quem vai ler é outras pessoas. E aí, o cuidado que você tem que ter para não expor essa pessoa que tá aqui, para outra pessoa que tá em São Paulo. E quando a carta vem de São Paulo prá cá, é uma outra pessoa que escreveu, não nosso parente. Aí, a linguagem que a outra pessoa escreveu e eu ler sem colocar em constrangimento a pessoa que está escutando (...) Porque assim, a pessoa que escreveu não dizia do jeito que a pessoa que pediu pra escrever queria. Não era a mesma linguagem. Aí eu tinha que trazer para linguagem que estava na mente do meu povo. Prá mim foi uma coisa muito boa. Acho que foi a coisa mais importante que fiz por ter aprendido a ler.

Hoje, Bispo defende a “confluência de saberes” intergeracionais, a partir de sua experiência escolar nas classes multisseriadas das escolas do campo e quilombola, precisando ser ouvido pelas ciências da educação e pelos governos. Presentes em áreas de difícil acesso, as classes multisseriadas caracterizam as escolas localizadas nas comunidades quilombolas, indígenas e do campo que, pelo número pequeno de estudantes por turma - devido ao êxodo rural da juventude em busca de trabalhos nas grandes capitais como a paulista - se constitui numa forma de organização de ensino, na qual o professor trabalha, na mesma sala de aula, com várias séries do ensino fundamental simultaneamente, tendo de atender a alunos com idades e níveis de conhecimento bem diferentes. Para Bispo, a experiência de estudo em classes multisseriadas foi importante, pois vivenciou o que ele denomina de “a confluência de saberes” entre as gerações, conceito com o qual critica a hierarquia da relação professor-aluno:

Porque eu estava estudando com pessoas que sabia, outras que não sabia e a gente dialogava, a gente fazia uma confluência entre saberes. O mais velho sabia uma coisa que eu não sabia, me ensinava, o mais novo não sabia e eu ensinava. E também,

assim, é preciso quebrar a verticalidade, vamos dizer, a hierarquia que existe entre os educadores e os educandos. Essa hierarquia é muito violenta. Por exemplo, no meu 2º ano, é eu que dava aula de matemática na minha turma. A professora não conseguia me ensinar matemática, mas ela não tinha humildade de sentar lá na minha cadeira. Porque ela me mandava para o quadro para ensinar aos meus companheiros, mas ela nunca teve a humildade de sentar na cadeira e apreender comigo porque ela era professora. Azar o dela, porque não aprendeu matemática.

Antônio Bispo relata ter sofrido diversas experiências de discriminação por ser negro e do campo, já que ser quilombola era uma subjetividade coletiva invisível no Brasil até década de 70. Essas experiências de discriminações na vida de Antônio Bispo se deram, principalmente, no ambiente escolar:

Eu também sofri muita discriminação, mesmo a nossa família sendo uma família que tinha terras boas e que tinha o que comer. Mas aí na escola, eu era da roça, do interior, e, então, na escola, na escola de pessoas branca, não era muito fácil pra mim (...) Não... quando eu estudei no interior, era pessoas da minha comunidade, mas quando eu fui pra cidade, aí eu fui para escola pública, mas escola de pessoas brancas. Na cidade, quem ia fazer o ginásio na cidade era a classe média do local, branca. Aí a coisa mudou, eu era respeitado porque eu sempre... eu escrevia bem, escrevia carta para meus amigos, carta de amores, carta de não sei o que e tal.

Bispo afirma que sempre lidou bem com as discriminações, pois sua família sempre teve uma autoestima elevada. Dessas experiências, a mais marcante, para Bispo, foi ter sido preterido como homem por ser negro por uma moça que se apaixonou pela sua escrita através de uma carta que ele escreveu para ela a pedido do tio dela. Nossos *sujeitas/os* de pesquisa, Sueli Carneiro e Osmundo Araújo, ambos em entrevistas, nos ajudam a entender porque essa experiência de ser preterido como homem por ser negro é tão marcante não só para Bispo, mas também nos processos de subjetivação dos homens negros em geral. Entendemos quando Sueli Carneiro (2017) afirma que o racismo produz gêneros, pois a experiência com o racismo vai intervir no modo como os negros passam a se ver como homens, afetando seus processos de subjetivação e suas escolhas afetivas. Osmundo Araújo também em entrevista defende que os homens negros tomam consciência da negritude, geralmente, em experiências em que são preteridos como homem. No entanto, para Bispo, o fato de ser quem possuía o poder do conhecimento da escrita minimizou os impactos da experiência de discriminação: “Então assim, foi um momento assim, que essas coisas foi mais explicitada. Mas para mim também não atingiu, porque eu era o poderoso, foi eu que escrevi a carta, então. E eu não tinha mesmo o interesse de conhecer a sobrinha dele...”. Bispo conclui afirmando o poder que a escrita lhe deu: “Muito poder, na época, muito poder, que é você dominar uma linguagem no meio de pessoas que não domina e isso é muito poder”. No entanto, ainda hoje, após o lançamento do seu livro, Bispo afirma que a escrita continua lhe dando poder a ponto de ser considerado pela academia, como “um dos mais importantes organizadores do pensamento negro no Brasil”:

Esse livro, que você vai ler, também me deu muito poder. Hoje eu sou considerado por algumas pessoas da academia como um dos mais importantes organizadores do pensamento negro no Brasil. *Eu não me acho assim, porque o que eu fiz, foi isso, aproveitei toda minha trajetória e fiz um relato dos saberes do nosso povo. Na*

verdade, eu não sou escritor, eu sou um relator do saber do nosso povo, pela linguagem escrita, porque pela linguagem oral, eles mesmo são. Pois sou isso, mas é muito poder. Hoje, assim, eu tenho conseguindo reverter situações em comunidade, porque, mesmo os nossos adversários, quando eles lêem o livro, eles se sentem, por mais grosseiro, por mais duro que eles sejam, eles são atingidos.

Antônio Bispo se aproxima da teoria crítica decolonial da América Latina ao se importar com o colonialismo como uma categoria de análise da vida social⁷⁵. E mais, Bispo, ao defender que ainda vivemos afetados pela colonização, pois, para ele, “os adversários são os colonizadores”, pois “a colonização não acabou”, está manejando com a noção de colonialidade de poder formulada por Quijano (2005), momento no qual, apesar de independência político-administrativa da colônia, raça e racismo segue sendo princípios organizadores da sociedade e da cultura brasileira. Aliás, a ideia em torno do conceito de “colonialidade”, para Bernardino-Costa e Grosfoguel (2016, p.17) já era possível de ser encontrada em toda a tradição do pensamento negro nas Américas, apesar de não utilizarem o termo:

A título de exemplo, podemos encontrar contemporaneamente essa ideia em autores e autoras tais como W. E. B. Du Bois, Oliver Cox, Frantz Fanon, Cedric Robinson, Aimé Césaire, Eric Williams, Angela Davis, Zora Neale Huston, bell hooks etc. Entretanto, a articulação desta ideia – já identificada com o conceito de colonialidade – foi formulada de maneira explícita por Immanuel Wallerstein (1992). Na sequência, o conceito de Wallerstein foi retomado por Anibal Quijano, que passou a nomeá-lo como colonialidade do poder”. (Bernardino-Costa e Grosfoguel, 2016, p.17)

É essa tradição decolonial de pensamento negro que Bispo se aproxima, ao perceber a colonilidade dos poderes operando a partir da vivência na sua comunidade quilombola, num longínquo município do Piauí, no nordeste do Brasil. Ao explicar porque considera que a colonização no Brasil não acabou e que seus adversários são os colonizadores, vai no cerne da violência do racismo/sexismo epistêmico contra os negros e negras operacionalizada através da criminalização da nossa epistemologia de base oral: “É... então, se desde quando começou a colonização em 1500 até 1888, esse período todo, todos os nossos modos, os nossos saberes, os modos de saber do povo negro eram proibidos, brutalmente proibidos, então, esses saberes não adentrava a construção do pensamento brasileiro”. Esse é mais um exemplo de como Bispo opera com a ideia de *colonialidade dos poderes*: para ele, o período da colonização vai de 1500 até 1888, ano de 100 anos da abolição formal da escravidão racial no Brasil e mesmo ano da Constituição de 1888, quando, pela primeira vez, as comunidades quilombolas passam a ser constitucionalmente vistas no Brasil. Sistemáticamente ignoradas ao longo da história do país quanto às suas subjetividades, organização social e especificidades culturais e intelectuais, as comunidades quilombolas permaneceram invisíveis na história

⁷⁵ A crítica decolonial latino-americana defende que “o colonialismo foi a condição *sine qua non* de formação não apenas da Europa, mas da própria modernidade”, pois, “sem colonialismo não haveria modernidade”, conforme Bernardino-Costa e Grosfoguel (2016, p.17).

brasileira, inclusive como sujeito de direitos, até pelo menos 1988, quando a Constituição elaborada cem anos após a abolição da escravidão, passa a representar o primeiro grande esforço legal na história do país, no sentido de prover direitos à essas comunidades. Esta invisibilidade jurídica, social e cultural sustentou um quadro de profundas desigualdades sócio-raciais nessas comunidades que permanece na contemporaneidade. A abolição da escravidão, em 1888, garantiu o direito à liberdade, mas não garantiu oportunidades para o exercício do direito à igualdade, não assegurando meios para a efetivação do direito à liberdade e para a garantia da existência política e sociocultural quilombola. A Lei de Terras de 1850, ao negar aos africanos e seus descendentes a condição de brasileiros, colocando-os na categoria de “libertos”, negou-lhes também o acesso à terra através da negação da nova condição jurídica de “proprietários”. As comunidades quilombolas deixadas sob sua própria conta, foram estigmatizadas durante toda a história brasileira como lugares de “fujões”, “perigosos” e “invasores”, pois aprendemos a conhecê-las através da história oficial cujas fontes eram da repressão. Essas narrativas fundamentaram e sustentaram projetos de invasão e expulsão dos quilombolas de suas terras para garantir os interesses dos grandes proprietários que constituem as oligarquias locais⁷⁶.

Após a abolição, Antônio Bispo aponta os obstáculos de acesso a linguagem hegemônica como operador da violência epistêmica contra negros e negras brasileiros, através de uma relação de poder entre, por um lado, a oralidade como veículo de transmissão de conhecimentos dos negros e negras, e, por outro lado, um longo tempo no qual o acesso a linguagem escrita era controlada apenas para poucos de nós, e, esses poucos, que dominavam a linguagem hegemônica de transmissão de conhecimentos, era para comunicar-se com os brancos brasileiros: “E esses saberes [negros] eram operacionalizado pela linguagem oral. Até 88, poucos negros e poucas negras sabiam ler, mas os que sabia ler, era para comunicar com os brancos, não era para comunicar com os outros negros, porque os outros negros não sabiam ler. Então era uma situação delicada”. Assim, os conhecimentos dos grupos negros brasileiros por muito tempo ficaram na invisibilidade, de acordo com Bispo, a partir desses dois obstáculos epistemicidas– criminalização das nossas formas de ver o mundo e pouco acesso a linguagem dominante: “Então, como eles sabia ler para comunicar com outros brancos, mas eles não tinha posse para registrar na linguagem escrita os nossos saberes, então nós não temos, quase não temos literatura produzida a partir de nossa matriz civilizatória desde o início da civilização até 1888”. Assim, o canône do pensamento brasileiro é pouco influenciado pela nossa matriz africano-brasileira, defende Bispo: “De 1888 até 1988, esse exato 100 anos, todas as nossas expressões culturais foram criminalizadas e, ou, toleradas. Então, de novo, nesses 100 anos, não

⁷⁶ Para mais informações sobre a relação do Estado brasileiro e baiano com as comunidades quilombolas, ver: SANTANA FILHO, Diosmar Marcelino. A geopolítica do Estado nacional e a territorialidade quilombola na Bahia no século XXI. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Geografia do Instituto de Geociências da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Disponível em internet: <https://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/18981?mode=full>. Acesso em 30 jul/2018.

tivemos muitas oportunidades de influenciar na construção da língua (...) e do pensamento brasileiro pela linguagem escrita”. No entanto, Antônio Bispo observa que ainda com mais acesso à linguagem escrita que nos permite registrar nossos conhecimentos, os negros e negras brasileiros lidam com outros entraves da geopolítica do conhecimento no Brasil - à exemplo da difusão desse conhecimento de matrizes africano-brasileiras – fazendo com que o pensamento brasileiro seja hegemonicamente colonial:

Mas conseguem fazer seu registro... mas não é...assim, adquirem, dominam técnica de fazer isso, mas não domina o poder dentro das gráficas e tal, não tem como publicar, tem como escrever mas não tem como publicar. Então, dessa forma, o pensamento brasileiro, o pensamento oficial brasileiro é um pensamento colonialista. *É o pensamento desenvolvido a partir da matriz cosmovisiva, cosmovisão do colonialista. Então, nós não temos em nossa literatura grandes contribuições escritas do pensamento do nosso povo.* Então nesse sentido, nesse sentido, o Estado brasileiro, é o Estado...hoje continua sendo um Estado colonialista. Que mesmo a Constituição declarando o estado como pluricultural, mas a sociedade brasileira não reconhece a pluralidade do seu povo. Então, se ela não reconhece, ela não respeita as manifestações culturais, então, se não respeita, a gente continua... e, principalmente, porque não respeita a cosmovisão, e se não respeita a cosmovisão, não respeita o resto. Um povo desenvolve seu processo civilizatório a partir da cosmovisão. E essa é a grande diferença entre nós e os colonizadores.

Portanto, Bispo identifica problemas concretos que se apresentam como obstáculos para que os saberes negros tenham visibilidade no Brasil, e aponta a cosmovisão como estruturante da diferença politico-cultural entre os negros/as e os descendentes de colonizadores, defendendo que “um povo desenvolve os seus processos civilizatórios a partir da sua cosmovisão”. Assim, na “nossa cosmovisão, ela nos permite ver o mundo de forma, na circularidade (...) a gente também pensa na circularidade, a gente age na circularidade” enquanto na “cosmovisão eurocristã, vamos dizer assim, ela pensa e age na verticalidade, então é muito linear, eles são muito linear”. Dessa forma, considerando que o racismo/sexismo epistêmico coloca essas cosmovisões em lugares epistemológicos hierarquizados, Bispo sugere que o lugar de poder da cosmovisão eurocristã nessa hierarquia, é sustentado pelo Estado brasileiro: “O Estado brasileiro não é laico, o Estado brasileiro é um Estado cristã, cristianizado. Tanto é que você ver que tem partidos cristãos, partido não sei o que cristão, partido não sei o quê... no judiciário você encontra a imagem de cristo, enfim... e daí, esse é o grande embate nosso”. Em resumo, Bispo chama à atenção - como também o faz Makota Valdina - para a cosmovisão de base africana na diáspora brasileira como uma diferença que importa para entendermos o jogo das colonialidades brasileiras, pois, o que estão em disputa são narrativas sobre formas de ver/pensar o mundo. Nessa perspectiva é que Bispo defende que enquanto as negras e os negros vêm/pensam o mundo de uma perspectiva circular, as brancas e os brancos vêm/pensam o mundo de uma perspectiva verticalizada. De fato, umas das mais fundamentais permanências do colonialismo no pós-independências das ex-colônias inglesas, portuguesas e espanholas nas Américas, são as verticalidades geradas pelas hierarquias raciais.

Por outro lado, Bispo também acerta quando classifica o pensamento negro como um pensamento circular. A roda tem sido um signo presente nas culturas negras no Brasil. Os desuses africanos incorporaram-se em corpos negros que, em roda, dançam nas cerimônias rituais das comunidades de terreiro no Brasil. Na capoeira, através do jogo de corpos negros em roda, preservamos nossos sistemas de pensamento. Assim, para descolonizar a educação das comunidades quilombolas, na perspectiva de Antônio Bispo, “antes de mais nada, é preciso a gente mergulhar na cosmovisão como matriz civilizatória desse povo e a partir dessa cosmovisão, a gente dialogar com os saberes e com os modos desse povo, com o jeito, com a cultura, com as expressões”. Portanto, para Bispo, semelhante a perspectiva de descolonização de Makota Valdina pensada já nas décadas de 80 e 90 na Bahia, antes precisamos aprender ou reconhecer a cosmovisão de matrizes civilizatórias africanas - tão negada, violentada, perseguida, recalcada na história brasileira - para, assim, podermos dialogar em pé de igualdade com as outras cosmovisões estruturantes do pensamento brasileiro: “E aí, é preciso que o material didático do povo brasileiro, ele tenha 3 matrizes - a matriz do europeu, mais a matriz da cosmovisão africana, e a matriz da visão indígena que é muito parecida com a nossa, porque a matriz indígena também é na circularidade”.

Após terminar a oitava série, esgotadas as oportunidades de estudo na sua comunidade, aos 18 anos, Bispo, como a maioria dos/das jovens/das quilombolas brasileiros, sai do quilombo em busca de novos projetos de vida. Viveu 5 anos no Rio de Janeiro e, ao nos explicar porque foi para lá, nos faz refletir sobre o processo de desterritorialização a que está submetida a juventude quilombola frente ao projeto de “viver do aprendizado da escrita”, ao significar afastamento da sua comunidade, tanto fisicamente quanto culturalmente:

Olha, eu já não tinha mais aonde estudar, terminou a 8ª série e a outra escola ficava, agora, há 200 quilômetros e era na capital e nós não tínhamos como ir para capital. Quando eu terminei a 8ª série, pela influência de meu tio e de minha vó, eu também não tinha menor interesse de estudar outras coisas, fazer o quê mesmo? Estudar prá quê? Prá sair da comunidade? Prá mim viver... se eu fosse estudar para viver do aprendizado da escrita, eu teria que sair da minha comunidade. Na minha comunidade não tinha atividade que o aprendizado fornecido pela escrita adequasse. Eu não ia ser um médico, enfim... eu fui pra o Rio de Janeiro para ver o mundo (...) Eu fui pro Rio de Janeiro para ver, pra conhecer outro lugar, pra ver como é que era, prá ver o mundo. Tanto é que passei 5 anos por lá.

Essa narrativa de Bispo aponta para a importância em garantir à juventude quilombola, o direito a não ser forçada a sair da sua comunidade para ter acesso a escolarização. No Rio, Bispo chega em 1978, “no período da abertura, dita abertura democrática de Figueiredo”. Após 16 empregos diferentes, Bispo decide voltar para a sua comunidade. Ele narra que o que deflagrou sua decisão de voltar para casa foi tomar consciência de que estava se afastando de si mesmo:

Olhe, eu trabalhei na Bobs, nesse tempo ela era chamada Líder, é Bobs, essa rede de lanchonete, eu trabalhei nela no Rio, foi meu último trabalho no Rio. Eu estava servindo o café da manhã para um casal de namorados e ele me perguntou, não, ele

me pediu um sundae de chocolate e um sorvete de flocos e eu falei que não podia, porque eu só podia servir sorvete de baunilha ou de chocolate. Aí ele perguntou - “por que?” E eu lhe disse - “olhe, coisa do consumismo”. Ele disse “coisa do que?” E eu disse, do consumismo, e ele disse - “sim, dá para você me explicar?” E eu falei - dá, é simples. Olha a minha fala: “a nossa empresa produz o sorvete de chocolate e produz o sorvete de baunilha, a cauda mais vendida pro sundae é a calda de chocolate, então nós não vamos te vender sorvete de flocos porque o sorvete de flocos é da Yopa. Então nós temos que te vender o sorvete de baunilha e o sorvete de chocolate para poder a margem de lucro da empresa ser maior”. Aí ele perguntou “e por que que você está trabalhando aqui?” E eu disse - “olha, se você mudar a pergunta eu lhe respondo, se você me perguntar para que? Eu estou trabalhando aqui para me manter, como qualquer ser humano precisa se manter, agora porque que eu vim parar aqui, eu não sei”. Então isso foi bom para mim porque quando eu percebi que eu não sabia porque eu estava trabalhando ali, sabe o que que eu fiz? Pedi minhas contas e vim embora. Porque eu percebi que eu tinha passado por uma lavagem cerebral, eu sabia tudo da empresa e não sabia nada de mim. Então assim, para mim foi uma experiência muito bacana.

Quando volta, Bispo passa a ser diretor do sindicato dos trabalhadores rurais do seu município, e, em seguida diretor de política agrária da Federação dos Trabalhadores Rurais. Atualmente, Bispo é um mestre de ofício do Projeto Encontro de Saberes da Universidade de Brasília (UNB), no qual ministra um módulo intitulado *Modos e saberes dos povos e comunidades tradicionais* em que “busca a promoção de diálogos entre os conhecimentos acadêmicos e os modos de vida e saberes tradicionais quilombolas”, de acordo com o INCT (2015)⁷⁷. Em entrevista, Antônio Bispo nos diz que a *bio-interação* é o eixo central do módulo que leciona no Encontro de Saberes, pois os conceitos de *sustentabilidade ambiental* e *agro-ecologia* não dão conta de pensar numa relação homem-natureza que preserve a capacidade de reedição da natureza:

Nós discutimos bio-interação e religiosidade, bio-interação e produção, bio-interação e... rodou para meio mundo de coisas. Nós chegamos como tema e saímos dela como conceito, e foi transformado em conceito de forma coletiva. Nós terminamos o encontro dizendo que bio-interação é processo de interação com a natureza que mantém a capacidade da natureza se reeditar (...). É o que chama de meio ambiente sustentável, agroecologia, que tenta dar conta disso. Pra nós não dá conta porque quando você vai pra lógica do desenvolvimento sustentável, que tá na moda hoje, o máximo que você consegue é reciclar, mas você não consegue reeditar. A garrafa pet não vai ser reeditada, ela vai ser reciclada, mas vai ser garrafa pet por um bocadinho de tempo. Então nós chegamos com esse conceito de bio-interação, bem interessante, você vai achar no livro.

A natureza, para essa cosmovisão, como vimos com Makota Valdina, não é uma “fêmea selvagem” que precisa ser submetida pelo homem (branco), como aparece na filosofia de Bacon ao defender que o homem europeu, através da ciência, deve dominar a natureza para que ela se curve diante dele, em nome

⁷⁷Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa (INCT). Encontro de Saberes nas Universidades: bases para um diálogo interepistêmico – documento base para o Seminário. Brasília, 16 e 17 de junho de 2015

do progresso e da civilização da modernidade europeia. Nessa cosmovisão, a natureza é o eixo com o qual interagimos material e espiritualmente, pois ela também é fonte de energias ancestrais. É disso que Bispo está querendo falar quando forja o conceito de *bio-interação*, preocupado em afirmar uma relação humana com a natureza que permita que ela esteja preservada, pois ela é fonte de energia vital na cosmovisão de matriz civilizatória africana. E ao fazer isso, Bispo se alia a Fanon (2008) e Sueli Carneiro (2005) na operação de construir conceitos de forma crítica que dêem conta de pensar a experiência negra.

Antônio Bispo aplica a categoria *mestre de ofício*, aprendida com a experiência de docência no Projeto Encontro de Saberes, para falar de sua experiência de aprendizado no quilombo: “Eu fui criado, fui formado por mestras e mestres de ofício na agricultura. A mãe Joana, minha avó, foi umas das pessoas que deu um grande peso na minha formação e o irmão dela”. Indagado sobre o que seria mestras e mestres de ofício para ele, responde que “são as pessoas que concentram, não é nem que concentram, que operacionalizam uma quantidade maior de saberes em uma comunidade. Que operacionalizam e que ensinam... pessoas que sabem fazer e que ensinam nas comunidades”, e explica mais: “Por exemplo, é como se fosse vocês educadores naquele tempo, é a pessoa que ensinava, trabalhava de roça, que ensinavam filosofia de vida, como se relacionar com a natureza, com as pessoas. É, mestre de ofício pra nós, são os educadores da comunidade, que educa pela oralidade, é isso! São educadores que educam pela oralidade”.

Seu tio-avô, Noberto, irmão de sua avó, era um desses mestres da comunidade, que, inclusive, o elegeu “guardião dos saberes” da comunidade. Com ele aprendeu muitas coisas, como, por exemplo, a necessidade de uma relação de mais respeito com os animais:

Por exemplo, o meu Tio Norberto, quando a gente ia adestrar boi, o que que ele dizia? Por isso que ele é o mestre que ele é. Ele - “Olha, os bois não precisam trabalhar para comer, então você também não pode bater nos bois para obrigar ele trabalhar. Nós temos que pedir favor, e o máximo que podemos fazer é insistir, tentar e que também é perverso”. Nós temos que tentar pedir favor porque eles não são obrigados trabalhar prá comer. E ele não deixava que a gente maltratasse os animais, ele tinha um cavalo e ele não andava montado, o dia que eu vi ele chorando porque ele não tinha mais força, e precisou montar no cavalo dele. Então, assim, para mim, isso são coisas que vão prá toda vida”.

Antônio Bispo conta que passou uma tarde conversando com seu tio-avô, quando ele diagnosticou a própria morte: “Oh, meu filho, eu comi e dei de comer durante toda minha vida. Não tive nenhum filho, mas ajudei a criar muitos filhos. Só que hoje, eu tô que não me alimento, e, remédio que eu tomo, não me cura, então acabou meu tempo”. Com oitenta e alguns anos, o tio Noberto chora ao constatar a proximidade da morte e Bispo pergunta por que ele chora, responde: “Eu estou chorando porque eu te ensinei tudo que aprendi e eu queria que você ensinasse para nosso povo tudo que eu te ensinei, e que você passe a frente, você é responsável por passar a frente tudo que nós (...)”. Bispo explica que essa função, o seu tio Noberto recebeu do pai dele, pois, o pai o escolheu para ser, nas palavras de Bispo “guardião dos saberes” da comunidade, e que, por sua vez, o seu tio avô, nesse momento, passou para o sobrinho neto, Antônio Bispo.

E assim, um mês antes de morrer, o tio Noberto chora, preocupado com o movimento da transmissão oral de conhecimentos: “Eu estou chorando porque tem uma coisa que meu pai sabia e eu não aprendi, meu pai sabia quando ia e quando não ia chover, meu pai nunca perdeu uma roça. Porque quando ia chover muito, ele plantava no baixo e quando ia chover pouco, ele plantava no alto”. Então, tio Noberto chora pois não conseguiu aprender para ensinar a Bispo, a tecnologia de identificar o momento que vai chover para decidir se planta no alto ou no baixo.

Peço a Antônio Bispo para identificar os saberes que aprendeu no quilombo e ele me apresenta três. O primeiro que destaca é a *solidariedade* aprendida como conceito singular com sua avó. Sua avó já tinha aparecido na sua narrativa quando conta, aos risos, que ela lhe dizia - “vista a melhor roupa para ir prá roça, prá roça não ficar com ciúme da festa”. É essa sua avó que afirmava que ser solidário não é você dar o que sobra, mas você dar o que a pessoa precisa para que ela não necessite mais pedir. Bispo, então, defende que a solidariedade é um saber, e é um saber que reclama uma atitude que é não dar ao outro/a o que ela/ele precisa naquele momento, mas dar o que ela/ele precisa para não mais precisar:

Deixe eu dizer a lição de solidariedade, duas lições de solidariedades que aprendi com a minha avó. Ela me disse: “Meu filho, não é feio pedir - e não é feio é ruim - agora, feio é deixar pedir. Se você perceber que a pessoa vai precisar pedir, não deixe ela pedir, atenda”. Então, para mim isso que é ser solidário, é você perceber, não é você dar o que sobra, é você dar o que a pessoa precisa (...) pra não precisar pedir. Então, a solidariedade que minha vó me ensinou, foi assim.

O segundo saber aprendido no quilombo que Bispo me apresenta, é o de *ser lavrador*. E indago que saber é esse, ele responde, que é o saber aprendido com seu avô, mas através de sua avó, já que não o conheceu - o saber de plantar e de colher seguindo as orientações da natureza e tratando a terra como uma entidade, “a grande mãe”:

Então, a minha vó dizia que meu avô dizia assim: “A gente planta tudo que a gente precisa e a terra dá o que ela pode, porque a terra dá, mas a terra também quer”. Então, ser lavrador é você lidar com a terra respeitando essa lei. Então, eu não posso plantar uva no lugar que não chove muito. Então, o que se faz aqui em Petrolina é contrário a orientação do meu avô, ali não é lugar para plantar uva, é lugar para plantar umbu, prá plantar o que a terra diz o que é pra plantar, você chega na floresta e aquelas plantas que tem ali, você pode até trazer uma parenta daquela dali, da leguminosa, você pode até trazer outra leguminosa, mas não é justo você trazer uma planta da região úmida e plantar na caatinga. Porque você vai agredir a caatinga. Então ser um lavrador, prá mim, é você lidar com a terra sem agressão.

O terceiro saber que Bispo afirma ter aprendido na sua comunidade é que ele denomina de *resolutividade do saber*: “Eu aprendi também a lógica da resolutividade, que saberes só servem se saber resolver alguma coisa. O saber que não resolve nada, não é saber, no máximo pode ser uma informação”. Para entendermos melhor, Bispo classifica os saberes em orgânico e cinético - “Pronto, eu trato o saber

como saber orgânico e saber cinético”. E explica a diferença entre os dois saberes, apontando os limites do saber acadêmico, de sua perspectiva:

O saber das academias, eu chamo de saber cinético. E o nosso saber, eu chamo de saber orgânico. Vou te dizer por que. A academia desenvolveu uma ciência chamada agronomia. O agrônomo lida com agricultura, mas como? Ele diz para o lavrador o que o lavrador tem que fazer, então ele não é o operador, ele é o dono do saber, mas ele não opera esse saber. Quem opera o saber é o agricultor. Porque, o que é saber cinético? Porque é um saber que não resolve nada, o agrônomo chega e me ensina a fazer uma roça e vai embora e se eu esquecer o que ele me ensinou, eu para o serviço, eu paro se não souber. Então esse saber dele é um saber desnecessário, não resolve nada. Porque não tem a praticidade, não tem a funcionalidade do saber. A mesma coisa é um engenheiro, o engenheiro desenha um prédio, mas não sabe fazer o que ele desenhou, ele sabe desenhar, mas não sabe fazer. Então o prédio.... o saber do engenheiro é um saber cinético.

E Bispo explica o que chama de saber orgânico:

(...) eu estou chamando ele de orgânico por ele ser vivo, necessário e resolutivo. *E eu carrego ele comigo, não preciso botar ele no livro. O meu saber não estar no livro, entendeu? Ele está junto comigo e para onde eu for, ele vai.* Tem certos médicos que se não tiver com o livro, não conseguem consultar, então esse saber não é dele, é cinético, tá sistematizado no livro. Tem certos engenheiros que se não tiver o livro para pesquisar, não consegue fazer o desenho. Eu não, eu faço tudo que quero fazer e tudo que tenho que fazer, no lugar aonde estiver, desde que tenha o material, não preciso ir pro livro fazer as coisas. Eu faço uma casa de taipa, e eu não preciso de um engenheiro para me ensinar fazer uma casa de taipa. Na verdade, se ele quiser ir, é para aprender, entendeu? Para mim fazer minhas cercas, minhas coisas, eu não preciso de engenheiro. É isso que eu chamo de saber orgânico, *o saber que resolve meus problemas.*

Portanto, o saber orgânico para Bispo é um saber que resolve os problemas da comunidade e ele não está nos livros nem na academia. Aliás, para Bispo, a academia é “um instrumento de expropriação dos saberes”, pois, assim como Makota Valdina, também é crítico da relação de exploração entre sujeito e objeto, defendendo que há uma apropriação pelos “sujeitos” da ciência, dos saberes produzidos pelos seus “objetos”, e explica:

Por quê, deixe eu te dizer na boa, tu vai ser doutora (...) Ai, eu te digo tudo que eu sei, tu escreve e depois tu assina. Se tu fosse do campo dos colonizadores, tu depois até vendia, então tu se apropriou do meu saber e transformou ele em mercadoria. Isso é perverso, e é isso que academia faz, sempre fez. Pegou nossos saberes sistematizou, sintetizou para vender depois. Entendeu? É uma perversidade sem vida.

Ao ser indagado sobre os saberes que aprendeu fora do quilombo, Bispo aponta ler e escrever, mas adverte – “Não aprendi um saber, aprendi a operacionalizar uma língua, uma linguagem”, já que “a escrita não é um instrumento de saber, é um instrumento de condução do saber cinético”. E Bispo aponta a impossibilidade desse saber cinético dá conta do devir do mundo: “É um saber complicado, porque, por exemplo, eu escrevi o livro pela primeira vez, foi em 2007. E quando eu cheguei em 2010, ele não dava

conta de dizer as mesmas coisas. Porque as mesmas coisas já podiam ser ditas de outro jeito, ai eu reescrevi”.

Nos conta ainda sobre o que aprendeu nas suas experiências de flunar nas ruas do Rio de Janeiro, evidenciando os saberes que encontrou nessas mesmas ruas e os saberes que trouxe dos quilombos, como, por exemplo, gostar de conversar com os mais velhos.

Ai, eu estava...sentei ao lado de um senhor maltrapilho, ai, comecei a puxar assunto. Perguntando das coisa do Rio e da vida. Um senhor bem mais velho que eu, eu sempre gostei de conversar com mais velho. E passou um senhor de gravata, comprou um saco de milho e jogou para os pombos e deu um dinheiro para o senhor comprar o pão. Quando ele passou, o senhor me perguntou - aquele moço de gravata gosta de mim? Olha, raiva eu acho que ele não tem, porque ele deu o dinheiro para o senhor comprar um pão [risos]. Ele me disse – “Não, ele me deu dinheiro para comprar um pão por descargo de consciência, porque ele sabe o quanto ele é responsável por eu estar aqui, sujo e maltrapilho. Mas ele me deu o dinheiro para comprar pão, porque ele não tinha um saco de pão, se ele tivesse o saco de pão teria jogado para mim do jeito que ele jogou os milho para os pombos. Ele me botou no mesmo patamar dos pombos, então ele não gosta de mim, não. Agora, você gosta de mim, você não me deu nenhum centavo, mas você me deu o que tem de mais maravilhoso que uma pessoa pode dar para outra – atenção”. Então, isso para mim também foi assim, uma lição para o resto de minha vida. Daí, então, são muitas coisas. Mas, enfim, a gente vai tocando a vida (risos).

Antônio Bispo afirma que os saberes do quilombo não estão na educação brasileira “porque os colonizadores extraem só o que interessa para o ensino colonialista, eles pesquisam o que interessa para o ensino cinético do nosso povo”. Assim, Bispo considera que o conhecimento escolar e acadêmico é “colonialista, porque é justamente por isso, ele bebe apenas na matriz do colonizador. Ele não... ele é pela linguagem escrita, e como ele é pela escrita, ele bebe na matriz do colonizador”. Carvalho e Florez (2014) já nos chamou à atenção de que as nossas universidades seguem o modelo moderno-colonial das universidades europeias, que, durante o iluminismo, expulsaram os conhecimentos orais e a espirituais e subordinaram às artes e humanidades numa relação hierarquizada e disciplinada de vida acadêmica em nome do progresso. É disso que Antônio Bispo está falando.

Em sua proposta de descolonização da educação, para a qual o saber dos quilombolas deve estar em visibilidade, afirma que “você não tem como espalhar o saber dos quilombos, se os quilombolas não for ensinar”. Portanto, o que Bispo está reclamando é por uma ruptura com o modelo de universidade de forma tal que os subalternos possam falar sobre si mesmo na universidade. A ruptura é quase uma revolução pois as universidades ocidentais foram organizadas sem os corpos e pensamentos dos subalternos, especialmente negros e quilombolas que historicamente não vem falando na universidade, ao contrário, vem sendo falados como corpos-objetos que foram analisados, dissecados, desnudados pela ciência ocidental. Instrumentos da violência epistêmica do colonialismo e da colonialidade moderna, as universidades ocidentalizadas se constituíram com um campo no qual efetivamente os subalternos não puderam falar, pensando em Spivak

(2010). Para que o meta-relato da modernidade, oriundo do exclusivo lócus de enunciação europeu, se tornasse globalmente hegemônico, como se caracterizou o eurocentrismo, os subalternos não poderiam falar na universidade. Em outras palavras, para que o eurocentrismo se fortalecesse como “verdades” sobre os tornados *outros* na universidade, os subalternos nela não poderiam falar. Mas, na perspectiva de descolonização da educação no Brasil de Bispo, o subalterno quilombola precisa falar, pois em nenhuma outra instância da sociedade foi produzido conhecimento a partir de suas perspectivas, ao contrário, o que aprendemos sobre quilombos na historiografia brasileira foi através dos documentos de repressão e invasão à essas comunidades. Na sua proposta de descolonização, a confluência de saberes é fundamental: “Para ser uma educação de fato brasileira, não imperialista, é preciso que nas escolas tenha uma coisa que chamo de “confluência de saberes”.

Políticas educacionais que não levam em conta a ativa participação dos quilombolas na sua formulação, para Bispo, corre o risco de promover violências epistemológicas, a exemplo do fechamento das escolas multiseriadas, já defendidas aqui por ele, como espaço de confluência de saberes: “uma violência que se fez nos últimos dez anos, fechar escolas multiseriadas, fechar as escolas multiseriadas é arrebentar com as possibilidades de nosso povo aprender fácil”. Na tese da confluência de saberes de Antônio Bispo, a articulação entre os saberes cinético e orgânico é estratégica para enfrentar a colonialidade dos poderes/saberes na contemporaneidade brasileira. Bispo, que ainda destaca que a escola deve ter três formas de linguagem – escrita, oral e imagética e que cada povo ministre seus próprios saberes na escola para que a escola seja plural – ensine o saber cinético, mas também o saber orgânico: “Nem só o orgânico nem só o cinético, é preciso, hoje, por conta do colonialismo que nós enfrentamos, é preciso que haja uma confluência de saberes”.

Para descolonizar a educação, Bispo defende ainda o abandono da exclusividade da matriz do colonizador. E isso concretamente significa a difusão dos saberes em diferentes linguagens e não somente através da escrita: “E para ele [o colonizador], deixar de beber [apenas] na matriz do colonizador, da mesma forma que ele é pela escrita, deve ser pela oralidade”. E continua exemplificando com o seu livro:

Da mesma forma que esse livro foi escrito, ele deveria ter sido gravado, se bem que ele já foi desenhando, então esse livro já está em duas linguagem - na imagem e na escrita. Mas ele também deveria tá na fonética, tá gravado pra que as pessoas que não sabe ler, tenha acesso a esse saberes. Porque a escrita não é o saber, é o condutor dos saber. Então, o saber, ele dever ser difundido nas mais diversas formas de linguagens e pros povos indígenas na sua língua.

Nesse momento, Bispo faz uma advertência importante: “E ai, é a outra questão, enquanto esse país, a sociedade brasileira, não reconhecer os saberes desenvolvidos pela língua dos indígenas, ela é uma sociedade colonialista (...)”. E, assim, ressignifica a noção de “reconhecimento” dos saberes, chamando à atenção para a necessidade da abertura para aprender e operacionalizar no cotidiano, o saber que se quer

reconhecer, pois: “(...) reconhecer um saber, não é escrever, não é declarar que esse saber existe, é *se dispor a aprender, você só reconhece o meu saber se você se dispor a aprender o meu saber*, enquanto você não se dispor a aprender o meu saber, você não tá reconhecendo. Porque como é que você reconhece um saber e não se utiliza dele? Não traz eles para resolutividade da sua vida”. Dessa forma, reconhecer os saberes subalternos, na perspectiva de Bispo, é também vivenciá-los, acioná-los cotidianamente para resolver os problemas apresentados no dia-a-dia. Tudo isso ele aprendeu com a difusão de conhecimentos orais nas comunidades negras, nas quais se aprende vivendo. E quando você reconhece, nessa perspectiva de Bispo, ocorre a confluência de saberes. Tal confluência dos conhecimentos implica num diálogo entre os saberes antes excluídos com os saberes cosmo-fóbicos, assim:

(...) quando você reconhece, você se dispõe a aprender (...) Quando você reconhece, aí vai ter uma confluência. As confluências...eu escrevi na dedicatória do teu livro, que a nossa cosmovisão faz com que a gente pense e aja na circularidade. E para nós que pensamos e agimos na circularidade não existe limites, existe fronteiras e as fronteiras são espaços de diálogos. Quando eu encontro contigo, eu não quero passar por cima, eu vou dialogar contigo, e aí dialogando a minha fronteira pode se estender ou reduzir, a gente tá negociando. Então, pra nós, o encontro dos saberes nosso com encontro dos saberes colonialista, são encontros. Não é pra ser um choque, é pra ser um local.... Não é pra ter um limite, é pra ter uma fronteira, um espaço de diálogo. Como seria? Cada um aprende o que quer aprender. O nosso povo diz isso - “aprende tudo o que tu puder e usa o que precisa.” É dito, o nosso povo diz isso: “Aprenda tudo que você puder e usa o que precisa”. Porque um saber tem que ser largado, né? Então, eu acho possível, *o povo quilombola nunca quis matar o colonizador, ele quis que o colonizador viva a vida dele e nós viva a nossa, nós não queremos consertar o mundo não. Isso é coisa de cristão, consertar o mundo. Aí o mestre dele morreu e não deu conta. Então, nós também não vai entrar nessa doideira.*

Essa ideia de que “não existem limites, existem fronteiras e as fronteiras são espaços de diálogos”, alia, novamente, o pensamento de Bispo com a crítica decolonial latino-americana. A fronteira para o pensamento decolonial também é lugar do encontro da colonialidade com a decolonialidade⁷⁸, pois como entende Fanon (2005), a colonização e a descolonização são relações de força. Assim, é que Bernadino e Grosfoguel (2016) afirmam que é “nessas fronteiras, marcadas pela diferença colonial, que atua a colonialidade do poder, bem como é dessas fronteiras que pode emergir o pensamento de fronteira como projeto decolonial”, pois: “por estar na fronteira, esse pensamento está em diálogo com a modernidade, porém a partir das perspectivas subalternas”. Em outras palavras, o pensamento de fronteira é a resposta epistêmica dos subalternos ao projeto eurocêntrico da modernidade. A ideia de Bispo de pensar a fronteira como lugar de encontro para negociar narrativas culturais, especialmente epistêmicas, remete a ideia da fronteira como o lugar do hibridismo, nos termos de Bhabha (2007, p. 167), entendendo o

⁷⁸ A decolonialidade é um projeto político-acadêmico que pretende alargar a descolonização ocorrida nos séculos XIX, nas colônias das Américas, inclusive no Brasil, e, no século XX, nas colônias africanas e asiáticas, que apesar da independência administrativa dos colonizadores, foram mantidas intactas as hierarquias sócio-raciais nas quais euro-descendentes se mantêm no topo a subalternizar mulheres e homens negros e indígenas.

hibridismo como uma “arena antagonística de diversas formas de conflito e agências culturais”, localizado no interior dos discursos de colonizador e colonizado, que intervêm no exercício da autoridade colonial. Assim, para Bhabha, “as histórias específicas e locais, muitas vezes ameaçadas e reprimidas, nesse ato tradutório do hibridismo, são inseridas nas `entrelinhas´ das práticas culturais dominantes e os seus participantes passam a ressignificar os valores dominantes que clamam por supremacia, soberania, autonomia e hierarquia”, nos lembra Souza, (2010). Tal ressignificação, para Bhabha, se dá a partir das fronteiras entre línguas, territórios e comunidades, levando-os à construção de valores éticos e estéticos que não pertencem a nenhuma cultura específica pois surgem a partir da experiência dessa `travessia´ por entre os espaços culturais intersticiais” (Souza, 2010). Portanto, as fronteiras culturais são tanto para Bispo quanto para Bhabha, espaços de descolonização. Para Bhabha (2007) a fronteira é o lugar da negociação das diferenças, que para os subalternos, brincando e ironizando, tem sido ainda uma experiência tradutória que simula, copia, transforma, joga, ginga através da ambiguidade e do conflito⁷⁹.

Poderíamos colocar Antônio Bispo para dialogar com Franz Fanon. Assim, num diálogo imaginário entre os dois, quando Bispo diz que “o povo quilombola nunca quis matar o colonizador, ele quis que o colonizador viva a vida dele e nós viva a nossa”, Fanon logo o indagaria – é possível, Bispo, descolonizar sem matar o colonizador? A descolonização para Fanon (2005, p. 53) é um fenômeno violento cujo processo de libertação, o colonizado, tornado “coisa”, se inventa a si mesmo como novo humano e decide “fazer-se o seu motor”, para tornar “os últimos, nos primeiros”. Protagonizada pelos condenados do colonialismo, a descolonização para Fanon (2005, p. 53) é um gesto do subalterno colonizado para sair da baixa hierarquia dos poderes, trazendo os últimos da fila da sociedade organizada para o começo da fila, desorganizando-a e questionando, através da violência absoluta, o “mundo encolhido e semeado de interdições” criado pelo colonialismo. Será que para superarmos essa colonialidade que vivemos no Brasil, tão espelhada na nossa experiência de colonialismo português, a decolonialidade também seria um gesto violento para tirar o subalterno dos últimos lugares da fila das sociedades contemporâneas, como a brasileira? Mas, como Bispo, Fanon também defendia, de uma certa forma, a confluência de saberes, na medida em que no seu projeto de descolonização não abandona a epistemologia ocidental, mas se infiltra nela para desautorizá-la no que diz respeito à experiência negra, fazendo essa mesma operação, tanto em *Pele* quando em *Os Condenados*, seja com Marx, Freud, Lacan, Hegel, etc. Por isso Bhabha (2007) se

⁷⁹ Ao pensar um projeto pós-colonial de releitura da diferença cultural, Bhabha (1998) propõe uma ressignificação do conceito de cultura já que o conceito ocidental enquanto totalidade e a forma tradicional das culturas serem vistas e se verem enquanto monolíticas, estáveis e homogêneas não servem a esse projeto. Assim passa a entender a cultura como algo híbrido, produtivo, em constante transformação, aberto e dinâmico, como um verbo mais do que um substantivo, uma estratégia de sobrevivência que é *transnacional* - porque os discursos pós-coloniais contemporâneos estão enraizados em histórias específicas de deslocamento cultural (migração, diáspora, etc) - e *tradutória*- os símbolos culturais são ressignificados como mecanismo de negociação para a sobrevivência nessas experiências diaspóricas (literatura, música, arte, rituais, etc.).

inspira em Fanon para pensar o seu hibridismo como perspectiva descolonizadora na qual o subalterno se infiltra no discurso colonial para torna-lo irreconhecível pelo hibridismo.

Ao reafirmar que o interesse do povo quilombola era viver a sua vida, Bispo enfatiza que seu povo quer mudar apenas a sua comunidade, não o mundo: “Nós queremos consertar apenas nossa comunidade. Como eu vou consertar a vida dos gaúchos, se eu nem gosto de chimarrão? [risos]”. Quando Bispo afirma que o que os quilombolas é consertarem a vida das suas comunidades, se alia a Mignolo (2003, p.10) quando pensa a relação das histórias locais com os projetos globais situado num contexto de “emergência do colonialismo global, gerenciado pelas corporações internacionais”, para afirmar que o local é o lugar físico e imaginário da diferença colonial, “onde atua a colonialidade de poder”. Portanto, o local de Bispo também está afetado pelos poderes globais. Nessa perspectiva é que Antônio Bispo defende que uma educação descolonizadora deve privilegiar os interesses e conhecimentos locais:

Não vou. Eles que consertem a vida deles, eu vou tentar consertar a minha. Se eu sou da caatinga e eu não gosto de frio, eu não gosto de uva, eu gosto é de umbu, eu não gosto de trigo, eu gosto é de milho, é de cusuz, é de massa de mandioca. Porque eu tenho que ir tentar... deixa ele lá com o trigo dele (...) Eles podem, ao máximo, aperfeiçoar o saber de produzir trigo, eles podem aperfeiçoar o máximo o saber de fazer uva e eu quero aperfeiçoar o máximo o saber de produzir mandioca. Então, a escola tem que ser isso, o saber tem que ser isso, ensinar o que o povo quer saber e no lugar que o povo quer saber. *Então, logo, a educação que não é local, ela é, de novo, uma educação colonialista.*

E Bispo explica melhor sua perspectiva, a partir da ideia de que o local é o que as pessoas consideram ser o seu lugar, portanto, o que defende é o bem-viver⁸⁰ no seu lugar. E isso é importantíssimo para comunidades que, em função das condições sociais adversas, as pessoas são obrigadas a saírem dos seus lugares para migrarem para centros urbanos industriais-capitalistas, em busca de condições dignas de vida e de estudo. O problema é que na sociedade brasileira, organizada pelo racismo em perspectiva local e global, os indivíduos quilombolas, quando migram para as capitais do sudeste brasileiro, especialmente para São Paulo, vão constituir as populações alvo do direito de matar do Estado, que no Brasil vem sendo exercido num profundo nível de eficácia/eficiência, seja através da violência ostensiva, no formato de genocídio, seja uma violência sofisticada, como é o epistemicídio (Santos, 2005)

Porque o povo da caatinga deve aprender a viver na caatinga, e o povo da cantiga não deve aprender, não deve ser ensinando a viver... A não ser que eles queiram,

⁸⁰ Bem-viver é um conceito dos povos andinos que foi ressignificado pelas mulheres negras do Brasil: “É importante destacar que o conceito do Bem Viver é originário no início do século XXI, dos povos andinos, como o Equador e Bolívia, de acordo com Gudynas e Acosta (2012). É um conceito em construção sob distintas confluências, que vão das promovidas pela reflexão acadêmica às práticas dos movimentos sociais. Resulta de uma recuperação de saberes e sensibilidades próprias de alguns povos indígenas, constituindo-se uma reação ao desenvolvimentismo convencional e uma aposta em uma alternativa substancial. Desta maneira, ficam afastadas as ideias ocidentais convencionais de progresso e são construídas novas concepções sobre o que seja uma vida boa, incluindo uma especial atenção à natureza”. In: LEMOS, Rosália de Oliveira. Mulheres negras marcham em 2015 pelo bem viver. Disponível em internet: http://periodicos.unb.br/index.php/SER_Social/article/viewFile/14957/11996. Acesso em 15 jun/2018.

se eles quiser aprender viver fora da caatinga, ai tudo bem. Mas se eles não quiser, tem que aprender a viver lá, aprender lá é aprender a plantar umbu, é aprender as qualidade medicinas das plantas da caatinga, é aprender quais são as alimentícias e quais não são, quais são... é isso, é aprender a viver no seu lugar, lidar bem com seu lugar. E isso é possível, nós...como o Brasil é muito grande, dá prá cada, como diria na nossa comunidade - “cada quem, cada quem”.

Mas, para Bispo, o movimento contra a colonialidade dos saberes/poderes coloniais de base eurocêntrica não é a descolonização, mas a “contra-colonização”, pois: “O que vem na minha cabeça é a contra-colonização do conhecimento no Brasil, não é nem descolonizar, é a contra-colonização”. Assim, Bispo ressalta que contra-colonização e colonização é como pretende “conceituar os processos de enfrentamento entre povos, raças e etnias em confronto direto no mesmo espaço físico geográfico” (Bispo Santos, 2015, p. 20). Portanto, para “contra-colonizar”, Bispo propõe “trazer para o conhecimento, o saber que tá fora, é isso”. E explica o que para ele é: “(...)simples, muito simples. É só trazer os saberes dos povos e comunidades tradicionais prá dentro do saber oficial. Isso que é a contra-colonização, nós necessitamos descolonizar a sociedade sub-colonizadora que nós temos hoje, nós temos aqui uma sociedade subcolonizadora (...)”. A colonialidade das sociedades contemporâneas como a brasileira, Bispo denomina de “sub-colonização”, que Guerreiro Ramos (2005) denominava de sociedades “semicoloniais”. Bispo considera que a sociedade brasileira é sub-colonizadora porque “a Europa continua sendo a sociedade colonizadora, na verdade quem coloniza é a Europa, os que estão aqui e que não se libertaram da.... São sub, eles suba... subalternos, então eles são subcolonizadores, eles faz aqui, o que a Europa determina para eles fazer”. Nessa perspectiva, Bispo faz uma crítica importante aos brancos brasileiros; “Nem colonizadores eles conseguem ser, porque eles não têm cultura própria (...)”. Os discursos de poder da Europa colonizadora seguem como uma psicose na cabeça dos ex-colonizados brasileiros. Assim para “contra-colonizar”, Bispo defende que os quilombolas devem entrar na academia para ministrar aulas, como mestres que são nas suas comunidades:

Para contra-colonizar, os mestre de oficio indo dar aula nas academias, e não é sendo doutorado não, é sendo mesmo mestre de oficio, tá na academia. É isso que tá acontecendo na UNB e algumas universidades, através do Encontro de Saberes, eu acho que o Encontro de Saberes é uma revolução fantástica. Então o “Encontro de Saberes” é o caminho para chegamos nisso que vocês chamam de “descolonização”.

Apesar de dizer que não gosta muito de escrever, pois tem preguiça, Antônio Bispo apresenta o projeto de um livro que tem sobre os desafios da diáspora africana no Brasil, em co-autoria com Kabengele Munanga e o coordenador do Projeto Encontro de Saberes, José Jorge de Carvalho:

Inclusive, uma informação que eu vou dar pra você, eu não sei se nós vamos conseguir, mas estamos discutindo essa possibilidade, eu, o Zé Jorge e Kabengele Munanga, a gente tá pensando também em ver uma pessoa indígena, e a ideia é, porque no livro você vai ver, quase tudo que eu estou dizendo, você vai encontrar no livro, no livro você vai ver que eu trato muito das questões das confluências. Isso

não é de agora, eu sempre trabalho com os fluxos. E ai, o que nós estamos vendo, como eles viram um texto sobre as confluências, Zé Jorge me chamou pra gente aprofundar juntos esse texto, ai eu pedi que ele mesmo fizesse, eu não gosto muito de escrever, já escrevi e rescreei muitas cartas, eu tenho preguiça. Mas ai, nós fizemos um acordo, assim, talvez o Kabengele escreva um pouco dos impactos que o colonialismo provocou, sabe? Na mente, na vida dos africanos, por ver seu povo a ser tirado a força de lá. Eu tento aprofundar pelos impactos que nós temos sofrido por ter vindo de lá pra cá e ser atacado aqui no território que não era o nosso e ter que conviver com os verdadeiros donos do território, sendo atacado também por quem veio de fora e nós temos que brigar com quem não estava e respeitar quem já estava, e nós fizemos isso muito bem.

Bispo, nesse ponto, defende a tese da relação de respeito com que os africanos, mesmo sendo colocado a força num território que não era deles, estabeleceu com os donos da terra, os quais enfrentavam a vontade de poder/saber dos mesmos inimigos: “E eu acho que essa coisa é mais importante obra do povo negro no Brasil, for ter enfrentado seu inimigo no território do amigo e não ter agredido o território do amigo”. E explica mais:

Nós fomos postos forçado na terra que o colonizador tirou de nossos amigos, mas nunca fomos tomar a terra dos nossos amigos. Nós nunca fomos. Então, eu acho isso de uma grandeza muito grande. O povo negro, eu estou lhe dizendo isso aqui, mas já disse para um índio famoso ai. Ele colocando que os indígenas era mais revolucionário, mas nós não somos nem mais e nem menos, nós só somos nós. Agora, desenvolvemos essa obra: nós nunca atacamos territórios de vocês, deles. Nós sempre resolvemos nosso problema com os colonizadores, nós nunca fomos tentar (...) Nós sempre buscamos parcerias com vocês, até hoje, nós sempre buscou parceria e nós respeita a natureza do jeito que você respeita, e isso não é porque nós quer, é que a nossa cosmovisão nos move pra esse rumo. Nós temos uma cosmovisão parecida. Então eu acho de uma grande riqueza, sem medida. Isso é uma obra do povo negro, esse lugar aqui, de todos nós, minha, sua e de nossa gente. E isso é grande demais, é tão grande que os colonizador não são nem capaz de ver, eles não tem olhos para ver a nossa grandeza, na verdade esse é o problema dos colonizadores, eles não tem capacidade e eles não tem olhos, porque eles olham só, uma doença, não é uma doença é um problema que eu chamo de cosmofofia”.

Assim, Antônio Bispo denomina de *cosmofofia*, a dificuldade dos europeus lidarem com a existência de outras jeitos de ver o mundo para além do jeito deles – a forma ocidental/branco/europeia -, por isso eles acreditam que só eles podem ter criado e desenvolvido a filosofia. Bispo defende, portanto, que essa é uma diferença cultural importante entre os colonizadores que chegam ao Brasil em nome do Deus católico e os colonizados brasileiros, e sugere que tal diferença se baseia nas diferentes cosmologias: “a matriz civilizatória dos cristões é uma matriz cosmofofóbica, eles têm medo do deus dele, nós não temos medo do nosso (...) Então, eles tentam nos impor o medo que eles têm do deus dele, e é isso que é a cosmofofia. Eles têm medo do deus dele e tenta nos impor esse medo“. De fato, há diferenças culturais significativas entre a forma africana e europeia de se relacionar com o sagrado. Pensando em Nietzsche que diz que só acreditaria num deus que dança, os deuses africanos adoram música, e só aparecem na Terra quando se toca e canta para elas/eles dançarem e comerem.

Sobre propostas de descolonização já em andamento na universidade brasileira, Bispo identifica o Projeto Encontro de Saberes: “Para mim, é uma das propostas mais revolucionárias que nós temos. Porque assim, os que sabem fazer, vão ensinar. Não é o que sabe dizer (...) os que sabem fazer, vão dizer como é que faz”. Muito criativa essa ideia de Bispo de classificar a relação hierarquizada entre sujeito e objeto nas ciências, entre “os que sabem fazer” e os que “sabem dizer” teorizando sobre o que fazem os que “sabem fazer”. Também identifica a experiência do Encontro de Saberes na Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB) como uma boa proposta de descolonização já em andamento na universidade brasileira: “Na UFSB, os povos e comunidade tradicionais fazem parte do conselho universitário... Aonde eles votam inclusive no reitor, os quilombolas do sul da Bahia estão ajudando a eleger. Tem uma experiência boa”. Além disso, aponta como boa iniciativa da UFSB a existência de muitos quilombolas como estudantes da universidade, pois lá há uma seleção específica para grupos indígenas e quilombolas: “Tem muitos quilombolas estudando lá, e que essa experiência é brilhante, assim, é um processo de seleção a parte, específico para comunidades tradicionais, quilombolas e indígenas”. Bispo explica ainda que parte da formação universitária desses grupos é realizada na própria comunidade. Bispo ainda menciona ter sido convidado para capacitação de todo o corpo docente da Universidade Federal do Sul da Bahia: “Inclusive eu fui convidado para ser professor. Pelo reitor, não...eu fui pra lá convidado pelas pessoas que viram o lançamento do livro, assim como você viu...duas professoras.....É, mas aí elas me convidaram e aí o reitor tá organizando uma ida minha lá para fazer capacitação com os professores”.

A partir daqui, analisaremos a contribuição de Bispo a partir do seu livro *Colonização, quilombos – modos e significações*, publicado em 2015. Carvalho (2015) nos chama à atenção de que Bispo fala de um lugar ausente nas reflexões sobre a nação brasileira – o lugar de quilombola, ressaltando que o texto de Bispo Santos (2015, p. 11):

(...) nos propicia uma oportunidade de fazer uma leitura a contrapelo de algumas obras clássicas do pensamento social ao colocar uma perspectiva que faltava na nossa intelectualidade, seja de esquerda ou de direita - a visão quilombola que traz a memória e a atitude de quem resistiu à assimilação forçada dos negros escravizados na Colônia e no Império e dos negros libertos na República racista.

Carvalho (2015), coordenador do Projeto Encontro de Saberes da Universidade de Brasília, no qual Bispo é docente, além de conectar sua obra “com o movimento pós-colonial que tem promovido as vozes das comunidades silenciadas”, coloca-o na galeria de intelectuais negros que se destacaram ao longo do século XX no Brasil: como Edson Carneiro e Clóvis Moura, primeiros intelectuais negros nas ciências sociais a estudarem os quilombos; de Beatriz Nascimento - que identificou terreiros, subúrbios e periferias como espaços de quilombo urbano na contemporaneidade; e de Abdias do Nascimento que propôs o quilombismo da diáspora africana nas Américas como movimento pan-africanista de nível intercontinental. Carvalho (2015) afirma ainda que o texto de Bispo dialoga com os grandes líderes quilombolas - como

Zumbi dos Palmares, Malunguinho do Catucá, Manoel Congo do Rio de Janeiro e Negro Cosme do Maranhão, apesar destes não terem tido condições de escrever sobre suas ideias e lutas.

Para nós, Antônio Bispo realiza um trabalho parecido com o de Guerreiro Ramos ao apontar o racismo/sexismo epistêmico dos colonizadores e apresentar a epistemologia de resistência daqueles que ele denomina de “contra-colonizadores”. Assim, Bispo Santos (2015, p.20) afirma que buscou “compreender as diferenças e interlocução entre a cosmovisão monoteísta dos colonizadores e a cosmovisão politeísta dos contra colonizadores, refletindo sobre os seus efeitos e consequências nos processos de colonização e contra colonização”. Como Makota Valdina, Antônio Bispo considera a espiritualidade como privilegiada para entender como os diferentes povos e sociedades construíram suas ideias e valores sobre maneiras de viver, sentir e pensar a vida. Antônio Bispo declara ainda que teve como objetivo no seu livro refletir de forma “resolutiva” sobre a questão de “qual a diferença entre o ataque dos colonizadores contra o Quilombo dos Palmares no século XVII e os atuais ataques praticados pelo grande capital contra as comunidades atingidas pelos megaprojetos, ditos ‘empreendimentos’, como por exemplo, a construção da Usina Hidrelétrica de Belo Monte”.

No primeiro capítulo “Invasão e Colonização”, Bispo começa constatando o quanto a classificação das pessoas baseada na cor da pele é arbitrária, ao comparar a sua cor de pele com a cor da pele da moça que digitou o texto do livro, pois, enquanto ele é negro e a moça é branca no Brasil, na Ásia, ela é amarela, e “nas Arábias”, ele é mulçumano. Assim afirma que “precisamos dialogar profundamente com os conceitos de cor, raça, etnia, colonização e contra-colonização”, para entender “porque eu e a moça somos tratados de forma tão diferente na sociedade onde vivemos, embora pertencendo a mesma espécie, a humana” (Santos, 2015, p. 26). Para tanto, problematiza a construção de nossas identidades modernas indígena e negra, forjadas pelos próprios colonizadores que “ao substituíram as diversas autodenominações desses povos, impondo-os uma denominação generalizada, estavam tentando quebrar as suas identidades com o intuito de os coisificar/desumanizar” (Santos, 2015, p. 27). Para contestar as classificações coloniais, Bispo se refere aos “índios” como “povos pindorânicos”, utilizando a classificação dos povos de língua tupi. Ainda nesse capítulo, Bispo analisa o discurso cristão/católico, através da bíblia e das bulas papais do século XV e XVI para tipificar a cosmovisão do colonizador. Aponta o caráter escravagista das sociedades que se constituíram a partir dos valores das igrejas originárias da Bíblia, pois o Deus da Bíblia inventou o trabalho como castigo e o texto bíblicos fundamentam ideologicamente “a tragédia da escravidão”.

No segundo capítulo “*Guerras da Colonização*”, Bispo (2015, p.47-48) define colonização como “todos os processos etnocêntricos de invasão, expropriação, etnocídio, subjugação e até de substituição de uma cultura pela outra”. Ao passo que a contra-colonização são “todos os processos de resistência e de luta em defesa dos povos contra colonizadores, os símbolos, as significações e os modos de vida praticados nesse território”, protagonizado no Brasil pelos povos “originários das Américas” e os que vieram da África.

Os quilombos são “comunidades contra colonizadoras” porque apesar de suas singularidades, têm em comum uma relação com a terra como um bem coletivo, ou seja, a terra é cultivada coletivamente e o que é produzido nela, é partilhado entre todas as pessoas da comunidade, para Bispo. Tais comunidade tem em comum ainda uma história de violência física e epistêmica. Bispo aponta a violência epistêmica da colonização no Brasil, pois, no período colonial, os colonizadores denominaram parte das comunidades contra colonizadoras negras de “quilombos, mocambos e retiros” e utilizarem a legislação vigente para criminalizá-las ou, melhor, tipifica-las enquanto “organizações criminosas” pelo menos até a abolição da escravidão no Brasil. No entanto, Bispo (2015, p. 49) reconhece a manutenção da colonialidade na descolonização político-administrativa do Brasil, ao identificar a continuidade da violência epistêmica: “A criminalização e a violência contra essas comunidades permaneceram, tendo como alvo seus modos de vida, suas expressões culturais e seus territórios, isto é, as suas formas de resistência e de auto-organização comunitária contra colonial”. Exemplifica o colonial na descolonização política-administrativa do Brasil através do Código Penal da República de 1890 - que “proibiu e criminalizou a prática da capoeira” - e da Constituição da República de 1891, que interditou a imensa maioria negra analfabeta do direito ao voto e de serem eleitos, argumento que fortalece a posição de Sueli Carneiro (2005) de que uma das mais eficazes estratégias epistemicidas no Brasil, foi o controle do acesso negro à escolarização. Tal interdição foi utilizada tanto pelos poderes coloniais - no controle do acesso à leitura e escrita - tanto pelos poderes da colonialidade, à exemplo do acesso interditado ao ensino superior até bem recentemente.

Chamando à atenção de que até o final da segunda guerra, “a maior parte da população brasileira ocupava os seus territórios tradicionais” (denominada genericamente de “população rural”), Bispo Santos (2015, p. 51) localiza que o processo de mudança desse cenário se iniciou com o Estado Novo, se intensificou durante a ideologia desenvolvimentista da República Nova (1945-1964), e foi “elevado a patamares inimagináveis na Ditadura Militar (1964-1985) e no que hoje os colonizadores chamam de Estado Democrático de Direito (1985-Atual)”. No entanto, para Bispo Santos (2015, p. 52), foi na Ditadura Militar que se iniciou um confronto sutil, mas muito mais sofisticado contra as comunidades que ele chama de “contra-colonizadoras”: “Falo da tentativa de desmantelamento e de substituição compulsória dos saberes tradicionais, transmitidos oralmente de geração a geração, por meio da imposição dos saberes acadêmicos transferidos através da linguagem escrita”. Essa nova violência epistêmica sugerida por Bispo Santos (2015, p.52) se deu através do acesso a linguagem escrita, até então negado às comunidades contra colonizadoras, “oferecido como oportunidade de ‘melhoria’ das suas condições de vida”, pois, até o final da segunda guerra mundial, as comunidades contra-colonizadoras reproduziam em seus territórios, “os seus saberes tradicionais através das mais diversas oficinas, sempre coordenadas por mestres e mestras de ofício”, assim “quase tudo o que se precisava para o bem viver era feito e refeito no mesmo território”. Bispo estar chamando à atenção para a violência epistêmica contida no processo de acesso à linguagem

escrita pelas comunidades tradicionais⁸¹, durante a ditadura militar. Para entender o que Bispo enfatiza, é preciso lembrar que o Mobral foi uma política conservadora de alfabetização da Ditadura Militar, que tinha como alvo exatamente as populações analfabetas das comunidades negras, em substituição à pedagogia libertadora que Paulo Freire vinha desenvolvendo até então no país. Bispo Santos (2015, p. 53) defende que a alfabetização/escolarização foi ofertada aos povos tradicionais como estratégia de “desqualificar os saberes tradicionais das mestras e dos mestres de ofício”, por isso “totalmente descontextualizada do modo de vida dessas populações”, com o objetivo de “promover um amplo e acelerado exodo rural e, assim, atender a necessidade de absorção do lixo tecnológico da Segunda Guerra Mundial pelo campo brasileiro”. E explica que até esse momento “os saberes e ofícios tradicionais” é que fundamentavam as práticas agrícolas cuja produção alimentava o país inteiro.

Ainda no capítulo “*Guerras da Colonização*”, Bispo se refere a uma verdadeira guerra de conceitos na qual ocorreu uma “imposição de denominações exógenas como instrumento de domesticação” no Brasil. Bispo Santos (2015, p. 55) narra ainda que, durante todo o período de escravidão, “eles [os colonizadores] se denominaram de portugueses, fidalgos, senhores de engenho, entre outras denominações e chamavam a sua organização social de Império Ultramarino Português”, ao passo que “a organização dos contra-colonizadores era denominada de quilombo”. Mais uma vez insinuando a colonialidade que permanece no pós-independência, ressalta que nesse novo contexto, “os colonizadores passaram a se denominar brasileiros, coronéis, fazendeiros, etc., e a chamar sua organização social de República e, posteriormente, de Estado Novo”, ao passo que “passaram a denominar as comunidades contra colonizadores de agrupamentos messiânicos” (Santos, p. 55).

A partir de então, Bispo passa a apontar a violência física e epistêmica contra os quilombolas no Brasil, narrando as trajetórias de quatro comunidades “contra colonizadoras” – Caldeirões (Crato/CE), Canudos (BA), Pau de Colher (BA/PI) e Quilombo dos Palmares (AL) – identificando entre elas dois traços em comum. Primeiro um processo auto-organizativo que lhes possibilitava autossuficiência econômica e emancipação das suas vidas através do uso coletivo da terra e da colheita. Segundo que todas elas foram vítimas de violência extrema contra seus corpos, perpetrados pelos poderes coloniais e da colonialidade através de perversos ataques por suas forças militares, após serem alvo de narrativas criminalizadoras, seja por excesso de religião, expresso no que denominavam de “fanatismo religioso ou messiânico”, seja por

⁸¹ Reconhecidos como “guardiãs da floresta”, na maioria dos casos, tais comunidades são negras ou indígenas: “De acordo com o Decreto Federal número 6040/2007, povos e comunidades tradicionais são “grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição”. In: BRASIL, Decreto Federal número 6040 DE 7 de fevereiro de 2007. Disponível em internet: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/2007/decreto-6040-7-fevereiro-2007-550693-publicacaooriginal-66733-pe.ht>. Acesso em 17 de jun/2018.

ausência de religião, quando se praticava espiritualidades que não passava pela visão de mundo monoteísta-cristã. Não satisfeitos, tais republicanos ainda incendiavam suas comunidades com o intuito de destruir quaisquer vestígios de suas formas de vida. Eis mais casos exemplares de etnocídios articulado com epistemicídios, ou seja, processos de violência física e epistêmica.

Assim, Bispo relata que a comunidade negra de Caldeirões (Crato/CE), antes protegida pelo Padre Cícero, em 1937, após resistir a vários ataques, foi bombardeada através de aviações pelo exército brasileiro, a serviço dos interesses dos coronéis da região - corpos, casas, plantações e benfeitorias do território foram queimados “com o intuito de eliminar todos os símbolos e significações daquele modo de vida e, posteriormente, expropriar o território do povo de Caldeirões” (Santos, 2015, p. 58). Já a comunidade de Canudos - surgida em 1874 e desmantelada em 1897 pelas frentes militares fortemente armadas - se organizava em torno de uma relação com a terra como um ente gerador de força vital: “Os frutos dessa relação, não só com a terra mas com a água, a mata e demais elementos da natureza, isto é, com o seu território, eram produtos vitais por serem extraídos através de um processo de cultivos festivos recheados de religiosidade, que eram armazenados e redistribuídos de acordo com as necessidades de cada um”(Santos, 2015, p. 58). A comunidade de Pau da Colher, surgida na década de 30, na divisa entre Bahia e Piauí, foi destruída pela ditadura do Estado Novo, também acusada de fanatismo religioso e de “ser um bando de pessoas sem disciplina social, sem senso de moral e dos bons costumes, portanto, uma ameaça à integridade moral, social, econômica e cultural dos colonizadores, os ditos getulismo do Estado Novo” (Santos, 2015, p. 59). Com uma organização parecida com Canudos e Caldeirões, Bispo Santos (2015, p. 59) relata que “Pau de Colher possui uma relação comunitária e biointerativa com os elementos da natureza muito próxima, melhor dizendo, estruturalmente idêntica às práticas desenvolvidas pelo povo de Canudos e de Caldeirões”.

Já a comunidade quilombola de Palmares, surgida no início da colonização e desmantelada em 1695, além de produzir a vida de forma semelhante às comunidades de Canudos, Caldeirões e Pau de Colher, para Bispo Santos (2015, p. 63), era “um povo recém-chegado da África, aliado aos povos nativos daquela região, tinham muito forte os seus elementos religiosos e, portanto, o seu jeito de pensar, viver e sentir era alimentado pela cosmovisão politeísta (...)”. Também foram criminalizadas pelo seu modo de vida, acusada de “ser um bando de selvagens, sem religiosidade, sem cultura e que por isso, assim como Canudos, Caldeirões e Pau de Colher, ameaçavam a integridade moral, social, econômica e cultural dos colonizadores”. Após quase um século de resistência, pois, foi a comunidade que por mais tempo conseguiu resistir às repressões coloniais, Palmares também foi fortemente atacada, com armas de alto poder de destruição, que faz Bispo Santos (2015, p. 63) refletir que “a ciência que operava na construção das armas dos colonizadores era tecnologicamente desenvolvida com o objetivo de extinguir toda e qualquer resistência”. Finalmente, resume as semelhantes histórias dessas 4 comunidades “contra colonizadoras”:

“Assim como Canudos, Caldeirões e Pau de Colher, os colonizadores não se contentaram como o aniquilamento do povo e o desmantelamento da organização de Palmares, ateando fogo em tudo aquilo que poderia simbolizar ou significar seus modos de vida” (Bispo Santos, 2015, p.64).

No entanto, Bispo observa uma diferença fundamental entre essas três comunidades e Palmares pois, enquanto a comunidade quilombola dos Palmares foi criminalizada pela ausência de religiosidade, já que as religiões de matriz africana lá praticadas não era considerada pelos poderes da colonialidade brasileira como religião, por outro lado, as comunidades de Canudos, Caldeirões e Pau de Colher, foram criminalizadas por um suposto excesso de religiosidade, denominada pejorativamente pelos poderes coloniais de “messiânica”, concluindo que: “os colonizadores sentiam-se tanto num caso quanto no outro, ameaçados pela força e sabedoria da cosmovisão politeísta na elaboração dos saberes que organizam as diversas formas de vida e de resistência dessas comunidades, expressa na sua relação com os elementos da natureza que fortalece essas populações no embate contra a colonização” (Santos, 2015, p. 65).

E Bispo vai mais longe, nos apresentando comunidades indígenas e quilombolas contemporâneas que praticam modos de vida semelhantes à Palmares, Canudos, Caldeirões e Pau de Colher, em plena sociedade brasileira do século XXI, e enfrentam a mesma estratégia colonizadora do etnocídio/epistemicídio acionada pela colonialidade dos poderes no Brasil, que as violentam, mas agora em nome do grande capital, nacional e internacional, estatal e privado. Um deles é o caso do Governo do Estado do Espírito Santo que, nos anos 40, cede parte das terras dos indígenas Tupiniquins e Guarany Mbya, localizado no município de Aracruz para a Companhia Ferro e Aço de Vitória (COVAFI), alegando serem terras “devolutas” para exploração da madeira na produção de carvão vegetal. Em finais dos anos 60, na mesma região, um grupo de empresários, atraídos por incentivos e vantagens oferecidos pelo Governo do Espírito Santo, funda a Aracruz Celulose S.A que “cresceu rapidamente, dando início a um drástico processo de desmatamento das matas nativas para o estabelecimento da monocultura do eucalipto em larga escala – inicialmente para a produção de carvão de siderurgias e posteriormente para a produção de celulose” (Bispo Santos, 2015, p. 66). A empresa passa explorar outros municípios com o intuito de expandir-se rapidamente e é assim que invade e expropria o território dos mesmos povos indígenas Tupiniquins e Guarany Mbya, mas também dos quilombolas de Sapê do Norte – formado por 32 comunidades quilombolas - reduzindo, em 20 anos, a floresta dessa região de 66,3% para 8,5%. Os povos Tupiniquins e Guarany Mbya do Sapê do Norte perderam seus territórios e com ele uma rica diversidade biológica e uma grande quantidade de recursos hídricos. Assim, por um lado, essas comunidades passam a viver conflitos fundiários, fome, miséria, exôdo rural, etc., e, por outro lado, em 2009, a Aracruz Celulose funde-se com o Grupo Votarantim Celulose e Papel, tornando-se a maior produtora mundial de celulose branqueada de eucalipto. A partir daqui, Bispo passa a narrar as estratégias de criminalização utilizadas pelo Governo do Espírito Santo para, utilizando de forte aparato policial, declarar guerra à comunidade quilombola de São Domingos do Sapê do Norte,

acusada de roubo de eucalipto da Aracruz Celulose, submetendo seus moradores à diversos constrangimentos, invasões de casa, interrogatórios e prisões. Como no colonialismo, essas comunidades localizadas na zona de *não-ser* do Brasil, seguem vivendo num estado permanente de guerra pelos poderes racistas na colonialidade contemporânea do Brasil (Fanon, 2005, 2008).

Bispo narra ainda a história de etnocídio das comunidades quilombolas de Alcântara, no Maranhão, que desde 1980, foram desapropriados de 52 mil hectares de seu território pelo Governo do Estado, para instalação de uma base área pelo Governo Federal, que pretendia estabelecer no Brasil um programa espacial de grande porte e longa duração. As famílias quilombolas, em sua maioria pescadoras artesanais, foram removidas para áreas distantes do mar, gerando conflitos, miséria e exôdo para os centros urbanos. Essas e outras história narradas por Bispo, o faz constatar a permanência da violência genocida e epistemicida do colonialismo na colonialidade no Estado Democrático de Direito que vivemos atualmente no Brasil:

(...) essas comunidades continuam sendo atacadas pelos colonizadores que se utilizam de armas com poder de destruição ainda mais sofisticados, numa correlação de forças perversamente desigual. Só que hoje, os colonizadores, ao invés de se denominarem de Império Ultramarino, denominam a sua organização de Estado Democrático de Direito e não apenas queimam, mas também inundam, implodem, trituram, soterram, reviram com suas máquinas de terraplanagem tudo aquilo que é fundamental para a existência de nossas comunidades, ou seja, os nossos territórios e todos os símbolos e significações de nossos modos de vida” (Santos, 2015, p. 76).

No terceiro capítulo denominado de *Biointeração*, em momento algum Bispo conceitua bio-interação como faz a epistemologia ocidental, até porque bionteração não me parece ser apenas um conceito para Bispo, é uma epistemologia – é uma forma de conhecer o mundo, suas coisas e pessoas. O que Bispo faz é descrever suas experiências comunitárias no Piauí, na qual a lógica da relação entre as pessoas e a natureza é de interação. O trabalho para alimentar o corpo, nesse “território de luta contra a colonização” na qual Bispo nasceu, é exercido de forma coletiva - cada pessoa assume uma tarefa baseada nas suas habilidades. Assim, orientadas por mestres e mestras, as pessoas realizam o trabalho de forma coletiva e com alegria, pois, ao mesmo tempo em que se trabalha, se canta, se paquera e se marca encontros amorosos, a partir da agenda das próximas tarefas. O produto do trabalho é compartilhado com todo aquele coletivo que trabalhou, mas a lógica não é a de acumulação, cada pessoa leva a quantidade necessária para sua família viver até o próximo encontro coletivo de trabalho, pois, de acordo com a orientação de mestres e mestras, “o melhor lugar de guardar os peixes é no rio, onde eles continuam crescendo e se reproduzindo” (Bispo Santos, p. 82) Assim, no livro, Bispo narra essas experiências biointerativas vividas na sua comunidade tanto na pescaria quanto na organização social da casa de farinha. Nesta última, além de aprender com mestres e mestras que “o melhor lugar de guardar a mandioca é na terra”, Bispo (2015, p.84) relata: “ E assim se lava a massa, se colhe a tapioca, se torra a farinha, se faz o beiju; e assim se namora, marca noivado,

e vive-se durante um longo período, onde se faz muita força, mas toda essa força se transforma em festa”. A ideia de biointeração de Bispo (2015) está ligado à uma diferença na concepção de trabalho nessas comunidades “contra colonizadoras”. Ele deixa explícito isso quando narra uma das expressões produtivas da vida da comunidade, além das farinhadas e das pescarias, que é a moagem de cana de rapadura, na qual: Os dias começam geralmente nas madrugadas com os engenhos tocando e as pessoas que operam o engenho, a fornalha e demais implementos, compondo e cantando suas lidas e vidas, juntos formando uma grande orquestra que anima todas e todos com a música da vida e o movimento desenvolvido pelos que fazem parte dessa orquestra, formando uma das mais belas coreografias que já pudemos vivenciar” (Bispo Santos, 2015, 84).

Nessa relação biointerativa não se é remunerado com dinheiro, pois, ninguém ganha dinheiro com esse processo. As pessoas ou recebem parte da produção ou recebem ajuda em outras farinhadas ou quaisquer outras atividades que precisarem. A epistemologia da biointeração de Bispo Santos (2015, p. 85) tem como ética que “a melhor maneira de guardar os produtos de todas as nossas expressões produtivas é distribuindo entre a vizinhança, ou seja, como tudo que fazemos é produto da energia orgânica, esse produto deve ser reintegrado a mesma energia”. Ele faz questão de demarcar a diferença epistemológica entre essa concepção de trabalho, que ele denomina de “bio-interativa”, do trabalho na perspectiva ocidental que é fruto do castigo dado a Adão pelo Deus bíblico: “Ao contrário da fadiga maldita à qual Adão foi condenado pelo Deus Bíblico, aqui se vivencia a comunhão prazerosa da biointeração”.

No quarto capítulo, *Confluências e Transfluências*, Bispo Santos (2015, p. 96) faz uma interpretação singular do texto bíblico ao narrar que “ao ouvir de seu Deus que as ervas eram espinhosas e daninhas, que para se alimentarem tinha que comer do suor do próprio corpo, ou seja, transformar os elementos da natureza em produtos manufaturados e/ou sintéticos”, ocorreu uma “desterritorialização” e uma “desnaturalização” dos colonizadores ou do “povo cristão monoteísta”:

Isso fez com que esse povo desterritorializado, antinatural, eternamente castigado e aterrorizado pelo seu Deus, sentisse a necessidade de se reterritorializar em um território sintético. Para tanto, se espraíram pelo mundo afora com o intuito de invadir os territórios dos povos pagãos politeístas e desacaracterizá-las através dos processos de manufaturamento, para a satisfação de suas artificialidades” (Bispo Santos, 2015, p. 96).

Nessa perspectiva, Bispo pensa o Brasil a partir das categorias de “povo cristão monoteísta” e “povo politeísta”, defendendo que “o povo politeísta” interage com suas deusas e deuses e os elementos da natureza presente em seus territórios. Tais povos encontram ali todas as condições naturais e biointerativas para viverem satisfatoriamente, não precisando invadir territórios alheios”. Aliás, para Bispo Santos (2015, p. 97) no contexto da disputa de territorialidades que é a guerra da colonização, os povos contra-

colonizadores têm demonstrado uma capacidade de “compreender e até de conviver com a complexidade das questões que esses processos tem nos apresentado”, exemplificado em três situações:

(...) as ressignificações de nossas identidades em meio aos mais perversos contextos de racismo, discriminação e estigmas; a readaptação dos nossos modos de vida em territórios retalhados, descaracterizados e degradados; as interlocuções das nossas linguagens orais com a linguagem escrita dos colonizadores.

Ainda nesse capítulo, Bispo analisa o pensamento dos colonizadores através do texto constitucional de 1988. E aqui o que é interessante é que Bispo sagazmente consegue identificar vestígios de pensamento dos colonizadores exatamente onde tal texto mais avança, que são os artigos que pela primeira vez na história das constituições brasileiras, defendem direitos dos povos indígenas e quilombolas. Assim, critica o texto do artigo 68 pois “podemos perceber a influência do pensamento monista verticalizado e desterritorializado dos povos colonizadores quando o direito à esse território é tratado nos termos da sua condição de propriedade e não nos termos da relação comunitária e biointerativa dos quilombolas com seu território”(Bispo Santos, 2015, p.92), ao passo que no Decreto 4.887/2003,⁸² identifica o “pensamento de elaboração circular dos povos contra colonizadores” quando defende “a inalienabilidade e a impenhorabilidade dos territórios quilombolas exatamente porque essa é a única garantia da produção e da reprodução material e imaterial, dos modos de vida ali existentes”. Outra marca da diferença do sistema de pensamento das comunidades contra-colonizadoras em relação aos povos colonizadores, expressa na Constituição de 1988, para Bispo (2015, p. 95), diz respeito à “ressignificação dos termos quilombos e povos indígenas”, pois o “ termo quilombo que antes era imposto como uma denominação de uma organização criminosa, reaparece agora como uma organização de direito, reivindicada pelos próprios sujeitos quilombolas”, assim como “o termo povos indígenas, que também foi ressignificado por esses povos como uma categoria de reivindicação dos seus direitos”. E conclui:

Ao acatarmos essas denominações, por reivindicação nossa, mesmo sabendo que no passado elas foram impostas, nós só o fizemos porque fomos capazes de ressignificá-las. Tanto é que elas se transformaram do crime para o direito, do pejorativo para o afirmativo. Isso demonstra um refluxo filosófico que é um resultado direto de nossa capacidade de pensar e elaborar conceitos circularmente” (Bispo Santos, 2015, p. 95).

Bispo ainda chama à atenção para a fundamental diferença entre desenvolvimento sustentável e biointeração, pois, a tríade “ reduzir, reutilizar e reciclar” do desenvolvimento sustentável não desafia “o problema do uso indiscriminado de recursos naturais finitos e não renováveis nos processos de sintetização e de manufaturamento, característico do desenvolvimentismo”, deixando intocável a transformação do

⁸² Refere-se a legislação que descreve os procedimentos administrativos para a identificação, o reconhecimento, a delimitação, a demarcação e a titulação da propriedade definitiva das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos, de que trata o artigo 68 da constituição Federal, portanto, é um decreto que regulamente tal artigo.

orgânico em sintético”, que, para Bispo (2015, p. 98), trará miséria, fome e escassez para a humanidade. Bispo critica a lógica da sustentabilidade do desenvolvimento baseado na proposta de redução e otimização do uso de recursos naturais para a produção de objetos sintéticos e a reutilização de tais objetos para produção de novos objetos sintéticos. Exemplifica isso com as garrafas pet, objeto sintético de politeraftalato de etileno, fabricadas a partir do petróleo e do gás natural, para armazenar refrigerantes e outros líquidos, para as quais recomenda-se que o vasilhame seja reutilizado para guardar outros produtos ou confeccionar objetos como vassouras e artesanato. O consumo desenfreado de garrafas pets, no entanto, não é questionado, tornando-se inviável a reutilização de todo o material e forçando-se acionar a reciclagem como estratégia de minimizar o uso do petróleo e do gás natural. Ou seja, derrete-se a garrafa para produzir novos objetos constituído do mesmo politeraftalato de etileno, cuja decomposição gira em torno de 800 anos. Assim Bispo Santos (2015, p. 99) conclui: “(...) a reciclagem só é capaz de mudar a forma dos materiais sintéticos que sua lógica produziu e não o seu conteúdo, já que não se é possível transformar o pet em petróleo, em gás natural, ou em qualquer outro produto orgânico. Ou seja, uma vez pet sempre pet”.

Oposta a essa lógica é a biointeração, na qual tudo que se faz é fruto da energia orgânica e ao invés de “reduzir, reutilizar e reciclar”, Bispo (2015, p. 100) afirma que o processo de reedição dos recursos naturais pela lógica da biointeração tem como princípio “extrair, reutilizar e reeditar”. Para entendermos o que é “reedição da natureza”, Bispo explica que em sua comunidade, quando se vai para pescaria, também se utiliza vasilhames para transporte dos alimentos, mas numa lógica radicalmente diferente:

(...) No caso da pescaria é preciso ir a mata e retirar palhas da carnaúba ou de outras palmeiras tais como o tucum, o babaçu, o buriti, a bacaba, para tecer o cofo (uma espécie de cesto ou sacola, que confeccionamos a partir do que encontramos ofertado pelo bioma de cada região) onde transportaremos os produtos da pesca. Quando o cofo perder sua utilidade, nós até podemos reutilizá-lo de outras maneiras, mas isso nem de longe se constitui como um problema. Muito pelo contrário, podemos simplesmente descartá-lo no ambiente que ele rapidamente entrará em processo de decomposição e servirá de alimentos para a palmeira da carnaúba (de onde extraímos a palha) ou ainda para outras espécies e seres, num processo natural e orgânico de reedição da natureza

Com a história da sua comunidade e das comunidades que analisa de forma comparada, Bispo (2015, 2016) nos ajuda a localizar epistemologias na forma como essas comunidades organizam suas vidas. Nesse sentido, a vontade de morte pelos poderes coloniais/da colonialidade é por uma morte epistêmica – no sentido de que querem que morram modos/jeitos de compreensão do mundo – mas cuja estratégia de alcance se dá através da morte genocida. Com a destruição dos corpos físicos, torna-se possível a tomada do território, mas também a tentativa de destruição do pensamento. Há epistemologias também que emergem das maneiras com as quais essas comunidades desafiam às colonialidades de poderes/ser/saberes nas suas tentativas de extermínio dos seus corpos e saberes e nos seus processos de resistências e de reexistências.

Por outro lado, as histórias dessas comunidades narradas por Bispo (2015), nos ajuda também a visualizar práticas coloniais de violência tanto física quanto epistêmica com base no racismo, que permanecem em pleno século XX e XXI republicano, perpetradas pela colonialidade eurodescendente do Brasil, contra as populações indígenas e africano-descendentes. Assim fazendo, potencializa o conceito de colonialidade de poder de Quijano (2005). Bispo ainda demonstra, através da história dessas comunidades, o que Boaventura Souza Santos (2005) defende quando afirma que todo etnocídio é também um epistemicídio. Poderíamos ir além, afirmando que todo etnocídio busca o epistemicídio, pois a vontade de poder é pelo território dessas comunidades sim, mas também para apagar as epistemologias contidas nas suas formas de viver. Geralmente, a tomada dos seus territórios é para operacionalizarem práticas de relação com a natureza baseadas na epistemologia da racionalidade do grande capital - querem dominá-la e submetê-la para melhor explorá-la, na lógica moderna de Francis Bacon. Grosfoguel (2013) também realiza a leitura de 4 genocídios ocorridos na história mundial para colocar em visibilidade que também foram práticas racista/sexistas do ponto de vista epistêmico. Portanto, é preciso matar saberes que se relacionam com a natureza de forma biointerativa, para que sua forma de ver e organizar o mundo seja mais que hegemônica, única. Em outras palavras, o genocídio é estratégia para hegemonia do pensamento único euro-americano. . Ao enfatizar que as violências às quais tais comunidades vêm sendo submetidas, são violências genocidas e epistemicidas ao mesmo tempo, evidencia a constante guerra que vivem os que habitam a zona de não-ser de Fanon (2005, 2008).

Descolonizando a epistemologia ocidental a partir e contra ela mesma por Sueli Carneiro

Sueli Carneiro, em entrevista em julho de 2017, já de início, nos explica o conceito que criou de *dispositivo de racialidade/biopoder* na sua tese de doutorado, afirmando que buscou demonstrar a existência de um dispositivo de racialidade/biopoder operando na sociedade brasileira: “Digamos que seria um dispositivo de poder organizado pelo racismo”. Sua entrevista foi a mais rápida que realizei, pois, consegui uma brecha de 30 minutos numa agenda intensa de Sueli, que permaneceu apenas 24 horas em Salvador, para Sessão Especial na Câmara de Vereadores em comemoração aos 25 anos do Instituto Steve Biko. Considerando tal fato e a referência que ela faz, inúmeras vezes, à sua tese de Doutorado, decidimos, de início, visando melhor entendermos a sua perspectiva de racismo epistêmico e de descolonização do conhecimento, trazer algumas das principais reflexões de Sueli nessa tese, cujo título é *A construção do outro como não ser como fundamento do ser*. Defendida no Programa de Doutorado em Educação na Universidade de São Paulo, Sueli Carneiro (2005, p. 56), parte “do pressuposto de que a racialidade vem se constituindo, no contexto da modernidade ocidental, num dispositivo tal como essa noção é concebida por Foucault”, portanto, “como uma noção produtora de um campo ontológico, um campo epistemológico

e um campo de poder, conformando, portanto, saberes, poderes e modos de subjetivação, cuja articulação institui um dispositivo de poder”. Assim, Sueli Carneiro chama à atenção de que o dispositivo de racialidade no Brasil: “(...) beneficia-se das representações construídas sobre o negro durante o período colonial no que tange aos discursos e práticas que justificaram a constituição de senhores e escravos, articulando-os e resignificando-os à luz do racismo vigente no século XIX” (Carneiro, 2005, p. 50).

Na sua tese, Sueli dialoga, principalmente, com a obra de Michel Foucault, *Em defesa da sociedade* (2002, p. 306), na qual ele defende a relação entre biopoder e racismo na Europa, afirmando que, numa sociedade que está sob a égide do biopoder, “o racismo é indispensável como condição para poder tirar a vida de alguém”, pois, “a função assassina do Estado só pode ser assegurada, desde que o Estado funcione no modo do biopoder, pelo racismo”. O racismo que Foucault se refere é o racismo de estado soviético e do nazismo, portanto um racismo dentro dos muros da Europa. É a partir dessa experiência europeia que Foucault conceitua o racismo como uma tecnologia de poder que estabelece quem deve viver e quem deve morrer: “Com efeito, o que é o racismo? É, primeiro, o meio de introduzir afinal, nesse domínio da vida de que o poder se incumbiu, um corte: o corte entre o que deve viver e o que deve morrer” (Foucault, 2002, p. 306). Portanto é o racismo que dá direito ao Estado moderno de matar em sociedades em que este tem o poder soberano de decidir quem vive e quem morre, ou, em outras palavras, é o racismo que produz a morte no contexto do biopoder, pois é sob sua égide que se tem o poder de fazer viver ou deixar morrer: “É claro, por tirar a vida não entendo simplesmente o assassinio direto, mas também tudo o que pode ser assassinio indireto: o fato de expor à morte, de multiplicar para alguns o risco de morte ou, pura e simplesmente, a morte política, a expulsão, a rejeição, etc.” (Foucault, 2005, p. 306).

Para Sueli, o contexto brasileiro da racialidade é um caso em que a nova tecnologia de poder que emergiu na segunda metade do século XX, o biopoder, não dispensa as técnicas disciplinares do poder do século XVIII/XIX, transformam-nas, pois, as duas tecnologias de poder operam ao mesmo tempo, sobre negras e negros. Dessa forma, Sueli defende que na sociedade brasileira contemporânea, ao dispositivo de racialidade - que tem como função subalternizar grupos humanos com base na raça - se acopla uma nova estratégia de poder - o biopoder - a partir do qual: “(...) gênero e raça articulam-se produzindo efeitos específicos, ou definindo perfis específicos para o `deixar viver e deixar morrer’” (Carneiro, 2005, p.72). As mulheres são controladas pela tecnologia do biopoder, através principalmente, da reprodução, já os homens, através da violência, quando “o biopoder aciona o dispositivo de racialidade para determinar quem deve morrer e quem deve viver” (p.76).

Assim, como produto da operação dessas duas tecnologias de poder - o dispositivo e o biopoder - surge o que Sueli Carneiro (2005, p.10) denomina de dispositivo de racialidade/biopoder, “que busca sintetizar tanto os procedimentos disciplinares do dispositivo que sujeitam as racialidades, quanto os processos de vitalismo e morte, nos quais as racialidades se encontram inseridas”. O que faz Sueli é ler o

racismo no Brasil, a partir das tecnologias de poder do dispositivo e do biopoder de Foucault, constatando que: a “racialidade no Brasil determina que o processo saúde-doença-morte apresente características distintas para cada um dos seus vetores. Assim, branquitude e negritude detêm condicionantes diferenciados quanto ao viver e o morrer”. A negritude é escrita sob o signo da morte, “a partir da análise das distinções que se apresentam no processo nascer-adoecer-morrer ou simplesmente no processo viver-morrer de negros e brancos na sociedade brasileira” (p.74).

Sueli explica a contribuição de Foucault para seu pensamento sobre a racialidade no Brasil, especialmente para a ideia de que o racismo é o elemento legitimador do direito de matar dado pelo biopoder:

Foucault, ao inscrever o racismo no âmbito do biopoder, esclarece-nos que este, enquanto tecnologia de poder voltada para a preservação da vida de uns e de abandono de outros à exposição da morte, presta-se à determinação sobre o deixar morrer e o deixar viver. Com a máxima do “deixar viver, e deixar morrer” como expressão do biopoder, Foucault delimita a função do racismo que integra o biopoder como elemento legitimador do direito de matar, intrínseco ao poder soberano, que no contexto das sociedades disciplinares será exercido pelo Estado, por ação ou omissão (Carneiro, 2005, p.77)

A partir daí, Carneiro (2005, p. 78) passa a nos apresentar o que chama de “um exemplário de práticas correntes em nossa sociedade”, que, para ela, inscrevem a racialidade brasileira na lógica de *deixar viver ou deixar morrer* do biopoder: “(...) menos induzidos por uma vontade consciente de agentes, mas sobretudo informados por processos de naturalização sobre o valor da vida e da morte, segundo a racialidade, que inscreve a branquitude no registro do vitalismo e a negritude no signo da morte”. Com o subtítulo de *Mulheres negras: das mortes preveníveis e evitáveis*, do Capítulo da sua tese intitulado *O biopoder: negritude sob o signo da morte*, Sueli Carneiro fundamenta-se em estudos da morte materna realizado nos anos 2000, no estado do Paraná, para constatar que, num dos estados mais desenvolvidos e com uma das menores populações negras do país, mulheres negras morrem no parto seis vezes mais que as mulheres brancas. Sueli constata que enquanto no Brasil, morrem cento e vinte mulheres por cem mil nascidos vivos, em países desenvolvidos ou com índice de morte materna de países desenvolvidos como Cuba, morrem, no máximo, dez mulheres por cem mil nascidos vivos. Ela vai em busca das causas das mortes de mulheres no Brasil e observa que os descuidados com a vida delas começam no pré-natal:

Atualmente as capitais do Brasil apresentam a razão de morte materna de setenta e quatro e meio por cem mil nascidos vivos sendo que a primeira causa de morte materna no Brasil é por toxemia gravídica ou seja, por hipertensão arterial não tratada durante a gravidez. Isso é atribuído à qualidade do pré-natal que é oferecida às parturientes ou à ausência do acompanhamento pré-natal durante a gestação ou ainda por imperícia, porque mais de noventa por cento dos partos são hospitalares.

Ou seja, no Brasil, as mulheres têm filhos em hospitais com essa quantidade inaceitável de mortes pelos padrões da OMS (Carneiro, 2005, p. 79)⁸³.

Sueli trabalha com pesquisas que evidenciam a relevância do recorte racial/étnico na mortalidade materna no Brasil, especialmente devido à prevalência de hipertensão entre mulheres de cor, apontando a mortalidade materna superior de negras e de asiáticas - as mulheres auto-declaradas amarelas morrem sete vezes mais e as auto-declaradas negras seis vezes mais do que as mulheres brancas. Isso mostra que singularidades étnico-raciais não são levadas em consideração pelas políticas públicas de saúde no Brasil, desatentas para o fato de que “a condição biológica dos seres humanos pode conter maiores ou menores predisposições biológicas para determinadas prevalências do ponto de vista de morbidade e/ou da mortalidade” (Carneiro, 2005, p. 80). Tais pesquisas são conclusivas de que a presença do racismo na atenção à saúde é uma prática institucional no Brasil:

Os dados disponíveis permitem dizer que as mulheres negras portam uma maior predisposição biológica para a hipertensão arterial (a primeira causa de morte materna no Brasil) e que no período da gravidez essa predisposição biológica em condições adversas, desfavorecem as mulheres negras. E que essas predisposições biológicas precisam ser conhecidas para diminuir o entorno das condições desfavoráveis. Condições biológicas aliadas à condições sociais desfavoráveis potencializam-se para inscrever as mulheres negras num círculo vicioso de incidência superior ao risco de morte materna (Carneiro, 2005, p. 81).

Os descuidados com o acompanhamento da gravidez e o parto das mulheres de cor no Brasil, evidenciam, para Sueli, a operação da lógica do “deixar morrer” do biopoder acoplado ao dispositivo de racialidade, pois, “a desqualificação da importância da vida segundo a racialidade, imprime e determina o descaso e a desatenção, e, não prioridade, da busca de reconhecimento e conhecimento dessas singularidades” (Carneiro, 2005, p. 80). Para ilustrar o cenário em que “o descaso em relação à proteção ao parto é parte de uma dinâmica negativa em relação à racialidade negra que enreda as mulheres negras num círculo vicioso de violação sistemática de seus direitos reprodutivos” (p. 81), Sueli recorre à pesquisa da FioCruz do Rio de Janeiro. Tal pesquisa constata “a existência de tratamento diferenciado para gestantes negras e brancas expresso na menor atenção às parturientes negras” e manifestado “numa variedade de procedimentos médicos tais como: uso de analgesia de parto, ausculta de batimentos cardíacos do feto, medida do tamanho do útero durante o pré-natal, respostas às dúvidas durante o pré-natal, permissão de acompanhante antes e depois do parto” (Carneiro, 2005, p. 81).

A presença do racismo na atenção à saúde da população negra pode ainda ser percebida, para Sueli Carneiro (2005, p.84), “na ausência de reconhecimento ao tema das miomatoses que atingem de maneira

⁸³ Lembrando que na pesquisa que realizei na Comunidade Quilombola de Lagoa do Zeca, no Município de Irecê (BA), para elaboração do seu Relatório Antropológico da Comunidade de Lagoa do Zeca do Município de Canarana (BA), do total de partos realizados por parteiras da comunidade, não havia um caso de morte. Isso pode ser revelador da alta tecnologia científica de parto que essas mulheres desenvolvem e transmitem de geração a geração de mulheres através da oralidade.

desproporcional às mulheres negras”. Constatamos que, por um lado, as mulheres negras possuem uma predisposição biológica maior para desenvolver os miomas uterinos, por outro lado “a atenção médica aos miomas uterinos é diferenciada para a mulher branca e a mulher negra, como é diferenciado para a mulher pobre e a mulher rica” (p. 85). E se pergunta - O que ocorre com as mulheres negras nesta questão? Após investigação responde que as mulheres negras são vitimizadas por uma alta incidência de esterilização tanto por cirurgias de retirada do útero como procedimento para tratar os miomas quanto pela ligadura das trompas para evitar gravidez, acessível no Sistema Único de Saúde (SUS): “(...)temos as duas técnicas operando de maneira desproporcional sobre as mulheres negras, resultando num processo de controle populacional da população negra, ou seja, aplicação de tecnologia de biopoder” (p. 86/87). Sueli conclui, então, que “o útero de mulher negra não tem valor, então qualquer mioma tem a indicação de retirada do útero” (p. 87). Demonstra, portanto, como as mulheres negras são atingidas pela ética de descartabilidade dos considerados não-seres do humano pelo racismo que sustenta os biopoderes no Brasil. Mais do que isso, suas pesquisas indicaram que “negros morrem antes do tempo no Brasil em todas as faixas etárias, por causas preveníveis e evitáveis, portanto, a mortalidade precoce dos negros desnuda o racismo na (des)atenção à saúde” (p. 87).

Sueli não chega a mencionar na sua tese as mortes das mulheres negras também pela violência como efeito da conexão dos poderes racistas e patriarcais no Brasil. De acordo com o *Mapa da Violência 2015: Homicídios de Mulheres no Brasil*, realizado pela Faculdade Latino-Americana de Ciências Sociais (Flacso), a pedido da ONU Mulheres, enquanto o número de assassinatos de mulheres brancas diminuiu em 9,8% em 2013 - pois caiu de 1.747 para 1.576 entre os anos de 2003-2013 - por outro lado, cresceu alarmantemente o número de homicídios contra as mulheres negras nesse mesmo período - aumento de 54,2% no total de assassinatos desse grupo étnico, saltando de 1.864, em 2003, para 2.875, em 2013, assim: “Em 2013, morreram assassinadas, proporcionalmente ao tamanho das respectivas populações, 66,7% mais meninas e mulheres negras do que brancas”. Por outro lado, “a vitimização de mulheres negras - a violência contra elas, que pode não ter se concretizado como homicídio -, cresceu 190,9% na década analisada. A vitimização desse grupo era de 22,9%, em 2003, e saltou 66,7% no ano passado”. Não há como não entender que a 5ª posição que o Brasil ocupa no ranking global de homicídios de mulheres, entre 83 países elencados pela Organização das Nações Unidas (ONU), não seja estruturado pelo racismo que torna mulheres como Cláudia da Silva alvo preferencial da morte violenta no país. Utilizando dados do Sistema Único de Saúde (SUS), a pesquisa “registrou 85,9 mil atendimentos a mulheres e meninas "vítimas de violência exercida por pais, parceiros e ex-parceiros, filhos, irmãos". É nesse contexto que, em 2015, a primeira presidenta na

história brasileira, Dilma Rousseff, sanciona a Lei do Feminicídio que tipifica o assassinato contra a mulher como crime hediondo⁸⁴.

Com o subtítulo *Homem negro: a violência como modo de subjetivação*, do mesmo capítulo *O biopoder: negritude sob o signo da morte*, Sueli Carneiro (2005, p. 87), a partir da obra *Vigiar e punir*⁸⁵, constata que no pós-abolição do Brasil, a racialidade negra é consolidada “como o meio delinquente por excelência, produzindo sobre ela inclusive um dispositivo legal, a ‘lei da vadiagem’”. É essa lei que Sueli passa a analisar, a partir de pesquisas, através das quais constata que apesar da lei de vadiagem ser um ilícito penal no Brasil desde 1830, permanece como ilícito no Código Penal da República, num cenário de pós-abolição, agora com pena de trabalho forçado e privação de liberdade. No Código Penal do Império tinha como alvo principal os escravizados, prevendo severa pena em forma de açoites. Assim, a história da lei de vadiagem demonstra flagrantes continuidades entre os contextos da colonização/escravidão e república/pós-abolição no Brasil, ou, dito nos termos decoloniais, evidencia a atuação da colonialidade de poderes nesse contexto “pós-colonial” no Brasil, sobre negros e negras:

“Essa tipificação coloca em relevo o caráter simbólico da Abolição, cuja lei promulgada em 13 de maio, extingue a escravidão e dois anos após, pela lei da vadiagem, é reinscrito o trabalho forçado com privação de liberdade num contexto em que a maioria da mão de obra masculina de ex-escravos se encontra alijada do mercado de trabalho”.

Essa foi uma operação exemplar do dispositivo de racialidade/biopoder: os negros e negras recém-escravizados, e agora “abolidos”, foram tornados “vadios”, portanto, criminosos, logo, perigosos pela colonialidade de poderes no Brasil pós-abolição. Libertos após 350 anos de escravização racial, aos negros e negras só restou a rua como um não-lugar social, em nome de um projeto político-intelectual e acadêmico de embranquecimento da nação brasileira. O Brasil do pós-abolição se tornou uma sociedade que se industrializava, por um lado, através do trabalho livre e branco dos imigrantes europeus, e, por outro lado,

⁸⁴ Por essas e outras que quando discutirmos o tema da solidão das mulheres negras, que vem ganhando visibilidade hoje no Brasil, devemos entender tal solidão também gerada a partir da vivência em uma sociedade na qual somos violentadas e mortas, de forma crescente, tanto pelos homens da nossa família - pais, parceiros e ex-parceiros, filhos, irmãos - quanto pelo Estado brasileiro através tanto da omissão - por mortes evitáveis e preveníveis, com diz Sueli Carneiro – quanto da ação efetiva como nos caso de Cláudia Silva Ferreira, 38 anos, auxiliar de limpeza que em 2014 [foi baleada durante uma troca de tiros entre policiais do 9º BPM e traficantes do Morro da Congonha, em Madureira, enquanto ia comprar pão, seu corpo foi arrastado por carro da PM por cerca de 350 metros, pendurado no para-choque do veículo apenas por um pedaço de roupa, apesar dos policiais terem sido alertados por pedestres e motoristas, não pararam. Tal cena foi registrado em vídeo por um cinegrafista amador que passava pelo local. Cláudia](http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2014/03/arrastada-por-carro-da-pm-do-rio-foi-morta-por-tiro-diz-atestado.html) teve parte do corpo dilacerada ao ser arrastada pelo asfalto. Ver: Jornal O Globo, Disponível em internet: <http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2014/03/arrastada-por-carro-da-pm-do-rio-foi-morta-por-tiro-diz-atestado.html>. Acesso em 30 jul/2017. “No mesmo fim de semana, também no Rio de Janeiro, um [vídeo mostra um policial militar arrastando uma jovem pelos cabelos](https://blogueirasfeministas.com/2014/03/18/claudia-silva-ferreira-38-anos-auxiliar-de-limpeza-morta-arrastada-por-carro-da-pm/) na Cidade de Deus. Nessa mesma operação, a gari Vânia Ferreira da Silva Corrêa, de 42 anos, foi [baleada no quadril esquerdo quando estava na porta da sala de casa](https://blogueirasfeministas.com/2014/03/18/claudia-silva-ferreira-38-anos-auxiliar-de-limpeza-morta-arrastada-por-carro-da-pm/)” (Disponível em internet: <https://blogueirasfeministas.com/2014/03/18/claudia-silva-ferreira-38-anos-auxiliar-de-limpeza-morta-arrastada-por-carro-da-pm/>). Acesso em 30 jul/2018. Além disso, temos o racismo permitindo o, também crescente, assassinato dos jovens negros, deixando mulheres negros sem marido, sem filhos, sem irmãos.

⁸⁵ Carneiro (2005, p. 87) que nessa obra, Foucault “demonstra como (...) os dispositivos disciplinares criaram um meio delinqüente que se institucionaliza nos sistemas carcerários, do qual o panoptismo é a expressão emblemática” -

excluía negros e negras da nova ordem capitalista, forçando-os a ocuparem as ruas das cidades. Entretanto, está nelas, é tornado crime pelo jogo dos poderes racistas da colianilidade brasileira. Portanto somos essa sociedade que tornava vadia e tratava como criminosa, uma maioria da sua população constituída por negros e negras. Sueli cita o sociólogo que se tornou presidente do Brasil, Fernando Henrique Cardoso por considerar que ele expõe a intenção do dispositivo legal da vadiagem de negar ao negro, a transição da condição de escravo para cidadão, produzindo-os (libertos, os ex-escravos e os descendentes de escravos) como “a primeira grande massa de populações marginais”: “(...) tudo o que aconteceu depois da Abolição foi o surgimento de uma grande massa de excluídos, no sentido de gente que não tem mais lugar na escala social. Os escravos tinham um péssimo lugar, mas tinham. Os libertos não têm lugar”(Cardoso, 1998, p. 15 apud Carneiro, 2005, p.90).

Sueli observa que, organizada dessa forma, a sociedade brasileira, a partir do pós-abolição, alija negros e negras das técnicas disciplinares do trabalho – cujo alvo serão os trabalhadores imigrantes - e os colocam, como corpo social, sob a mira da nova tecnologia de poder sobre a vida: “Os mecanismos de controle social dessa massa para a qual não há projeto de inclusão, irão se inscrever no âmbito das tecnologias oriundas do biopoder por meio das quais o Estado exercitará o seu direito de matar ou de `deixar morrer´” (Carneiro, 2005, p. 90). Utiliza pesquisas que mostram que a morte tem cor no Brasil, para concluir que são demarcadas pela tecnologia do biopoder, “diferentes formas de assunção do corpo alvo segundo o gênero”, pois, enquanto “o controle sobre o gênero feminino negro se dá fundamentalmente por meio do `deixar morrer´ ou sobre o controle da capacidade reprodutiva”, o gênero masculino negro é atingido pela produção da morte pelo racismo do biopoder, pois, “o alvo da estratégia é o corpo do homem negro em que a violência se torna grandemente o solo constitutivo da produção do gênero masculino negro”. Sueli utiliza dados sobre violência no Brasil, produzidos por organizações nacionais e internacionais como a Unesco – que revelam que as mortes violentas de jovens negros são 74% superiores às dos jovens brancos - morrem pela polícia brasileira e morrem pelo tráfico. A morte de jovens negros pela guerra do tráfico de drogas responde, para Sueli Carneiro (2005, p. 91), a lógica do “deixar morrer” da tecnologia do biopoder: “O *deixar morrer* configura-se, nesse caso, no abandono a que estão relegados os jovens negros à guerra do tráfico de drogas, no qual eles comparecem como soldados destinados a morrer e matar, confirmando a afirmativa de Foucault que `o direito de vida e de morte só se exerce de uma forma desequilibrada, e sempre do lado da morte´ (Foucault, 2002, p. 286)”.

Já no que diz respeito à morte de jovens negros pela polícia brasileira, Sueli apresenta o relatório da *Human Rights Watch* de 1996, que registra o desinteresse das autoridades policiais e judiciárias em apurar os delitos, quando a vítima é “marginal” ou “suspeito”, e o empenho, apenas, quando, “por um erro grosseiro” mata uma pessoa branca de classe média. Sueli Carneiro (2005, p.92) observa que “quando a vítima é um negro bem posicionado socialmente, trata-se do negro errado”, dando como exemplo o

assassinato policial de um jovem negro filho de militar: “Foi assim um dos casos emblemáticos da dinâmica do biopoder na sociedade brasileira, um jovem dentista negro assassinado por policiais militares apareceu retratado em um órgão de imprensa como ‘negro errado’”. Na sua tese, Sueli defende que efetivamente esse jovem foi o “negro errado”, pois, “fora de lugar: tinha educação, ocupação de nível superior, capital social que lhe permitiram escapar de ser enterrado como indigente pela intervenção de seu pai militar” (Carneiro, 2005, p. 93). No entanto, Sueli, em artigo *O negro errado*, produzido na época do ocorrido, se refere à uma cultura biopolítica da polícia e da mídia no Brasil, que produz a imagem de que todo jovem negro assassinado pela polícia é marginal ou suspeito, mesmo que seja estudante ou trabalhador e sem nenhuma passagem pela polícia:

Homem negro suspeito de assalto é morto. Um engano. Afinal negros são todos iguais, sobretudo no escuro! Mas o engano tem que ser corrigido. É fácil, reconstrói-se o estereótipo incrustado no imaginário social: elemento negro, armado, resiste à prisão, policiais se defendem e ele é morto. Em seu bolso foi encontrada a carteira da vítima do assalto que acabava de realizar. Missão cumprida. O que deu errado dessa vez? Ele era dentista, tinha um pai militar que conhecia suficientemente o caráter de seu filho e a prática de sua corporação para não acreditar na versão oficial da polícia sobre o ocorrido: resistência seguida de morte e uma testemunha que se recusou a ser cúmplice de uma execução sumária, correndo o risco de tornar-se ela mesma outro caso. Eles não costumam perdoar. Em editorial sobre esse assunto intitulado 'Racismo policial', a *Folha de São Paulo* assinala: “Dessa vez eles pegaram o negro errado”. É verdade, porque isso ocorre todos os dias, com total impunidade e indiferença da sociedade, nas periferias das cidades brasileiras onde estão os ‘negros certos’ (Carneiro, 14 Fev. 2004 apud Carneiro, 2005, p. 92/93).

Esse contexto repleto de casos e dados em que a morte violenta tem cor, gênero e classe social e que obedece à uma lógica dos biopoderes no Brasil, foi pesquisado e observado por Sueli, nos quatro anos anteriores à defesa de sua tese em 2005:

(...) resultado de uma cultura policial de viés lombrosiano, assentada no princípio do mata primeiro e pergunta depois, uma permissão para matar decorrente da impunidade em relação à violência aos direitos humanos elementares de pessoas às quais não se reconhecem nem direitos nem plena humanidade. Daí por que aos negros não se aplicam alguns dos princípios elementares de direitos humanos: o de não ser preso ou detido arbitrariamente e o da presunção de inocência. Desarmado, sem resistir à abordagem policial, Flávio Ferreira Santana é primeiro assassinado fisicamente e depois tenta-se assassiná-lo moralmente (Carneiro, 14 Fev. 2004 apud Carneiro, 2005, p. 93).

No entanto, até hoje a polícia brasileira se apresenta nos levantamentos nacionais e internacionais como a mais violenta. Em 2015, um relatório da Anistia Internacional foi divulgado na imprensa, ressaltando que as forças policiais do Brasil são as que mais matam no mundo – geralmente pessoas já rendidas, feridas e alvejadas. Apenas em 2014, 15,6% dos homicídios registrados no Brasil tinham como autor um policial. Já em 2012, foram 56 mil homicídios cometidos por agentes de segurança. A maioria

dos autores dos disparos nunca foi punida, as investigações são realizadas pela própria polícia. O relatório também expõe a preocupação com o impacto na juventude negra desses assassinatos cometidos por policiais, pois, dos 99,5% das pessoas assassinadas por policiais entre 2010 e 2013 no Brasil, eram homens, dos quais 80% negros e 75% tinham idades entre 15 e 29 anos (Revista Exame, 2015). Nesse mesmo ano, 2015, também o relatório do *Human Rights Watch* é divulgado no Brasil no qual afirma que “a violência da polícia brasileira ainda é um dos principais desafios para o avanço dos direitos humanos no País”, já que argumenta, “persistem no país, segundo o relatório, a tortura, os maus-tratos, as execuções extrajudiciais e outras práticas abusivas cometidas por policiais”. O relatório do *Human Rights Watch*, de 2017, volta a ressaltar que a “polícia brasileira matou 3.345 pessoas em 2015, o que implica um aumento de 6% em relação a 2014 e 52% frente a 2013, sem que muitas dessas mortes sejam justificadas por um uso legítimo da força, segundo dados do Fórum Brasileiro de Segurança Pública utilizados pela HRW”. Tal relatório também chama à atenção para o ciclo de violência em áreas de alta criminalidade gerado pelos abusos cometidos pela polícia, incluindo execuções extrajudiciais, contribuindo para enfraquecer a segurança pública e pôr em risco a vida dos agentes. Em 2018, a violência da polícia brasileira volta a ser notícia como a que mais mata no mundo, em relatório dessa mesma organização internacional, na qual afirma que 4.424 pessoas foram mortas por policiais no país, um aumento de 26% em relação ao ano anterior, ao passo que foram mortos 437 policiais nesse mesmo ano no Brasil.

As pesquisas que Sueli traz em sua tese, expõem os indicadores de mortes violentas no Brasil - trezentos e cinquenta mortos para cem mil habitantes, só no Rio de Janeiro, padrão repetido em várias capitais do Brasil – que colocavam o país no quarto lugar mais violento do mundo (atrás apenas da Colômbia, Ilhas Virgens, El Salvador e Venezuela) e apontam que aqui vivemos numa guerra civil, segundo indicadores definidos pela ONU. Mas quem são as vítimas dessa guerra? As vítimas são resultado de intrincada articulação das diferenças subalternizadas de raça/cor, gênero e classe, que ao interseccionarem-se sobre as subjetividades, instala os homens jovens negros das periferias do Brasil, no olho do furação dos biopoderes: “As vítimas são na maioria absoluta homens, jovens, negros e pobres, vítimas de violência letal, assassinados, via de regra, por outros homens, jovens, pobres e majoritariamente negros” (Carneiro, 2005, p.91). Nessa guerra, a indignação da sociedade brasileira é racialmente seletiva – indiferente à morte de milhares de jovens negros, indignada diante dos raros casos da morte de pessoas brancas. Sabemos que essa realidade de genocídio contemporâneo que alveja a juventude negra no Brasil, tem como alvo também os jovens afro-americanos na sociedade estadunidense, visível no movimento “*vidas negras importam*”. É a morte rondando como soldados, permanentemente, a zona de *não-ser* tão parecidas na colonialidade com essa mesma zona do colonialismo que Fanon (2005) descreve como: “um lugar mal afamado, povoado de homens mal afamados. Ali nasce-se em qualquer lugar, de qualquer maneira. Morre-se em qualquer lugar, de qualquer coisa” (Fanon, 2005, p. 55).

Diante de tudo isso, Sueli conclui o capítulo no qual analisa a tecnologia dos biopoderes na racialidade brasileira, reiterando que para manter a dominação racial no Brasil, é acionado as duas tecnologias de poderes de Foucault: “o dispositivo de poder, voltado para o adestramento e eleição/subordinação das racialidades, informado por visões raciais produzidas historicamente; e, em dimensão mais ampla, opera a lógica do biopoder” (Carneiro, 2005, p.94). Essas duas tecnologias de poderes conformam, no seu entendimento, um híbrido dispositivo de poder, que ela denomina de dispositivo de racialidade/biopoder, ou seja, “um instrumento de produção e reprodução sistemática de hierarquias raciais e, mesmo de produção e distribuição de vida e de morte” (Carneiro, 2005, p.94). Especialmente “o biopoder instala os segmentos inscritos no polo dominado da racialidade, numa dinâmica em que os ‘cídios’, em suas diferentes expressões, os abarca, os espreitam como ação ou omissão do Estado, suportado pela convivência, tolerância ou indiferença da sociedade”. Assim se inscreve a negritude no signo da morte no Brasil, de acordo com Sueli Carneiro. E as mortes de negras e negros, produzidos pelo dispositivo de racialidade/biopoderes no Brasil, para Sueli, são diversas: “extermínios, homicídios, assassinatos físicos ou morais, pobreza e miséria crônicas, ausência de políticas de inclusão social, tratamento negativamente diferenciado no acesso à saúde”.

Em suma, ao considerar que “o dispositivo de racialidade visou fundamentalmente a docilização do corpo branco, o corpo destinado para o trabalho livre”, Sueli Carneiro (2005, p. 93) defende que é “a composição do dispositivo de racialidade com o biopoder que se torna, pois, como propomos nesta tese, mecanismo de produção de dupla consequência: promoção do vitalismo dos brancos e multicídios de negros na esfera do biopoder”. Nessa perspectiva é que afirma que sob “a égide do dispositivo de racialidade, afigura-se a inclusão prioritária e majoritária nas esferas de reprodução da vida dos racialmente eleitos, e, ao mesmo tempo, a inclusão subordinada e minoritária de negros, eventualmente sobreviventes das tecnologias do biopoder” (Carneiro, 2005, p. 93).

Dentre os múltiplos elementos que constitui o dispositivo de racialidade/biopoder, Sueli destaca o epistemicídio, conceito que vai buscar em Boaventura Souza Santos, a partir da ideia dele de que “o epistemicídio vem se constituindo num dos instrumentos mais eficazes e duradouros da dominação étnica/racial”, devido à “negação que empreende da legitimidade das formas de conhecimento, do conhecimento produzido pelos grupos dominados e, conseqüentemente, de seus membros enquanto sujeitos de conhecimento” (Carneiro, 2005, p. 96). O epistemicídio no Brasil, então, para Sueli é um operador do dispositivo de racialidade/biopoder que serve estrategicamente para consolidar “a supremacia intelectual da racialidade branca” e para produzir “a inferiorização intelectual do negro ou sua anulação enquanto sujeito de conhecimento, ou seja, formas de seqüestro, rebaixamento ou assassinato da razão” (Carneiro, 2005, p. 10). Nos termos dos estudos decoloniais, o epistemicídio, para Sueli, serve para a reprodução da

colonialidade de poderes já que é um “instrumento operacional para a consolidação das hierarquias raciais por ele produzidas, para as quais a educação tem dado contribuição inestimável” (Carneiro, 2005, p. 33).

Assim é que o terceiro capítulo de sua tese, Sueli reserva para o debate sobre o epistemicídio, ao qual compreende “para além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados”, pois, para Sueli Carneiro (2005, p. 97), “não é possível desqualificar as formas de conhecimento dos povos dominados sem desqualificá-los também, individual e coletivamente, como sujeitos cognoscentes. E, ao fazê-lo, destitui-lhe a razão, a condição para alcançar o conhecimento ‘legítimo’ ou legitimado”. Assim, Sueli Carneiro defende que “o epistemicídio fere de morte a racionalidade do subjugado ou a seqüestra, mutila a capacidade de aprender etc.”, entendendo-o “como um processo persistente de produção da indigência cultural”, seja:

(...) pela negação ao acesso a educação, sobretudo de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e de rebaixamento da capacidade cognitiva pela carência material e/ou pelo comprometimento da auto-estima; pelos processos de discriminação correntes no processo educativo.

Nessa perspectiva de Sueli, pensamos que o discurso dos europeus legitimado como ciência pela epistemologia europeia/ocidental se estruturava na “lógica” que só se chega ao conhecimento através da razão, portanto, só eles têm acesso a razão, pois os outros povos são biologicamente interditados de tê-lo, logo, só eles eram seres humanos, os outros eram *não-ser*. Assim, ao tempo em que esse legítimo mito da modernidade em forma de ciência no Ocidente, fundamentava e vem fomentando tanto práticas intelectuais ancoradas no racismo científico e epistêmico quanto práticas políticas de genocídio desses que pertenciam à zona dos *não-ser*, podemos considerar que o político e o intelectual são categorias indispensáveis para entendemos o epistemicídio como sugere Boaventura Santos (1995).

Sueli desenvolve essa ideia do epistemicídio “como uma forma de sequestro da razão”, apontando que isso ocorre em dupla direção, seja através da “negação da racionalidade do Outro” seja “pela assimilação cultural que em outros casos lhe é imposta”. Assim o epistemicídio realiza “um processo persistente de produção da inferioridade intelectual ou da negação da possibilidade de realizar as capacidades intelectuais”, exercido sobre “seres humanos instituídos como diferentes e inferiores”, a partir de seu lugar na racialidade. Portanto, Sueli defende que o epistemicídio “constitui uma tecnologia que integra o dispositivo de racialidade/biopoder, e que tem por característica específica compartilhar características tanto do dispositivo quanto do biopoder, a saber, disciplinar/ normalizar e matar ou anular”. (Carneiro, 2005, p. 97).

A arrogância da ciência europeia em se considerar produtora da única forma de conhecimento válido, apontado por Boaventura Souza Santos, para Sueli, afirma, ao mesmo tempo, um “único sujeito cognoscente válido”, colocando as “possibilidades intelectuais presumidas de sua diferença cultural/racial”.

Sueli dá como exemplo no Brasil, a percepção do sistema educacional sobre o aluno negro, na qual “se encontra subsumida uma interpretação de seu estatuto como sujeito cognoscente”. Ao ser destituído de razão pelo epistemicídio, negras e negros estão sendo destituídos da humanidade, já que no pensamento ocidental “as esferas de atividade da razão constituirão parâmetros de aferição para o julgamento e validação do quantum de racionalidade é identificável em cada grupo humano”.

Sueli Carneiro (2005, p. 98) descreve os eixos essenciais de valoração dos diversos grupos humanos que constituem tais parâmetros da razão ocidental: “auto-controle (domínio de si), como condição de constituição do sujeito moral; domínio da natureza, como condição de desenvolvimento das técnicas, do progresso, da ciência e do desenvolvimento humano”. Nessa perspectiva, defende que: “Os pressupostos instituídos pela racionalidade ocidental, no que tange às possibilidades de conhecer e produzir conhecimento, instituíram ao mesmo tempo as aporias sobre a educabilidade de cada grupo humano” (Carneiro, 2005, p. 98). A questão que emerge como reflexão é que o principal crime cometido pelos tornados “outros” dos europeus, nesse tribunal de quem tem/possui a razão, e, conseqüentemente, humanidade, é, principalmente, não ter, até hoje, alcançado o “desenvolvimento das técnicas, do progresso, da ciência e do desenvolvimento humano”, exatamente por sua cosmovisão/epistemologia não ter esse projeto como horizonte, até, pelo menos, o contato com os europeus. Na epistemologia de bases africanas, aprendemos com Makota Valdina Pinto (2018) e com Antônio Bispo (2017), em entrevistas, que a relação das mulheres e homens com a natureza, não é de dominação, poderíamos dizer que é de natureza para natureza – se considerarmos que existe uma natureza também humana. A natureza para tal epistemologia, é fonte de alimentação física e espiritual, de energia profana e da sagrada, portanto, seus povos não se relacionam com ela orientados pela vontade de dominação, mas, ao contrário, por vontade de devoção e proteção, já que consideram que na natureza moram seus deuses, ou mais ainda, que a natureza são seus deuses.

Sueli demonstra como a produção intelectual de clássicos da filosofia moderna ocidental como Kant e Hegel, prestou para “afirmar uma razão racializada que hegemoniza e naturaliza a superioridade europeia” e fabrica o negro como não-ser. Assim como Spivak (2010), Sueli também está atenta a mecânica de construção do *Outro* como estratégia do colonialismo e imperialismo para afirmar a Europa como o *Eu* superior:

O Não-ser assim construído afirma o Ser. Ou seja, o Ser constrói o Não-ser, subtraindo-lhe aquele conjunto de características definidoras do Ser pleno: auto-controle, cultura, desenvolvimento, progresso e civilização. No contexto da relação de dominação e reificação do outro, instalada pelo processo colonial, o estatuto do Outro é o de “coisa que fala” (Carneiro, 2005, p. 99).

Para entender, epistemologicamente, esse processo de fabricação do negro como não-ser, Sueli recorre ao filósofo afro-americano Charles Mills, para situar “o primeiro terreno em que se ampara o

epistemicídio, ou seja, em normas de cognição consensuadas pelos racialmente hegemônicos que sancionam, segundo Mills, uma inversão epistemológica” (Carneiro, 2005, p. 100). Tal inversão epistemológica, para Mills, diz respeito a questão de que numa sociedade organizada a partir da raça/cor, “a pessoa concorda em interpretar mal o mundo”, ou seja, “tem de aprender a ver o mundo erroneamente, mas com a segurança de que esse conjunto de percepções equivocadas vai ser validado pela autoridade epistêmica branca, quer religiosa, quer secular”. (Mills, 1997 p. 18 apud Carneiro, 2005, p. 100). Para ilustrar tal adesão a inversão epistemológica, lembramos que West (1994) registra a exigência dos brancos norte-americanos de que os imigrantes europeus entrassem em seu país, desde que aderissem à epistemologia do racismo, nos termos de Moore (2007; 2008), ou seja, desde que aderissem à sua forma de ver o mundo e a sociedade, através das ideologias segregacionistas, fundamento das práticas de enforcamentos de negras e negros em árvores, tão comuns naquele momento, e imortalizadas pelas divas do *Blues* Billie Holliday e Nina Simone, com a música *Stange Fruit*. Assim, a epistemologia do racismo é o conteúdo desse contrato racial que Mills (1997) se refere, resultado dessa operação de inversão epistemológica. Portanto, há um contrato racial operando nas sociedades racialmente estruturadas, no qual, do ponto de vista epistemológico, seus signatários consensuam em apreender o “Outro” numa operação de inversão em nome da partilha do status de superiores. Para Sueli Carneiro (2005, p. 100), “o Contrato Racial informado por essa epistemologia invertida conduz ao que denominamos de epistemicídio na forma em que ele atinge os racialmente hegemônicos”, pois, de acordo com Mills (1997 p. 18, apud Carneiro, 2005, p. 101), “o Contrato Racial prescreve para seus signatários uma epistemologia invertida, uma epistemologia da ignorância, uma tendência particular de disfunções cognitivas localizadas e globais (que são psicológica e socialmente funcionais)” que produz como “resultado irônico de que, em geral, os brancos serão incapazes de compreender o mundo que eles próprios criaram”, já que: “Poderíamos dizer, portanto, como regra geral, que a interpretação errada, a representação errada, a evasão e o auto-engano nas questões relativas à raça, estão entre os mais generalizados fenômenos mentais dos últimos séculos, uma economia cognitiva e moral psicologicamente necessária para a conquista, civilização e escravização” (Mills, 1997 p. 18 apud Carneiro, 2005, p. 101).

Sueli conclui sua análise teórica sobre o epistemicídio, afirmando que é “da destruição e/ou desqualificação da cultura do dominado”, que este produto do dispositivo de racialidade/biopoder “retira a legitimidade epistemológica da cultura do dominador, justificando a hegemonização cultural da modernidade ocidental”, pois, “colonialismo/racismo se constituíram num aparato global de destruição de corpos, mentes e espíritos, de vinculação e subordinação da sobrevivência cognitiva do dominado aos parâmetros da epistemologia ocidental” (Carneiro, 2005, p.101/102). Aqui é preciso dizer que Sueli Carneiro (2005, p. 76), reconhece a importância da história da colonização para entender sociedades multirraciais, como a brasileira, apesar do silêncio do pós-estruturalista: “Propomos nesta tese que as

sociedades multirraciais resultantes da colonização engendraram o dispositivo de racialidade como instrumento disciplinar das relações raciais”. Defende que o dispositivo de racialidade “disciplinará as relações raciais nas sociedades pós-coloniais e as relações de soberania entre as nações racialmente inferiorizadas. Para tanto, o biopoder é fundamental” (Carneiro, 2005, p.76).

Passa então a analisar a instalação do epistemicídio no Brasil, localizando especialmente dois momentos: a educação pública controlada pela Igreja Católica durante o colonialismo português, e os influxos do racismo científico nos intelectuais brasileiros no cenário de colonialidade republicana do pós-abolição no Brasil. Inicialmente, aos jesuítas foi incumbida a missão da educação pública no Brasil, pelo rei de Portugal que os repassava recursos oriundos de impostos recolhidos à título de dízimos religiosos. De 1549 a 1759, espalharam casas jesuíticas por todo o país, alfabetizando na língua do dominador português, especialmente às pessoas indígenas⁸⁶. Após esse período, Sueli Carneiro (2005, p. 102/103) destaca que o “Iluminismo lusitano em relação à educação no Brasil se dará em meio a uma crise política, entrelaçada às questões religiosas pela substituição da responsabilidade pela educação, confiada aos jesuítas, para outros setores da Igreja, determinada pelo Marquês de Pombal”.

Pois bem, Sueli localiza nessa educação pública jesuítica que se iniciou no Brasil, durando mais de 200 anos, o primeiro gesto epistemicida ocorrido no país - contra as negras e negros marginalizados dessa educação por sua condição de sem alma dada pela raça/cor atribuída pela Igreja Católica:

Uma bula papal encerra a possível questão se a criança negra deveria ir à escola ao afirmar que os negros não têm alma. Tendo em vista os votos indissolúveis estabelecidos entre a Companhia de Jesus e o Papa, sobretudo no que tange a um voto extraordinário de obediência, a educação de crianças negras foi item que ficou fora de questão. A ausência de alma, no lugar do que posteriormente seria o lugar da razão, no contexto da laicização do Estado moderno, será o primeiro argumento para afirmar a não-educabilidade dos negros. Será, então, pelo estabelecimento das ideias e discursos fundadores acerca da educabilidade dos afrodescendentes, que se articulará o epistemicídio ao dispositivo de racialidade.

Assim foi através de bula papal que a Igreja Católica comunicou ao mundo a nossa condenação como de fora da humanidade, do alto de seu poder global. Grosfoguel (2013) nos lembra que também foi no âmbito da Igreja Católica que se estabeleceu o debate sobre se os indígenas americanos tinham alma ou não, condição determinante para justificar escravizá-los ou não, em finais do século XV, defendendo ser esse já um debate racista no sentido empregado pelo racismo científico do século XIX, apesar de não se usar a palavra “raça” na época. O debate do século XVI se estendeu até o momento em que a monarquia cristã espanhola instalou um tribunal com teólogos cristãos – já que a teologia cristã e a Igreja eram a

⁸⁶ Sueli Carneiro reflete sobre a educação pública jesuítica no Brasil, a partir de Roseli Fischmann, para a qual “o jesuitismo caracterizou-se no interior da Igreja Católica por uma forma peculiar na qual uniram-se os rigores da vida religiosa e os rigores da vida militar sob a égide dos princípios de hierarquia e da obediência, comuns às duas instituições, com o objetivo de combater a Reforma, o que faz da Companhia de Jesus a mais confiável das ordens religiosas (Carneiro, 2005, p.102)

autoridade do conhecimento na época - para avaliar a justiça da conquista e a humanidade dos indígenas. Grosfoguel (2013, p. 48) defende uma relação intrínseca entre a conclusão do tribunal de Valladolid em 1552, e o tráfico internacional para escravização nas Américas das pessoas africanas.

O que se processou efetivamente no Brasil em relação a população indígena foi genocídio para os que não quisessem se tornar plenamente “humanos”, não aderindo ao projeto de humanidade europeia; e epistemicídio para os que aderissem à esse projeto da dominação colonial portuguesa no Brasil, se tornando católicos e de fala portuguesa. Eis mais um caso que ilustra como genocídio e epistemicídio andaram juntos no Brasil. Portanto, consideramos essa concepção de que a inferioridade da humanidade indígena era cultural e a imposição do modo de vida europeu como única válvula de acesso pleno à humanidade, como, também, gestos epistemicidas fundantes do Brasil, apesar de entendermos que negras e negros foram submetidos à um processo de violência ainda mais brutal, na medida em que foram tratados como *não-ser* humano, evoluindo, no máximo, para um status de inferioridade biológica, com o racismo científico do século XIX⁸⁷. Entretanto, Sueli Carneiro (2005, p. 104) afirma que a história do epistemicídio no Brasil é a história do epistemicídio contra negras e negros”, por entender que “coube aos africanos e seus descendentes escravizados, o ônus permanente da exclusão e punição, já que “a administração do acesso à educação adquiriu uma de suas especificidades”, pois:

É importante ressaltar como o saber que era ministrado pelos jesuítas foi qualificado como portador de um conteúdo profundamente humanista por vários autores, como consenso. A bula papal que decretou que o negro não tinha alma é o que vai permitir a constituição de um tipo *sui generis* de humanismo, o humanismo que se constitui sem negro: porque não tem alma, não é humano, sua ausência não impede esse tipo de “humanismo (Carneiro, 2005, p. 105)”.

Sueli agrega valor ao conceito de epistemicídio de Boaventura Souza Santos, ao desenvolvê-lo como a negação da possibilidade de realizar as capacidades intelectuais das negras e negros no Brasil, a partir do controle sobre a educação como mecanismo principal para a manutenção das hierarquias coloniais no pós-abolição republicano. É nessa perspectiva que Sueli Carneiro (p.111) denomina de epistemicídio no Brasil à “questão do acesso, ou seja, a garantia de abertura de oportunidades no espaço público e de efetivas condições da população negra para beneficiar-se das mesmas”. Tal conceito, Sueli desenvolve tal resignificação do epistemicídio a partir do depoimento de um dos mais “honoráveis militantes negros do pós-abolição, editor do jornal *Clarim da Alvorada* e membro da Frente Negra Brasileira”, José Correia Leite, quando, após narrar as peripécias para driblar suas dificuldades de acesso à educação, diz que nunca chegou a aprender suficientemente para dizer que sabia ler e escrever. Sueli defende que o controle do

⁸⁷ Só no início do século XXI, é que ouvimos falar de um racismo cultural contra negros e negras, relacionado com a imigração de africanas e africanos para a ex-metrópoles colonizadoras da Europa. No Brasil, tal racismo cultural é percebido na relação de discriminação que a sociedade brasileira nutre com as religiões de matriz africana.

acesso à educação no pós-abolição foi o mecanismo “insubstituível” para “assegurar privilégios e uma estrutura social hierarquizada segundo parâmetros raciais e de classe”, constatando que é “porque se pretendeu hierarquizar, que não há como afirmar que a educação esteja baseada na equidade e na justiça social”. E defende: “Como afirma Foucault, a apreensão da operacionalidade do dispositivo se torna mais acessível pela análise dos efeitos de poder que um determinado domínio institui. No caso do epistemicídio enquanto subdispositivo do dispositivo de racialidade, são as desigualdades raciais naturalizadas no âmbito da educação que se apresentam como efeitos de poder” (p. 112).

Sueli Carneiro (2005, p. 113) defende que pelo fato da educação ser “reconhecidamente o instrumento mais efetivo e seguro de ascensão social no Brasil, para as classes subalternas”, ela vem sendo alvo sistemático de epistemicídios, visto que “o controle e distribuição das oportunidades educacionais vêm instituindo uma ordem social racialmente hierárquica. Tal epistemicídio na educação se realiza de diferentes formas relacionadas “tanto com o acesso e/ou a permanência no sistema educacional, como com o rebaixamento da capacidade cognitiva do alunado negro” pois “a cada momento de democratização do acesso à educação, o dispositivo de racialidade se rearticula e produz deslocamentos que mantêm a exclusão racial” (Carneiro, 2005, p. 114).

É nosso entendimento que no início da República, foi acionado para isso o controle da quantidade dos que teriam acesso à escola pública. Posteriormente é o controle do acesso ao ensino de qualidade que será o instrumento. O sucateamento do ensino público coincide com a afirmação social de uma classe média branca que pode passar a pagar pela qualidade da educação que receberá. É também um momento e um processo de demarcação dessa classe média branca em relação às classes populares notadamente negras (op cit, p.114)

Utilizando o conceito de Foucault de interdição, Sueli, na sua tese, apresenta 3 interdições relacionadas a experiência negra no Brasil: Das interdições do sujeito: o negro não é; Das interdições dos sujeitos políticos: o negro não pode; Das interdições do sujeito de conhecimento: o negro não sabe. Em *Das interdições do sujeito: o negro não é*, Sueli (p.125) discute como o racismo se apoia “no imaginário aterrorizante construído pelos europeus sobre o africano e a África pela *intensificação do corpo* negro como portador do mal, para usar uma expressão foucaultiana, em oposição ao corpo branco como portador dos mais elevados atributos humanos”. Aciona Joel Rufino em trabalho que menciona a figura do negro retratado na obra de Guimarães Rosa como um monstro sexual - significando sexualmente para os brancos, sujeira, luxúria e perigo, demonstrando, assim, que a sexualidade da negritude é construída como parte de uma natureza selvagem. Sueli utiliza a defesa de Foucault (2002, p. 10) de que “a interdição se torna possível pela construção de indivíduos ou coletividades sobre os quais se constituiu um sentimento generalizado de ‘convicção íntima de culpa’”, para afirmar que tal figura “resvala do campo jurídico para o cultural e social, como permissão para todos os que detêm a autoridade da fala, enquanto dimensão do

pertencimento à institucionalidades qualificadas, para enunciar a verdade sobre um objeto ou um outro qualquer” (p. 128). Assim, Sueli conclui que “é isso que autoriza qualquer branco a sentir-se especialista em negro e nas relações raciais, bem como estar à vontade para vocalizar o que seja melhor, ou o que melhor convêm para o negro, explicitando, “os efeitos de verdade que podem ser produzidos, no discurso, pelo sujeito que supostamente sabe” (Foucault, 2002, p. 18 apud Carneiro, 2005, p. 128). Tudo isso para concluir que “a cor opera como metáfora de um crime de origem”, funcionando “como uma espécie de prova, de marca ou sinal que justifica essa presunção de culpa”, pois:

Para Foucault, ‘ninguém é suspeito impunemente’ (Foucault, 2002, p. 10), a culpa presumida pelo *a priori* cromático desdobra-se em punição *a priori*, preventiva e educativa. A suspeição transforma a cena social para os negros como uma espécie de panóptico virtual, posto que, para Foucault, no panoptismo, ‘a vigilância sobre os indivíduos se exerce ao nível não do que se faz, mas do que se é; não do que se faz, mas do que se pode fazer (...)’ (Foucault, 1979, p. 104). Assim, a própria cena social é onde se realiza a vigilância e a punição como tecnologias de controle racial (Carneiro, 2005, p. 128).

Como Guerreiro Ramos (2005) que ao investigar o “problema negro”, criado por Nina Rodrigues, constata que o problema do negro para a sociedade brasileira é a sua negritude, para Sueli (p.129): “(...) a matéria punível é a própria racialidade negra. Então, os atos infracionais dos negros são a consequência esperada e promovida da substância do crime que é a negritude”. Sueli finaliza tal interdição analisando o assassinato moral de um dos raros cantores/compositores negros do ideário anti-racista, Wilson Simonal, ocorrido durante a ditadura militar.

Em *Das interdições dos sujeitos políticos: o negro não pode*, Sueli analisa o discurso dos intelectuais brancos brasileiros, publicados em jornais nacionais de prestígio, sobre a luta e a defesa do ativismo negro por políticas de cotas raciais para a ampliação do acesso negro a universidade. Tal interdição do negro que não pode, portanto, diz respeito ao não poder fazer política nem acessar à universidade, muito menos as duas coisas juntas. Ao analisar tais discursos, constata que a mensagem deles é que, nós, negras e negros brasileiros, somos “portadores de uma subjetividade fixada”, assim, somos majoritariamente “cordatos, isentos de radicalismos étnicos/raciais e os ‘exageros’ que se assiste presentemente em relação à questão das relações raciais são produtos de uma minoria negra colonizada em valores culturais norte-americanos” (p. 137/138). Sueli analisa detalhadamente tais discursos, percebendo num deles, uma maior radicalização ao afirmar duas teses: a primeira é “que há tolerância racial entre as classes subalternas e que os preconceitos raciais se concentram em parcelas não intelectualizadas das elites” e a segunda é que “os setores politizados da população negra estariam promovendo cisões no interior das classes populares ao defender políticas públicas endereçadas aos negros, o que configuraria um racismo negro conspurcando a esfera pública e ameaçando a sociabilidade positiva” (p.142). Orientada por Foucault, quando afirma que “diante de um discurso, é preciso perguntar quem ele pretende subordinar, que saberes e sujeitos ele pretende

desqualificar”, Sueli (p. 139) analisa a crença da sociedade brasileira em ser uma democracia racial exemplo para o mundo (sistematizada por Gilberto Freyre) como um discurso branco que pretende lançar “os negros à minoridade, estratégia de desqualificação da insurgência negra diante das diferenças de tratamento e de *status* social da coletividade negra”. Dessa forma, tal discurso branco de celebração da nossa democracia racial afirma ainda que: “Se os negros hoje já não são os boçais descritos por Nina Rodrigues e outros, permanecem presa fácil da manipulação internacional importando ódios raciais irracionais e inexistentes em nossa tradição cultural, conspurcando inclusive uma dimensão integradora da nossa sociabilidade pela mimetização da música norte-americana por meio da adesão ao *rap*”. Ainda orientada por Foucault que sugere-nos procurar as lógicas do poder em seus efeitos, Sueli (p. 139) constata que: “A magnitude das desigualdades raciais vem se prestando ao desvelamento dos resultados de um dispositivo de racialidade que apesar do seu suposto daltonismo racial, produz uma realidade de desigualdades raciais que exigem explicação”.

A tese de Sueli Carneiro é, certamente, um dos mais importantes trabalhos acadêmicos de análise sobre o discurso racista como discurso de poder no Brasil que fundamenta o Estado a escolher quem deve viver e quem deve morrer. Em entrevista concedida em julho de 2017, no Hotel Fera Palace, na Rua Chile de Salvador, Sueli define sua tese como “um experimento” ou “um exercício especulativo de alguns conceitos do Foucault”, e explica:

É uma aplicação e o que é que eu fiz? Eu peguei (...) então, é uma coisa muito comum na Filosofia, você trabalhar um tema especulativamente, vendo até onde ele nos permite chegar. O que é que eu quis fazer? Eu quis saber qual a potencialidade de determinados conceitos do Foucault para aplicar à complexidade das relações raciais, partindo do que ele tinha realizado em relação à sexualidade, então se não entende isso, não entende a tese.

Interrogo Sueli, como ativista que tem sido convocada pelos movimentos sociais de toda América Latina, sobre a crítica à Foucault, realizada tanto pelos intelectuais pós-coloniais, especialmente pela indiana Gayatri Spivak (2010), quanto pelos estudos decoloniais latino-americanos, especialmente por Ramon Grosfoguel (2011; 2012). Para Foucault, o discurso racista é uma fenômeno intra-europeu da biopolítica do Estado que emerge em finais do século XIX após a emergência do discurso de “guerras étnicas⁸⁸” no começo do século XVII – um discurso subversivo contra o discurso do poder soberano. Grosfoguel (2012, p.2) critica essa concepção de racismo de Foucault, pois, além do colonialismo não ser considerado como constitutivo do racismo, mas algo acidental, considera que Foucault faz uma análise

⁸⁸ Foucault usa a expressão “guerra de raças”, mas explica que não tem nada a ver com a noção de raça utilizada pelo discurso racista. E ele utiliza o termo raça para se referir ao que hoje chamamos grupos étnicos, pois, explica que são grupos com diferentes origens locais, diferentes línguas e religiões que apesar de coabitarem não se misturam devido às desigualdades, assimetrias, obstáculos devido à privilégios, aos costumes e aos direitos, a repartição de fortunas e ao modo de exercício do poder (Grosfoguel, 2017, p. 4).

equivocada da história da formação do racismo na Europa e no mundo: “a Europa constituye una ceguera proveniente de una mirada noroccidentalocéntrica de la su tesis acerca de la cual el racismo no nace de la historia colonial europea sino de una genealogía discursiva intrínseca modernidad donde se borra por completo la colonialidad, las Américas y el siglo XVI español”. Portanto, para Grosfoguel, é o olhar eurocêntrico de Foucault que o faz analisar o racismo como um fenômeno intra-europeu mobilizado contra populações internas a Europa e acidentalmente às populações colonizadas.

Além disso, há uma crítica acerca da insuficiência da teoria crítica da epistemologia ocidental para entender experiências situadas na zona da não humanidade (Fanon, 2005;2008), que inclui Foucault. Diálogo com Sueli especialmente sobre essa crítica, ao lembra-la que, na perspectiva dos estudos decoloniais latino-americanos, a teoria crítica produzida na Europa, da qual, talvez, Foucault seja um legítimo representante, não é suficiente para entendermos as opressões interseccionadas vividas por homens e mulheres que epistemologicamente são arremessadas na zona da não humanidade e fisicamente tratadas como esses não-seres “descartáveis”, pelo fato de serem negras e negros. Reitero o questionamento de Grabois (2015, p. 417) quando, após afirmar “que o texto foucaultiano sustenta sua argumentação acerca da relação entre biopoder e racismo em uma análise histórico-filosófica limitada a experiências europeia, como a do nazismo e a do racismo soviético”, pergunta se é possível pensar com Foucault a especificidade do racismo anti-negro no Brasil. Em outras palavras, a pergunta é sobre a viabilidade em mobilizar a teoria de Foucault para entender o contexto histórico das colônias e o atual cenário pós-colonial, já que sua reflexão em torno de biopoder e racismo, é “pensada originalmente a partir de contextos específicos de saúde e segurança das populações das ‘metrópoles’ e daquilo que se convencionou chamar de ‘norte global’” (Grabois, 2015, p. 417)

Essa insuficiência da teoria crítica da zona do *ser* diz respeito ao fato de que é produzida a partir dos conflitos sociais em que vive o “Outro” oprimido dentro da zona do *ser*, portanto, diz respeito à contextos de sujeitos que, ainda que submetidos às opressões de classe, gênero e sexualidade, têm acesso a processos de regulação e emancipação, pois, a dominação racial é vivida como privilégio e não como opressão. Para Grosfoguel (2012), tal teoria, portanto, é insuficiente para compreender a experiência histórico-social de sujeitos que vivem uma violência constante produzida por uma forte opressão racial da zona do *não-ser*. Mais do que isso, para Grosfoguel (2012), essa teoria crítica é cega frente aos problemas vividos na zona do não-ser, conduzindo à uma invisibilidade das experiências de dominação e exploração nessa zona. A imposição dessa teoria crítica produzida na zona do *ser* para a zona do *não-ser* se constitui para Grosfoguel (2012, p. 102), numa “colonialidade de saber de esquerda”, ao passo que a adoção dela de maneira acrítica e exclusiva pelos sujeitos da zona do *não-ser*, sem considerar “la teoría crítica producida desde la experiencia del ‘No-ser Outro’ en la zona del no-ser” é uma colonização mental subordinada à esquerda

ocidentalizada. Para Grosfoguel (2012, p. 17) na ordem imperial/ocidental ser um “Outro humano” na zona do *ser*, não é a mesma coisa de ser um “não-humano Outro” na zona do *não-ser*.

Diante desse breve panorama intelectual de crítica a Foucault a partir da insuficiência da teoria crítica produzida na Europa, que apresentei a Sueli Carneiro, ela responde à minha indagação de por que dialogar com uma teoria crítica do centro da epistemologia ocidental:

Veja...uma coisa é a crítica que a gente produz, outra coisa é nosso enfrentamento à hegemonia epistêmica. Quando eu quero dialogar com a teoria do poder, que o dispositivo do Foucault...vamos lá, né? O dispositivo do Foucault concebe, nesse momento, eu tenho que buscar o pensamento crítico e onde é que eu vou buscar? Numa crítica à teoria do poder. Para poder dialogar com o Foucault, vou buscar num filósofo afro-americano Charles Mills, essa engenharia. Eu acho que é difícil de entender porque a tese não é clara, não é clara, não, é complexa, porque eu estou dialogando com um filósofo ocidental, que para muitos é chamado de uma “caixa de ferramentas”, que serve para qualquer coisa. Por isso que eu usei o Foucault, aliás, porque eu também acho dele isso.

Sueli defende que Foucault é uma caixa de ferramentas “porque ele serve para qualquer coisa, pra provar de qualquer lado (...) Como ele não queria ser rotulado de nada, ele produziu um pensamento e se tornou isso, é apropriado de diferentes maneiras”. No entanto, Sueli diz que “pegou Foucault contra Foucault” na sua tese: “(...) É, eu uso o Foucault, de uma certa maneira, contra o Foucault também, porque, sobre certos aspectos, eu não sei se o enquadramento que eu faço, ele admitiria (risos), entendeu? O tipo de enquadramento que eu faço, no conceito do dispositivo dele, eu não sei não, eu acho que ele não ia gostar não (risos).”

Sueli, em sua tese, aproveita-se das brechas deixada por Foucault quando estuda a história da sexualidade e formula o conceito de dispositivo. É aí que a intelectual anti-racista entra para pensar na racialidade como um dispositivo que demarca “o estatuto humano como sinônimo da brancura”. Para viabilizar o diálogo entre sua construção da racialidade como dispositivo de poder e a perspectiva genealógica de Foucault, Carneiro (2005, p. 46) coloca em visibilidade, a produção intelectual do afro-americano Charles Mills (1997) e sua a teoria do Contrato Racial. Considerando que “o contrato social é uma teoria que fundamenta a existência de um governo e uma sociedade civil afiançada por indivíduos considerados iguais”, Mills defende que dentro desse contrato, há vários outros, dentre os quais, o contrato racial, instituído a partir da colonização das Américas e moldado nos últimos quinhentos anos de dominação europeia e consolidação da supremacia branca global. Assim: “Então, o processo do que foi chamado de ‘descobrimientos’ faz emergir uma nova tríade de poder, saber e subjetividades informada pela racialidade conformando novos sujeitos-forma: homens, nativos, brancos, não-brancos” (Carneiro, 2005, p. 47). Assim, na perspectiva de Mills, o contrato racial é indissociável dos processos de conquista, colonização e imperialismo europeu do mundo, pois, é teoricamente construído, a partir do reconhecimento da existência da supremacia branca, tomada conceitualmente como expressão de um sistema político não nomeado – o

racismo - entendido como “uma certa estrutura de poder formal ou informal de privilégio socioeconômico e de normas para a distribuição diferencial de oportunidades e da riqueza material, de benefícios e encargos, direitos e deveres.” (Mills, 1997, p. 3 apud Carneiro, 2005, p. 47). O elemento que sustenta o contrato racial, para Mills, é a violência, pois, “é um contrato firmado entre iguais, no qual os instituídos como desiguais se inserem como objetos de subjugação, daí ser a violência”, estabelecida, “sob a égide de um contrato social ideal e supostamente neutro” (Mills, 1997, pp. 13-14 apud Carneiro, 2005, p. 48).

Consciente da necessidade de luta contra o racismo/sexismo epistêmico, Sueli reconhece qual a relação epistemológica que temos que estabelecer com os pensadores ocidentais - “o fato da gente saber que eles são parte do problema, é a desconstrução deles mesmos que nos implica a realizar”. Ao falar isso, Sueli vai explicitando sua perspectiva de descolonização do conhecimento: “Então, é óbvio que os pensadores ocidentais... o... como é que, aquele filósofo da Jamaica? Do Século XIX... ele dizia o seguinte - que a gente tinha que ter o nosso racista predileto, o dele era o Hegel, então ele passou a vida toureando o Hegel”. Nessa direção, Sueli sugere que Foucault foi o racista predileto dela e nos interroga: “Então o que que é? Nós não vamos mais ler o Foucault porque nós sabemos que ele faz parte da hegemonia epistêmica?” E responde - “não, nós podemos usar o Foucault contra o Foucault”. Assim, para Sueli, enfrentar o racismo/sexismo epistêmico não significa deixar os intelectuais ocidentais de fora, mas usá-los contra eles mesmos. Isso faz lembrar Harney e Motten(2015) quando consideram que a universidade é um lugar de refúgio e não de esclarecimento, na qual devemos entrar “furtivamente e roubar o que for possível”, levando-nos a refletir se podemos dizer que Sueli, quando afirma usar Foucault contra Foucault, está se referindo também à uma relação “criminal” estabelecida com o pós-estruturalista, no sentido de “roubo” ou “tráfico” de seus conceitos para produzir a fuga ou o ataque ao racismo/sexismo epistêmico constituinte da epistemologia ocidental, lugar geopolítico de onde ele fala? O fato é que essa operação de usar a epistemologia ocidental contra ela mesma é que faz Sueli Carneiro, na sua tese, tomar a racialidade/racismo como um sistema de poder que atua como um dispositivo, nos termos de Foucault. Sueli foi contra Foucault na medida em que evidencia aquilo que ele não disse sobre o dispositivo: “Há, portanto, um *não-dito* na formulação de Foucault que é a imbricação do dispositivo de sexualidade com o de racialidade, abrangendo este um território mais vasto do que o de sexualidade, pelo estatuto que tem nele a cor da pele (p. 42). Assim como Foucault toma o sexo como demarcador de uma verdade sobre o sujeito, definindo sua normalidade ou anormalidade, Sueli Carneiro (2005, p. 51) toma a raça como “outro demarcador para a apreensão dessa verdade do sujeito; por meio dela se evidencia o valor de cada agrupamento humano na sua diversidade étnica/racial, a medida de sua humanidade, a normalidade de cada qual”, considerando o saber sobre o negro “como prática discursiva de diferenciação social segundo a racialidade, que permite a distinção social de cada indivíduo por discursos de raça, produzidos no interior de relações de poder”. Sueli Carneiro (p.70) usa Foucault contra ele mesmo, na medida em que expõe que “em sua análise do racismo estava focado

principalmente na análise da experiência alemã, do holocausto judeu”, pois, “não considerou, no entanto, o racismo enquanto dispositivo de poder de sociedades multirraciais nas quais ele opera como um disciplinador, ordenador e estruturador das relações raciais e sociais”. Dessa forma, “enquanto dispositivo disciplinar das relações sociais, institui relações raciais como complexificação das relações sociais, amalgamando às contradições de classes, as contradições de raças”, cujo efeito é a pobreza ter cor no Brasil:

Isso institui a pobreza como condição crônica da existência negra, na medida em que a mobilidade de classe torna-se controlada pela racialidade. Essa dinâmica tem efeito paralisante sobre o grupo dominado, produzindo seu confinamento aos patamares inferiores da sociedade e produzindo resistências que se constituem mais como mecanismos de inscrição da racialidade, subjugada na dinâmica do dispositivo, e menos como estratégia de emancipação. (Carneiro, 2005, p.70)

E na entrevista, Sueli defende qual problema estava interessada em sua tese:

Então, a questão é... qual o meu interesse? O meu interesse na tese não era ficar brigando com essa ou aquela teoria, eu não sou Spivak, não era esse o meu problema, esse é o problema dela. O meu problema era organizar esse sistema e dizer, a partir da submissão de dados da realidade a esse conceito, eu posso dizer que eu chego? Como se fazia quando a gente tá fazendo teorema, CQD, como queremos demonstrar. Quer dizer, eu estou experimentando todos os aspectos que o conceito me exige, eu estou articulando tudo que em torno dele se organiza, estou dialogando com sistemas de poder, com modos de subjetivação, com resistências e interlocuções que ele produz porque é isso que é um dispositivo, um dispositivo de poder, ele produz saber, poder e modos de subjetivação. Então eu submeti a questão racial a esses três critérios, saber se cada um deles atende, pra dizer - sim existe um dispositivo de racialidade, ele se comporta dessa maneira, ele tem esses componentes, componente epistemicídio serve pra isso. O que você está discutindo, eu trabalhei com o conceito de epistemicídio... que tem gente já revisitando, o que eu acho que é bem legal.

Ainda na entrevista, como exemplo da importância de categorias da teoria crítica de Foucault, Sueli defende a pertinência do conceito de *panóptico* para entender a experiência negra de ser vigiado permanentemente na sociedade, ao ser tomado permanentemente como suspeito: “(...) eles não têm a vivência do sufoco que a gente passa, mas o panóptico é um conceito que dá conta desse sufoco, essa sensação de quem viveu uma experiência permanentemente vigiado na cena pública, pro negro é um verdadeiro panóptico tal como descrito por Foucault”. Em outras palavras, para Sueli, o conceito foucaultiano de panóptico é importante para entendermos uma das estratégias utilizada pelos poderes da colonialidade, convocadas à atuar nesse estado permanente de guerra contra as subjetividades da zona do não-ser oprimidas étnico-racialmente – a vigilância permanente.

Portanto, vigiar e matar, são as duas estratégias principais utilizadas contra negras e negros como efeito desse ódio anti-negro que caracteriza as sociedades “pós-coloniais” como a brasileira, como efeito de poderes coloniais e da colonialidade. A vigilância, que faz com que Sueli afirme que o panóptico conceitua bem essa experiência negra na colonialidade contemporânea brasileira, diz respeito ainda a

tecnologia do poder disciplinar do século XIX, atuando sobre o corpo dos indivíduos, vigiando-o e punindo-o. Outra técnica do poder disciplinar que conceitua a experiência negra ainda hoje é a punição que, para nós, remete a história de criminalização do corpo negro e de suas práticas epistemológicas/culturais/simbólicas. Mas, aprendemos com Carneiro (2005) o poder disciplinar que surge no século XVIII se justapõe, na sociedade brasileira contemporânea, à uma nova tecnologia de poder - o biopoder, ou seja, o poder que emerge na segunda metade do século XX, e que diz respeito ao poder sobre a vidas das populações, atuando, dessa vez, sobre o corpo social.

Para descolonizar o conhecimento, portanto, Sueli propõe que usemos a epistemologia ocidental contra ela mesma. Além disso propõe que devemos atuar dentro e fora da universidade, defendendo que a construção de teorias, conceitos e novas categorias devem e vem sendo feitas pelas comunidades negras, por fora da universidade, para fazer a disputa com os conhecimentos hegemônicos dentro dela. No entanto, como meu entrevistado Osmundo Araújo (2018), Sueli chama à atenção de que a comunidade negra já criou um conjunto de categorias que ela considera “essenciais para a compreensão da nossa experiência histórica e dos nossos desafios contemporâneos”, que precisa ser “imposto” à academia:

(...) o que eu acho é que nós temos que travar esse...esse enfrentamento deve ser realizado dentro e fora da universidade tradicional. Nós temos que construir novas categorias e fazer a disputa...Nós temos que construir teorias, conceitos e novas... nós até temos essas categorias na verdade, por isso que eu uso tanto o Charles Mills, aquele filósofo americano. Mas a disputa está em impor à academia, fazer a academia ser obrigada a aceitar esse conjunto de categorias que são essenciais para a compreensão da nossa experiência histórica e dos nossos desafios contemporâneos e são categorias como racismo, colonialismo, escravidão, terra, território, ou seja, tem um conjunto de categorias, lá na tese eu descrevo isso, a partir do Charles Mills.

Sueli ressalta que isso é o que faz o filósofo afro-americano Charles Mills que ela dialoga em sua tese:

E ele diz o tempo todo que a ausência dessas categorias, na filosofia política do nosso tempo é exatamente o sintoma da falta de compromisso dessa filosofia política com a realidade. Ele pega... o que é que ele faz, que eu acho genial? Ele pega a teoria do contrato, a teoria do contrato social e ele desconstrói essa categoria, mostrando como ela se apoia num conjunto de abstrações e de algumas coisas até fantasiosas. E ao contrário, porque as categorias que a gente reivindica são históricas, elas produziram realidade, elas produziram mundos e essas categorias não entram nas epistemologias que se trabalham. Então, esse é o enfrentamento, porque para desconstruir, nós temos que pegar cada uma dessas coisas, pegar, por exemplo, a teoria do contrato social e esmiuçar e desconstruir da maneira como ele faz - Ah é? E quem é signatário desse contrato social?

Isso é o que faz também Renato Nogueira, filósofo negro carioca cuja estratégia de luta epistêmica é criar conceitos e categorias da perspectiva “afro”, aprendida com a filosofia da diferença dos pós-estruturalistas Foucault e Deleuze. No entanto, Sueli explica que o seu projeto de enfrentamento ao racismo/sexismo epistêmico inclui como estratégia também colocar a produção intelectual negra para

dialogar/confrontar, de forma crítica, com os intelectuais brancos e sua epistemologia ocidental/euro-americana, ou seja, contra eles mesmos: “Então, eu acho muito importante essa linha de enfrentamento, de trazer, por exemplo, a literatura negra pra confrontar os intelectuais, pra fazer um diálogo crítico com os intelectuais brancos”. E é isso que ela diz tentar fazer em sua tese, ao promover um diálogo entre Charles Mills e Foucault:

Botar o Charles Mills pra conversar com o Foucault e através dele, discutir a questão do contrato social. E quando ele faz esse diálogo, o que é que ele consegue fazer? Ele propõe, ele constrói o conceito de contrato racial. E o que é que ele mostra? Que o que existe em vigor no mundo real, é esse contrato racial. E como ele faz isso? Dialogando com a Carole Pateman que criou o conceito de contrato sexual (...) ela fez o que o Foucault fez com o dispositivo de sexualidade, então, ela descreve esse contrato sexual que é um acordo oculto, mas é o sistema político. Porque, o que o Charles Mills vai dizer é - “existe um sistema político que governa o mundo, um sistema político não-nomeado, baseado num contrato racial...e esse contrato racial organiza o mundo que a gente conhece”. Então, eu acho, eu me interesso muito por essa linha de enfrentamento.

Ao ser indagada sobre o que trabalhou no mestrado, de acordo com o roteiro da entrevista, para minha surpresa, eis que Sueli emerge como vítima do racismo/sexismo epistêmico, na academia brasileira dos anos 80, mas, especificadamente na Universidade de São Paulo: “(...) eu já tinha iniciado o mestrado na universidade, na década de 80, então eu tinha largado pela dificuldade mesmo, pelas dificuldades de poder lidar(...) Porque eu estava em um lugar que o conhecimento era tão branco, que não tinha espaço pro... eu me vendo como uma pessoa negra, não é possível que nós não tenhamos produzido contribuição?”. Sueli poderia ter tido o mestrado, e, posteriormente o doutorado, na década de 80, mas sua trajetória acadêmica foi atrasada pelo racismo/sexismo epistêmico da universidade brasileira, pois, não conseguiu lidar com o “fundamentalismo” epistêmico do curso de Filosofia da Universidade de São Paulo. Ela conta essa experiência a partir de um gesto politicamente restaurador do dano, pois, foi da qualificação do Mestrado em Educação, na Universidade de São Paulo, quando conseguiu retornar ao mundo acadêmico, direto para o Doutorado: “(...) Mas eu voltei muito madura, eu estava com 49 anos, quando retornei (...) Já tinha toda uma história fora da universidade”. No entanto, sua volta para universidade só ocorreu quase duas décadas depois, quando já profundamente envolvida com o ativismo negro, desfrutando de um lugar político-intelectual reconhecido e legitimado pela comunidade negra e pelos movimentos sociais não só do Brasil, mas de toda América Latina.

Mas aí, também, a militância começou a entrar na minha vida e o que eu ansiava saber, foi onde eu encontrei. É por isso que, na minha tese, o lugar da educação é o lugar do movimento negro como educador, porque foi ele que me formou e ele que me deu as respostas que a academia não conseguia me dar. Então, quando eu volto, eu já volto com toda uma trajetória e até com uma produção de uma reflexão sobre essas questões, então, eu tinha mais cacife”.

Como hooks (1995), e West (1994), Sueli também chama à atenção para importância de manutenção do vínculo com a comunidade negra para o intelectual negro que quer adotar práticas intelectuais-acadêmicas descolonizadoras ou “insurgentes”. Negada inicialmente pela universidade e afirmada pelo movimento negro e de mulheres negras, Sueli ressalta que para ela, “mais do que qualquer outro ator, mais até do que os negros que estão na universidade”, é esse movimento que vem combatendo o racismo/sexismo epistêmico na universidade. E examina as dificuldades da universidade que faz com que seja muito difícil sobreviver nela, principalmente para as/os jovens, diante de dois caminhos por ela colocadas – domesticação, no sentido de reprodução do eurocentrismo, ou desqualificação:

Porque a gente, a nossa, a universidade, ela cobra um preço muito alto. E você tem que renunciar a muita coisa para poder...sobreviver nela...Então, tem um processo de domesticação que poucas pessoas conseguem resistir, principalmente se são muito jovens. Ou, então... se vão pro enfrentamento, também são desqualificadas como ativistas, né? É por isso que eu sempre insisto, quando começa esse negócio de professora, doutora, rarará....

Sueli prefere ser apresentada como ativista e não como doutora em Educação, pois quer afirmar o ativismo negro como lugar de formação do seu pensamento: “Eu não, o que fez minha cabeça não foi a bibliografia da universidade, eu não encontro Lélia Gonzalez dentro da universidade, eu não encontro Abdias do Nascimento”. Para situar o ativismo negro como um lugar relevante da crítica da cultura e da sociedade brasileira, Sueli narra uma experiência que mostra as ironias do racismo/sexismo epistêmico no Brasil – acadêmicos de universidades de fora do país, especialmente de uma país de primeiro mundo como o Canadá, que demonstram conhecer mais a contribuição dos intelectuais-ativistas negro-brasileiros, como Abdias do Nascimento, do que as universidades brasileiras:

O que me acontece com frequência e me aconteceu outro dia, uma coordenadora de uma universidade canadense chegar na minha organização, no Geledés, e nos perguntar - “aqui é o último lugar onde eu espero encontrar obras do Abdias do Nascimento, que para nós, é o maior pan-africanista das Américas”. Por quê? “Porque em todas as universidades que eu andei no Brasil, eu não encontro a bibliografia dele”.

É por essas e outras, que Sueli diz para as pessoas, em entrevista: “se o que eu penso serve para alguma coisa e vocês me respeitam, então, prestem tributo a esse ativismo, que vem sendo elemento crítico de todo esse processo de subalternização e genocídio e que tem ousado formar outras narrativas”. Exemplifica isso com a figura de Zumbi dos Palmares, exaltado pelos movimentos negros na década de 80, como herói nacional por sua liderança na comunidade quilombola mais conhecida da historiografia brasileira – Palmares: “Zumbi dos Palmares é uma invenção do poeta...aquilo...que Zumbi se tornou para nós e as narrativas em torno dele, foi a poesia negra, né? Foi o ativismo literário negro que construiu”. Por outro lado, para Sueli, a universidade classifica o conhecimento desse ativismo em simples “planfeto”, se constituindo numa armadilha para quem quer produzir “fugas” dentro dela: “Então, a primeira coisa que a

universidade faz é 'aqui está o único conhecimento válido e o que você pensa, faz e produz é panfleto'. É uma armadilha, tem que entrar, mas não vai fazer a crítica, não vai fazer a disputa, não vai fazer a descolonização". Nessa perspectiva, apesar de Sueli considerar que "a universidade te dar os instrumentos, as ferramentas para você pensar logicamente, criticamente" pondera que "o nível de crítica que a nossa experiência histórica exige, só recentemente, ela está entrando e muito devagar dentro da universidade.", e conclui: "Então, lá está tudo por fazer, mas é bom saber que a fonte dessa crítica está no movimento social, porque pior ainda, todo campo do conhecimento sobre o negro foi construído por intelectuais brancos".

Em entrevista, Sueli deixa claro o quanto faz diferença, ao menos para estudantes ativistas, quando se encontra orientadoras (es), professoras (es) envolvidas (os) com o movimento social, portanto, também ativistas:

Então, eu escolhi uma orientadora maravilhosa, Roseli Fishmann. Top de linha, que me deu autonomia, para trabalhar. E me respeitou o tempo todo, ela era uma mulher da minha idade, então era uma proximidade também geracional, ela também tinha relações no movimento social, não era mais uma intelectual que estava confinada na universidade, então, era outra coisa.

A universidade precisa acolher essas diferenças culturais/epistemológicas para tornar-se um espaço menos "uni-versal" e mais "pluri-versal". Sueli concorda que a filosofia a que temos acesso nas universidades do Brasil, é um dos campos mais brancos do pensamento ocidental, e, mais ainda, a branquitude da filosofia influencia a branquitude dos outros campos de saber científico brasileiro. Nela, as negras e negros pouco estão até mesmo como objeto. Sueli confessa que na década de 80, não tinha repertório para lidar com isso, por isso se afastou da academia, voltando apenas em meados dos anos 2000: "Eu não tinha repertório pra lidar com isso, eu tinha só o incômodo, eu tinha o incômodo (...) Porque eu estava em um lugar que o conhecimento era tão branco, que não tinha espaço pra, eu me vendo como uma pessoa negra, não é possível que nós não tenhamos produzido contribuição". Sueli conta que foi salva desse incômodo pela conhecimento anti-hegemônico da religião que a ciência socio-antropológica, desde seu surgimento no Brasil, classifica de primitiva: "(...) eu sei que o seguinte - esse incômodo foi tão profundo que o que me salvou foi o candomblé, sabia?" E explica: "Aí comecei a buscar, e o candomblé me deu coisas fundamentais, uma teogonia, uma perspectiva metafísica, sei lá, entendeu? Que me alimentou muito e sinalizou que havia caminhos para fazer essa crítica".

De fato, apesar da filosofia ser fundamento epistemológico de todas as áreas de conhecimento na epistemologia ocidental, fruto do reconhecimento do seu lugar na fundação do conhecimento científico, tem sido um campo que segue pouco desafiado pelo seu "fundamentalismo" epistemológico de base europeu (Grosfoguel, 2013). No entanto, tem emergido na cena intelectual contemporânea brasileira, jovens negras e negros filósofos, que vêm tensionando a filosofia na perspectiva de sua descolonização na universidade, como já apontamos na apresentação da entrevista de Makota Valdina Pinto. A jovem filósofa

negra e ativista do movimento de mulheres negras, Djamila Ribeiro é uma dessas que vem ampliando o lugar de fala da universidade⁸⁹. Outro que vem refrescando a universidade é o filósofo negro, Renato Nogueira, já mencionado aqui, que, com o seu propósito de “afro-perspectivar” a filosofia através de conceitos e categorias da diáspora negro-brasileira, usa, como estratégia discursiva de autoridade, os conceitos e categorias de Deleuze, para fundamentar sua narrativa crítica, como Sueli Carneiro faz com Foucault.

Os dramas da intelectual negra, Sueli Carneiro, na universidade brasileira, é o mesmo drama de vários de nós negras e negros que estamos na universidade - o racismo/sexismo epistêmico - que se manifesta de diversas formas nas salas de aulas do ensino superior brasileiro, por exemplo, no fato de termos que aprender, dentro do conteúdo humanista das ciências, uma epistemologia do racismo. Em geral, temos três caminhos para lidar com esse drama: reproduzir a universidade para permanecer nela, trilhando uma vida intelectual-acadêmica na busca por reconhecimento público; produzir intelectualmente fugas, no sentido de (Harney; Motten, 2015) e assim ser estigmatizado como “ativista” e “não-cientista”; ou, simplesmente fugir no sentido de evadir, como fez Sueli. Por isso entendemos quando West (1999, p.2) defende que “a escolha por se tornar um intelectual negro é um ato de marginalidade auto-imposta”⁹⁰. No caso dos intelectuais negros que reproduzem a universidade, Sueli lembra, na sua tese, que a formação nos cânones tradicionais acadêmicos garante o caráter não- insurgente e não comunitária da produção deles (p.121). Aí compreendemos que a universidade se apresenta como lugar de embranquecimento, como temia os movimentos negros nas décadas de 80, no contexto de redemocratização do país. Em *Os Condenados da Terra*, Fanon que identificava os partidos políticos nacionais e os intelectuais colonizados como os dois principais obstáculos ao processo de descolonização da Argélia, defendia que para dominar epistemologicamente, a burguesia colonial usava o intelectual colonizado, pois, um dos efeitos do colonialismo é incutir num recanto do cérebro do colonizado “uma sentinela vigilante encarregada de defender o alicerce greco-latino” pois o que chama de “monólogo narcisista” da burguesia colonialista

⁸⁹ Ribeiro (2015, p.9) inicia sua Dissertação de Mestrado em filosofia política, já afirmando que pesquisar sobre feminismo já é assumir que não existe ciência neutra ou desinteressada. Intitulada *Simone de Bouvoir e Judith Butler: aproximações e distanciamentos e os critérios de ação política* (2015)⁸⁹, Ribeiro (2015, p.9) pretende “mostrar as reflexões trazidas por Simone de Beauvoir e Judith Butler, em *O segundo sexo* e *Problemas de gênero*, respectivamente, para evidenciar como os conceitos apresentados pelas autoras nos ajudam a pensar os limites do lugar da reflexão em relação a ação política do feminismo”, apresentando o pensamento de mulheres negras como “uma voz que causa dissonância, mas como alternativas de outras formas de se pensar a conexão teoria prática”.

⁹⁰ A atividade intelectual para negras e negros, nos EUA, para West (1999) garante um status periférico também dentro e para a comunidade negra, já que identifica uma “profunda desconfiança e suspeita” da comunidade negra com os intelectuais negros, a qual atribui tanto a arrogância e soberba desses intelectuais com as pessoas comuns, quanto a generalizada recusa de ligação destes com a vida cultural afro-americana. Tal recusa se manifesta nas altas taxas de casamentos inter-raciais, no abandono das instituições negras e nas preocupações com os produtos intelectuais euro-americanos, e é lida como esforço intencional dos intelectuais negros para escapar do estigma negativo da negritude e como sintoma de auto-rejeição. Além disso, o baixo impacto da produção intelectual negra sobre a comunidade negra faz com que a comunidade negra considere uma “inutilidade”, a atividade intelectual negra, pois, não reconhece nela “virtudes intrínsecas nem como possibilidade de refúgio e emancipação”, apenas como “ganho político de curto prazo e status social”. (West, 1999, p.3)

enraizou profundamente no colonizado que as “essências ocidentais” permanecem eternas, “a despeito de todos os erros imputáveis aos homens” (Fanon, 2005, p. p. 64-65). Já em *Pele Negra, Máscaras Brancas*, Fanon reflete:

Em um ambiente de brancos na França, apresenta-se um belo negro. Sendo um círculo de intelectuais, é certo que o negro tentará se impor. Ele pede que não olhem para sua pele, mas para as suas qualidades intelectuais. Numerosos são os que, na Martinica, com vinte ou trinta anos, começam a estudar Montesquieu ou Claudel com a única finalidade de poder citá-los. É que, através do conhecimento desses autores, eles pretendem fazer esquecer a sua negrura (Fanon, 2008, p. 163).

West (1999) defende que há, nos EUA, uma percepção da atividade intelectual como busca por reconhecimento, status, poder e riqueza, sustentada pelos próprios intelectuais negros já que cobrados pelos seus pares de classe média. No entanto, West (1999, p.5) enfatiza que essa procura por ganho material e prestígio internacional na atividade intelectual, afasta negros e negras ainda mais da comunidade negra na medida em que os direciona para uma cultura e sociedade que a desvaloriza e degrada, posicionando-os em dois campos marginais para a comunidade negra: “os ‘bem-sucedidos’, distantes da comunidade negra; e os ‘mal-sucedidos’, arrogantes dentro do mundo intelectual branco”. Sendo assim, para West (1999, p.5) enquanto o intelectual negro bem-sucedido se rende “aos paradigmas predominantes e aos programas de pesquisa da academia burguesa branca”, na medida em que se relaciona com eles de forma acrítica, o intelectual negro mal-sucedido “permanece encapsulado dentro dos discursos paroquiais da vida intelectual afro-americana”. Mas, no Brasil, Sueli (2005) também chama à atenção que quando intelectuais negras e negros alcançam o domínio dos paradigmas da razão ocidental, já estão negando um dos pressupostos fundamentais dos poderes epistêmicos racistas e sexistas, pois desestabiliza a asserção da incapacidade cognitiva dos negros.

Sueli reflete sobre a estigmatização do conhecimento do ativismo negro, chamando à atenção de que a versão contemporânea do epistemicídio se expressa no que ela chama de “dualismo do discurso militante versus discurso acadêmico”, no qual “o pensamento do ativismo negro é desqualificado como fonte de autoridade do saber sobre o negro, enquanto é legitimado o discurso do branco sobre o negro”, pois: Via de regra a produção branca e hegemônica sobre as relações raciais dialoga entre si, deslegitimando a produção dos pesquisadores e ativistas negros sobre o tema. Isso é claramente manifesto nas listas bibliográficas utilizadas onde, via de regra, figuram autores negros não-brasileiros, ou no fato de quão poucos intelectuais negros brasileiros alcançaram prestígio nacional e internacional.

Assim, entendemos por que na sua tese, Sueli está preocupada com a operação do dispositivo de racialidade/biopoder na sociedade brasileira, especialmente sobre seus efeitos epistemicidas sobre negros e negras na educação. Sueli mesma foi vítima do racismo/sexismo epistêmico, ao ser negada como mestrandia

em filosofia, na Universidade de São Paulo, por querer pesquisar filosofia africana. Foi penalizada por ousar querer filosofar em africano:

Mas eu sei o que padece os estudantes dentro da universidade, porque quando eu resolvi fazer o mestrado, eu resolvi fazer em filosofia africana contemporânea, escolhi filósofos africanos. E o que aconteceu? Quando eu levei meu projeto para o departamento, a primeira reação que eu recebi foi - “ah, mas aqui, a gente não trabalha com tradição oral”. A arrogância era tamanha que as pessoas desconheciam que existiam (...) filósofos africanos que escreviam (risos). E alguns dos filósofos, aliás, a maioria dos que eu pretendi estudar, eram mais reconhecidos internacionalmente do que aqueles professores que estavam ali me dizendo...

Pensemos nas sequelas emocionais/psíquicas que viveram e vivem estudantes ainda mais jovens do que a jovem mestranda Sueli Carneiro, pois ainda na graduação, e que não tiveram a oportunidade de recorrer aos movimentos negros como fonte de cura, como ela. Como resultado, muitas trajetórias intelectuais abandonadas, talentos desperdiçados pelo racismo/sexismo epistêmico, epistemicídios cometidos, como podemos ver nas falas das alunas de hooks (1995).

No entanto, uma filosofia africana tem sido cada vez mais organizada no mundo intelectual-acadêmico negro. Por tudo isso, talvez, na sua tese, Sueli Carneiro, exponha o quanto a filosofia ocidental é impregnada de racismo, inclusive biológico. Assim, Carneiro (2005, p. 99) também evidencia o etnocentrismo do filósofo europeu Kant, ao querer identificar os grupos humanos mais e menos aptos para realizar o desenvolvimento da espécie humana, do ponto de vista da cultura e da civilização. Afirmando a existência de diferenças inatas entre as raças que determinariam capacidades e inclinações a partir do meio ambiente, para Kant, o avanço da espécie está centrado na Europa, já que enquanto o clima temperado formata brancos mais laboriosos, os trópicos seriam inibidores desses tipos humanos, cujos os negros são exemplares. Assim Sueli conclui em sua tese:

A negação da plena humanidade do Outro, a sua apropriação em categorias que lhe são estranhas, a demonstração de sua incapacidade inata para o desenvolvimento e aperfeiçoamento humano, a sua destituição da capacidade de produzir cultura e civilização prestam-se a afirmar uma razão racializada, que hegemoniza e naturaliza a superioridade europeia. O Não-ser assim construído afirma o Ser. Ou seja, o Ser constrói o Não-ser, subtraindo-lhe aquele conjunto de características definidoras do Ser pleno: auto-controle, cultura, desenvolvimento, progresso e civilização. No contexto da relação de dominação e reificação do outro, instalada pelo processo colonial, o estatuto do Outro é o de “coisa que fala”. (Carneiro, 2005, p. 99)

Também em Hegel, Sueli explicita essa mesma visão de incompletude humana atribuída ao negro, devido à ausência da condição de auto-controle que o torna incapaz de desenvolvimento e de cultura, defendendo que “a única conexão essencial entre os negros e os europeus é a escravidão... podemos concluir que a escravidão foi a ocasião do aumento do sentimento humano entre os negros” (Gilroy, 2001, p.101, apud Carneiro, 2005, p. 99/100). Said (1990, p. 25) também chama à atenção de que “os filósofos podem conduzir suas discussões sobre Locke, Hume e o empirismo sem jamais levar em consideração o fato de

que há uma conexão explícita, nesses escritores clássicos, entre suas doutrinas ‘filosóficas’ e a teoria racial, as justificações da escravidão e a defesa da exploração colonial”. Pois bem, foi essa mesma epistemologia “reencarnada” na Filosofia da Universidade de São Paulo, que rejeitou Sueli Carneiro como mestranda por escolher pesquisar filosofia africana, afinal de contas com essa escolha ela estava contrariando a poderosa epistemologia ocidental já que ela toda é uma demonstração da África como uma inexistência, seja na filosofia seja na história. Assim, Nogueira (2011, p.5) ao concordar com Deleuze e Guattari, quando dizem que “o artista ou o filósofo são bem incapazes de criar um povo, só podem invocá-lo com todas as suas forças” (...), afirma que o povo que ele “invoca” foi “rechaçado” por Kant, e Hegel”, e destaca as “visões de dois filósofos alemães sobre os povos africanos e seus descendentes”⁹¹.

Outro filósofo alemão que Nogueira (2011, p.5) destaca como tendo “rechaçado” o povo negro, foi Hegel, quando afirma que “(...) a principal característica dos negros é que sua consciência ainda não atingiu a intuição de qualquer objetividade fixa, como Deus, como leis (...) negro representa, como já foi dito, o homem natural, selvagem e indomável”, pois: “(...) Neles, nada evoca a ideia do caráter humano (...). Entre os negros, os sentimentos morais são totalmente fracos – ou, para ser mais exato inexistentes. (Hegel, 1999, p. 83-86 apud Nogueira (2011, p. 5). Oliveira (2012) também destaca o que estamos denominando de racismo/sexismo epistêmico em Hegel e Kant. Assim, Hegel, para Oliveira (2012, p. 32), ao apresentar “uma teoria da história, fundamentada na liberdade, não abordou o escravo a não ser como uma metáfora do espírito, como uma alegoria do espírito absoluto da história, reforçando, inclusive, os preconceitos relacionados aos povos africanos”. No seu curso sobre a Filosofia da História, em 1830, assim como os orientalistas contratados por Napoleão para fundamentar a sua colonização sobre o Egito, na invasão imperialista iniciada em meados do século XIX (Said, 1990), Hegel defende que o conhecimento que tem da África, autoriza a sua dominação pelos europeus já que: “a África não é parte histórica do mundo. Não tem movimentos, progressos a mostrar, movimentos históricos próprios dela. Quer isso dizer que a sua parte setentrional pertence ao mundo europeu ou asiático”, pois, “aquilo que entendemos precisamente pela África é o espírito a-histórico, o espírito não desenvolvido, ainda envolto em condições de natural e que deve ser aqui apresentado apenas como no limiar da história do mundo” (Hegel apud Kizerbo, 1980, p. 57)⁹². É preciso não esquecer que esses axiomas do pensamento hegemônico da modernidade colonial

⁹¹ Os negros da África não possuem, por natureza, nenhum sentimento que se eleve acima do ridículo. O senhor Hume desafia qualquer um a citar um único exemplo em que um Negro tenha mostrado talentos, e afirma: dentre os milhões de pretos que foram deportados de seus países, não obstante muitos deles terem sido postos em liberdade, não se encontrou um único sequer que apresentasse algo grandioso na arte ou na ciência, ou em qualquer outra aptidão; já entre os brancos, constantemente arrojam-se aqueles que, saídos da plebe mais baixa, adquirem no mundo certo prestígio, por força de dons excelentes. Tão essencial é a diferença entre essas duas raças humanas, que parece ser tão grande em relação às capacidades mentais quanto à diferença de cores (Kanti, 1993, p. 75-76 apud Nogueira, 2011, p.5).

⁹² Por outro lado, Oliveira (2012, p. 32) afirma que “Kant, o epígono da filosofia iluminista, antecipou o argumento hegeliano dizendo que a América, na mesma medida que a África para Hegel, era um continente sem cultura e, portanto, não produtor de conhecimento”, lembrando ainda que “Malebranche (1980) e Locke (1978), entre tantos, justificavam a escravidão em benefício

européia sobre os povos africanos é que autorizaram a partilha do continente africano como propriedade dos europeus na medida em que foram elas que fundamentaram teórico-cientificamente a Conferência de Berlim em meados do século XIX.

O departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, então, ao não reconhecer a existência de uma filosofia africana, manda Sueli com seu projeto de pesquisa de Mestrado para o Centro de Estudos Africanos, do Departamento de Sociologia. Lá, Sueli conta que, ao encontrar com os “negrófilos”, ou seja, professores brancos pesquisando negros – evadiu do Mestrado da Universidade de São Paulo: “Chegou lá piorou (risos) ... porque aí era a caixinha que também tinha um monopólio dos donos do tema... os negrófilos (risos) e aí, eu saí correndo mais rápido ainda”. E ela afirma na entrevista:

Mas o negro foi objeto privilegiado das Ciências Sociais e da Sociologia por muito tempo no Brasil, isso também está lá, quando discuto a questão do epistemicídio, lá na tese e essa questão da não legitimação do intelectual negro, que tem toda uma discussão que o Osmundo Pinho põe, que o Ari Lima põe, ou seja, são esses intelectuais que eu coloco dentro da tese, para fazer esse diálogo, assim como a minha banca, foi uma banca toda negra.

Sueli trata, na sua tese, dessa manifestação do racismo/sexismo epistêmico no Brasil encarnado na relação sujeito-objeto de conhecimento das ciências sociais brasileiras – sujeitos do conhecimento brancos e seus objetos negros, ao mencionar que “assiste-se, a partir do final do século XIX, um crescente processo de objetificação dos negros nas Ciências Sociais” (2005, p.59). Tal processo fez, nós, negras e negros passarmos de objeto do trabalho (escravo) para objeto de pesquisa (ciência), ou seja, “um epistemicídio que constrói um campo de saber fundado num manifesto, numa convocatória como se pode considerar a conclamação de Sílvio Romero” (p.57). A consequência desse processo, observa Sueli (p.60), é que já o início do século XX, se espalha pelo país, “institutos de pesquisas, centros de estudos africanos ou de relações raciais em todo o país, que titularam e tornaram célebres pesquisadores e intelectuais brancos especialistas em ‘negro’, ou seja, há uma produção de “saberes e instituições apropriadas por brancos, conformando além de interpretações, modos de subjetivação para o negro”. Sueli, então, afirma que a racialidade se constituiu como um domínio a conhecer “a partir das relações de poder que a instituíram como objeto possível” (p. 61), ilustrando tal dinâmica epistemicida com Ari Lima (2001), também alvejado pelo racismo/sexismo epistêmico da Universidade de Brasília (UNB), quando identifica tal opressão epistêmica em Nina Rodrigues: “Nina Rodrigues não via saída para esta raça compensar a sua inferioridade

do desenvolvimento da Europa”, Oliveira (2011, p.33) chama à atenção de “que os autores do Iluminismo, via de regra, alimentaram a perspectiva do ahistoricismo da África e da América, bem como a naturalização da inferioridade de gênero e de raça”. Oliveira (2011, p.32-33), ao procurar abordagem da negritude na história moderna da filosofia ocidental, chega até o racismo epistêmico dos pós-estruturalistas europeus, manifestado através da omissão/silêncio à respeito da invasão imperialista europeia sobre a Ásia e África.

e bestialização que não fosse a tutela moral, a condução intelectual, a vigilância e o controle de padrões culturais e comportamentais.” (Lima, 2001, p. 281 apud Carneiro, 2005, p. 109).

Ainda em sua tese, Sueli defende que toda evasão escolar é uma expulsão ou um epistemicídio. E esse é um tema em que Sueli evidencia sua relação epistemológica com Foucault de forma semelhante à forma como Fanon (2005) se relaciona com a epistemologia ocidental e, por sua vez, diversa da forma dos intelectuais brasileiros da década de 50 lidarem com ela, criticados por Guerreiro Ramos (2005). Enquanto para Foucault, a escola não tem como principal função excluir, mas sim fixar, pois, é um aparelho de normalização, Sueli reflete que há uma especificidade na relação escolar negra, pois, além de normalizá-los, são expulsos pela escola e sociedade. Constata tal expulsão através dos indicadores de evasão escolar de negras e negros, compreendidos como resultado “da dificuldade de ajustamento de parte dos estudantes negros àquelas normas”, como por exemplos:

(...) as que passam pelas suspeitas veladas ou explícitas em relação à sua educabilidade, à subordinação racial que se refletem nos instrumentos didáticos e conformam a sua identidade no espaço escolar, às humilhações raciais que são parte da sociabilidade nesses espaços e que professores reagem, frequentemente, com impotência ou indiferença para conter, como, por exemplo, as situações suficientemente descritas em estudo de Eliane Cavalleiro (2000) já citado anteriormente, marcadas, pelo menos, pela falta de incentivo e acolhimento. O abandono, ou o desempenho negativo no ambiente escolar, poderia estar a refletir a condição de “incuráveis”, de parte do alunado negro, no sentido de não dispor de recursos, em particular emocionais, para conformarem-se aos processos de fixação/sujeição presentes na escola (Carneiro, op cit, p.279).

E o que a universidade tem a ver com isso? Sueli também foi uma evadida da educação brasileira, portanto, de acordo com sua perspectiva, expulsão. Só que sua expulsão foi do Mestrado em Filosofia da Universidade de São Paulo. Mas, ainda assim, Sueli Carneiro (2005, p. 122-123) percebe continuidades entre a escola e a universidade no que diz respeito à esses processos epistemicidas: “Nas dificuldades e desafios que se apresentam para as pessoas negras que adentram ao nível universitário, manifestam-se o acúmulo do conjunto das determinações que as acompanham em toda a trajetória escolar, no que tange ao conflito racialidade/saber e poder”. E Sueli explica por que a vivência da universidade para nós, negras e negros é um dos momentos culminantes do drama dos intelectuais negros:

É nessa esfera que esses conflitos alcançam a arena privilegiada em que se constroem, reconstruem e são postas em questão, ou reafirmadas, as possibilidades do negro frente ao conhecimento erudito e das implicações em termos de saber e poder que elas envolvem. Adentrar à universidade, longe de constituir-se em superação dos estigmas e estereótipos, é o momento da confrontação final, no campo do conhecimento, em relação a esses mecanismos que assombram os negros em sua trajetória escolar. Aí a branquitude do saber, a profecia auto-realizadora, a autoridade exclusiva da fala do branco, são os fantasmas que têm de ser enfrentados sem mediações. (Carneiro, 2005, p. 122-123)

Assim, há um momento na sua tese que discute o que chama de *Das aporias do intelectual negro: sequestros e resgates* em que reflete sobre os processos epistemicidas que levam tanto à expulsão da escola quanto à expulsão da universidade, pois, é “quando os negros adentram os níveis superiores de educação, em que uma trajetória escolar tumultuada e um processo cumulativo de inseguranças em relação à própria capacidade intelectual confrontam-se em toda a sua dramaticidade”. É nesse momento que Sueli recorre a bell hooks, para defender que como resultado desses processos, a/o negra/o “manifesta uma atitude anti-intelectual como uma tática de evitação à realização da profecia auto-realizadora que termina por confirmá-la (p.117-118), passando a analisar o que chama das “agruras dos negros, em especial, das mulheres negras, para alcançarem a condição de sujeitos de conhecimento” (p.119). Essa experiência acumulada de processos diversos de inferiorização quando a jovem e o jovem negro finalmente conseguem ingressar no ensino superior, sugere o nível de importância do trabalho político-pedagógico e psicológico realizado pelas organizações negras com jovens negras e negros em preparação para o ingresso na universidade, à exemplo da pioneira no Brasil, o Instituto Steve Biko.

A partir da sua evasão do Mestrado da Universidade de São Paulo, Sueli passa muito tempo distante da vida acadêmica, talvez, como ela disse em sua tese, motivada pelo sentimento de “fora-de-lugar da vida acadêmica-universitária brasileira”:

O “desprezo” pela vida intelectual reflete a internalização da ideia de fora-de-lugar, é assumir a atitude da raposa diante das uvas que estão fora do seu alcance e com desdém declarar, afinal “elas estão verdes” para aplacar o sentimento de inadequação, de não-pertencimento a um espaço ao qual o nosso acesso é viabilizado quase exclusivamente para sermos objeto de pesquisa daqueles que seriam dotados, pela natureza, da capacidade de “conhecer” e sobretudo de explicar (Carneiro, 2005, p. 118).

Sueli aciona bell hooks (1995) para pensar a relação de mulheres negras com o mundo intelectual acadêmico já que ela “aponta para o distanciamento histórico dos negros dessa dimensão do processo educacional”, colocando-o, “quando dentro, em posição de isolamento dentro, no interior do campo universitário, e fora, no interior de suas comunidades”. Chama a atenção de Sueli Carneiro o fato de hooks (1995) tomar “a sua própria trajetória acadêmica, para compreender e explicar as agruras dos negros, em especial das mulheres negras, para alcançarem a condição de sujeitos de conhecimento” (Carneiro, 2005, p.119). É a partir dessa sua própria experiência acadêmica que bell hooks afirma ser normal ouvir “relatos sobre negras sendo interrogadas pelos que procuravam determinar se ela era capaz de concluir o trabalho, pensar logicamente, escrever corretamente”, gestos epistemicidas que “solaparam a capacidade das negras de transmitir a certeza de talento e domínio intelectual” (hooks, 1995, p.472 apud Carneiro, 2005, p119). Para Sueli Carneiro (2005, p. 119) essas são “estratégias de negação, de dúvida, de não-acolhimento, que

reiteram a ideia do não-pertencimento, 'do fora de lugar' que representa a presença negra na vida universitária, um convite à desistência e um estímulo ao fracasso acadêmico”.

Mas, apesar de apresentar diversos gestos epistemicidas vividos cotidianamente pelas intelectuais negras na universidade brasileira, Sueli resolveu voltar mais uma vez para fazer Doutorado. A abordagem da tese de Sueli foi divulgada amplamente nas redes sociais do Brasil, principalmente por sites, blogs, revistas e jornais eletrônicos que falam de africanidades brasileiras. Diante de tal sucesso no meio ativista e intelectual negro de uma tese acadêmica, interrogo Sueli por que a universidade não se tornou um lugar de atuação política para ela, que responde: “Eu criei um instrumento político chamado *Geledés - Instituto da Mulher Negra* há 30 anos, vai fazer 30 anos. Eu tenho muito orgulho disso, acho que é uma organização que propôs coisas, fez diferenças e influenciou”. E conclui: “Acho importante fazer a disputa dentro da academia, mas eu não tenho perfil e nem tesão”. Sueli explica que o Geledés não foi a primeira organização de mulheres negras no Brasil, pois “antes do Geledés, teve o Nzinga do Rio de Janeiro. O Geledés vem de um coletivo, o Coletivo de Mulheres Negras de São Paulo”. Portanto, Sueli é uma das ativistas que, no Brasil, primeiro articulou a opressão racial com a opressão de gênero seguindo na trilha de Lélia Gonzalez⁹³, tanto na sua narrativa quanto na sua prática política. Quando a interrogo sobre qual é a principal crítica que esse movimento de mulheres negras tem à sociedade brasileira, responde, dando uma aula sobre a interseção raça e gênero, posicionando-a como uma necessidade que nossa condição de mulher negra nos coloca na sociedade brasileira, e defendendo a ideia de que “a racialidade produz gêneros hegemônicos e subalternos”, fazendo com que tenhamos que nos confrontar, ao mesmo tempo, com os poderes do patriarcado e da racialidade:

(...) a questão de gênero é uma questão milenar, as mulheres são discriminadas desde sempre. (...) Quer dizer, o que a gente conhece é um patriarcado estruturando as relações de gênero, essa história da humanidade desde sempre. É evidente que a escravidão e o racismo introduzem complexidades e agravos nessa configuração do patriarcado com relação a nós. Acho que esse é o enfrentamento que a gente faz o tempo todo e todos os agravos que, (eu não gosto muito de usar o termo interseccionalidade porque não é um tema com o qual eu trabalhei, é um tema atual, mais atual), mas todas essas, como se articulam diferentes formas de opressão e produz uma especificidade que é um modo de subjetivação e também um sujeito político muito particular, que é ser mulher negra. Porque trabalhar racismo e sexismo simultaneamente, que é o que essa condição nos obriga, é não apenas confrontar e ter que responder diretamente ao patriarcado, mas também a todo o poder que a racialidade coloca, porque a racialidade produz gêneros, ela é produtora de gêneros hegemônicos e subalternos. Então, é nesse lugar que a gente se situa, e é uma complexidade e tanta, porque... homens e mulheres negras compõe gênero - um gênero subalternizado na relação, nas relações de gênero. Então, você tem cruzamentos muito complicados, porque você tem os níveis de conexão entre homens de diferentes etnias, de mulheres e os enfrentamentos intra-gênero, também. Então, eu vejo que não tem uma, sabe? Você tem um sistema e eles se manifesta em

⁹³ Não esquecemos que a grande pioneira nos estudos e escritos sobre raça e gênero no Brasil, foi Lélia Gonzalez, a fundadora do campo no Brasil.

toda a sua experiência de vida. E toda e qualquer experiência de vida, como mulher negra, eu tenho desvantagens, né? Na experiência social que a gente conhece, isso é o impacto que a racialidade tem sobre nós, enquanto racialidade socialmente desvalorizada (...) Então, você vê, a sociedade reflete essa hierarquia - o homem branco, a mulher branca, pela escala, né? Depois vem o homem negro e por último, a mulher negra. A sociedade reflete muito bem isso.

A ideia europeia de humanidade além de ser masculina, é branca. Na Grécia antiga, considerada berço da cultura ocidental, a democracia grega, produzida em meio, mas alheia à escravidão que imperava na sociedade, só reconhecia cidadania aos considerados plenamente humanos - os homens gregos, brancos, livres. A constituição das humanidades como área de conhecimento da epistemologia ocidental moderna, momento no qual a humanidade é tomada como objeto de estudo, é resultado dos discursos de poder masculino-europeus e seus interesses de dominação colonial do mundo. Isso faz com que as humanidades possam ser lidas como discursos sobre as diferenças racial/étnica e de gênero do ponto de vista branco, masculino, católico/cristão, interessados, portanto, na manutenção da opressão. É a partir dessa concepção de humanidade reduzida à experiência dos europeus, que outras “humanidades” eram discursadas e arremessadas para um lugar subalterno do *outro-não-ser*, ou seja, para um lugar no qual não se é nem um *Outro*, gerando uma subjetividade impossibilitada de falar ou ser ouvida (lida). Essa concepção branca e masculina de humanidade tem impactos significativos quando pensamos nos processos de descolonização/decolonialidade do conhecimento, pois, como lembra as feministas negras e de cor, não há descolonização sem despatriarcalização, pois a opressão em tela é o racismo/sexismo como eixo de poderes que atuam conjuntamente também do ponto de vista epistêmico.

Por fim, indago a Sueli, se em 30 anos falando essas coisas para a sociedade brasileira, se sente ouvida, ao que ela responde refletindo sobre o impacto que as novas tecnologias de comunicação exercem sobre a questão racial e de gênero, especialmente a internet com suas redes sociais, trazendo a sensação que o debate racial está sempre recomeçando:

Não sei, a gente não sabe, eu acho que mais é vocês que pesquisam, estudam, avaliam, refletem, analisam, que sabem, né? Em certos momentos eu tenho a impressão que sim, em outros, eu tenho a impressão, quer dizer, não como uma coisa pessoal, em certos momentos a gente tem a sensação de que consegui fazer avançar, em outros momentos, a gente tem a sensação de que está sempre recomeçando (risos) Eu, recentemente, eu estava me perguntando sobre isso e eu cheguei a conclusão que...talvez, tenha muito a ver, essa experiência que eu estou tendo pela internet, o impacto da internet na questão aí, racial e na questão da mulheres, todo dia chega gente nova, todo dia tem neófitos entrando. E o debate sempre recomeça e sempre recomeça praticamente do zero - desde se “tem racismo no Brasil”. Então, muito disso, talvez, quer dizer, essa coisa da gente ter, com muita frequência, essa sensação de que está sempre, o debate está sempre recomeçando e que não avança, talvez seja pelo fato de que ele realmente esteja avançando e chegando onde não chegava e tem gente entrando.

Mas, ainda que submetida as estruturas de subalternização que a impede, como mulher negra, de falar e ser ouvida plenamente pela sociedade brasileira (Spivak, 2010) - pois, como Sueli disse em entrevista - “uma coisa é a gente falar, outra coisa é um macho branco (risos) falar” - há sinais de que essa subalterna intelectual e ativista negra, tem falado e tem sido ouvida, em alguma medida, no Brasil. Como vimos, Sueli foi uma das mais importantes vozes negras no debate, entre 2011 e 2012, sobre a ação de inconstitucionalidade das cotas raciais movida pelo partido de direita do Brasil, Democratas (DEM), escrevendo artigos que desafiavam as falácias das narrativas brancas sobre tal política que se volta para corrigir desigualdades raciais no acesso ao ensino superior. Ela reflete sobre isso em entrevista:

É, eles diziam, muitos Deputados me diziam que eles usavam muito os meus artigos, eu recebi carta até do Marco Maciel, olha (risos) (...) Parece que tinha gente que ouvia, mas tinha muito adversário também. Foi uma disputa braba, muitos atores participaram desse esforço, aquela audiência que eu participei, teve o concurso de muita gente boa, muita gente com coragem, brancos e negros em defesa das cotas, então (...), eu não me esqueço da performance do advogado...como é que ele chama? Oscar Vilhena, foi uma performance magistral, assim, e que inclusive ele desconstruía, porque uma coisa é a gente falar, outra coisa é um macho branco (risos) falar. E ele desconstruía, inclusive algumas ideias de que a gente estaria aqui reproduzindo o modelo americano, e aí tudo o que a gente já tinha dito - eu, Kabenguele e vários outros - mas trazendo como sequer a proposta de cotas nasceu nos Estados Unidos, sequer, o primeiro país que construiu essa coisa foi a Índia, inclusive isso em 1948, logo depois do término da 2ª guerra mundial, ou seja, um monte de falácias que envolviam o debate, então foi um esforço. Não eu fui buscar, eu tentei buscar um argumento que deixassem eles com dificuldades, porque eles haviam julgado o caso do nazista lá que, judeu e tinha jurisprudência dentro do Supremo sobre isso, então eles não tinham como julgar de uma maneira (não naquele momento, hoje eles fazem isso), julgar de uma maneira uma coisa e outra, porque o cara tentou desqualificar o argumento também de que ele era criminoso, porque judeu não era raça.

Eis um caso que demonstra a importância do ativismo intelectual de negras e negros para a defesa de direitos das comunidades negras.

Sueli Carneiro é uma das intelectuais e feministas negras, ainda vivas, mais importantes que temos no Brasil atualmente, no sentido de que conseguiu furar as barreiras/muros da invisibilidade do pensamento das mulheres negras na América, e se tornou referência de ativismo em toda a América Latina. Considerada uma das principais ativistas do feminismo negro no Brasil, Sueli é também filósofa, doutora em Educação, e fundadora de uma das primeiras organizações de mulheres negras do Brasil, o Geledés (São Paulo), criado em 1988.

A descolonização do conhecimento a partir das mulheres negras

Oxum e Anastácia: podem as mulheres negras falarem?

De hoje em diante, falou Oxum, até que os homens venham conversar conosco, estamos todas impedidas de parir. Também as árvores não vão mais dar frutos, nem as plantas vão florescer, nem crescer. Isso foi dito e isto aconteceu! (Machado e Petrovich, 2004, p.70)

Esse é o mito da organização do mundo da cultura africana de base sudanesa. Invocamos ele aqui para explicarmos que não temos como falar em reorganizar o mundo do ponto de vista da descolonização da geopolítica de conhecimento, sem ouvir as mulheres, especialmente as mulheres negras, ligadas ancestralmente ao que aqui estamos denominando de uma epistemologia dos candomblés da Bahia. Nesse mito, em nome da visibilidade das mulheres, Oxum lidera um protesto que desafia até mesmo Olodumaré, o Criador/a de todas as coisas, pois, tem como projeto afirmar que não é possível se organizar o mundo sem as mulheres, narrativa que o próprio Criador compartilha, pois ele sabe dessa impossibilidade de criar um mundo sem o feminino. Portanto, o gesto de Oxum e das mulheres que ela mobiliza, desafia os homens que interpretaram o discurso sobre a criação mundo do Criador/a de forma sexista. Portanto, deixemos falar aquelas subalternas, as quais menos têm podido falar ou serem ouvidas no mundo - as mulheres negras brasileiras – pois, estamos convictas que não é possível se organizar a descolonização/decolonialidade do mundo sem elas.

Invocamos aqui também a figura da escravizada Anastácia como mulher negra que, de acordo com o imaginário popular, foi impedida de falar através de uma máscara de ferro que foi colocada na sua boca. Essa convocação de Anastácia é para afirmar que nós mulheres negras somos todas “Anastácias”, portanto, historicamente somos aquelas mais impedidas de falar no mundo moderno colonial. Considerada a “bela escrava de olhos azuis”, Anastácia foi estuprada pelo seu senhor e castigada por sua senhora que lhe infringe um castigo “mordaz” - nela foi colocada uma máscara de flandres que lhe cobria a boca, impedindo-lhe de falar e de se alimentar. Mas, guerreira e filha de Oxum, Anastácia desafia a interdição de falar, não se deixando silenciar:

Reza a lenda que Anastácia era defensora dos cativos e que embora impossibilitada de falar, comunicava-se com seus pares pelo olhar. Diz também que era filha de Oxum, divindade do panteão afro-brasileiro associada a beleza, fertilidade, riqueza e à vidência, sendo por isso, uma das padroeiras do jogo de búzios. Os “filhos de fé” de Oxum (pessoas que lhe são dedicadas), são guerreiros e determinados. Admirada pelos seus devotos e admiradores, Anastácia ganhou formas esculpidas e imagens reproduzidas eternizadas em pinturas que sintetizam sua história de vida (Santos, 2007, p. 15).

Anastácia é tomada aqui como signo das estratégias de impedimento das mulheres negras falarem seja na universidade seja na sociedade brasileira. Spivak (2010) foi uma das intelectuais que problematizou as condições de fala das mulheres de cor. Para nosso interesse em refletir sobre as possibilidades e estratégias para descolonização/decolonialidade do conhecimento acadêmico brasileiro, a crítica de Spivak insere nessa agenda importantes questões. Uma delas é que Spivak ressalta a importância da narrativa da história como imperialismo e de narrar histórias alternativas ao imperialismo como estratégias de desafiar narrativas dominantes. Esse é o campo dos estudos pós-coloniais no qual é inspirador o projeto dos estudos subalternos da Índia “de repensar a historiografia colonial indiana, a partir da perspectiva da cadeia descontínua da insurgência camponesa durante a ocupação colonial” (Spivak, 2010, p. 72). Para tanto, Spivak insiste na importância da posicionalidade do intelectual pós-colonial como sujeito investigador exercendo o direito (e não a permissão de Said) de também narrar histórias – é dessa posição que poderá dar visibilidade às narrativas da história como imperialismo e de histórias alternativas ao imperialismo.

Ao narrar a história como imperialismo, é possível visualizar a violência epistêmica do projeto imperialista e sua mecânica de construção do subalterno como o outro da Europa para consolidar a si mesmo, silenciando-o. O *outro da Europa* permanece silenciado pois a dominação colonial a que está submetido o impõe uma episteme que torna sua fala desqualificada. Essa violência epistêmica a que se refere Spivak, é um projeto de se constituir o sujeito colonial como outro, ou melhor, é uma violência que “borra” um sujeito, forçando-o a ocupar um espaço como outro autoconsolidante do Imperialismo. Portanto, a crítica de Spivak à Deleuze, Foucault e a herança de Gramsci pelo Grupo de Estudos Subalternos de conceberem os oprimidos/subalternos como autônomos, conscientes e que falam por si mesmo, é consequência de sua leitura do subalterno como subjetividades precárias construídas no marco dessa violência epistêmica, pois, é a violência epistêmica que forja subjetividades precárias – o subalterno.

Quando Spivak (2010) desloca a reflexão para as margens do capitalismo global, marcado por essa violência epistêmica, se depara com uma ainda maior precariedade do sujeito subalterno - o feminino de cor - pois ao se articular o patriarcado e o imperialismo, a mulher subalterna, historicamente emudecida, desaparece “em um violento arremesso que é a figuração deslocada da ‘mulher do Terceiro Mundo’” (Spivak, 2010, 157), já que não há nenhum espaço a partir do qual ela possa falar. A criminalização do *sati*⁹⁴ pelo imperialismo britânico é um exemplo de violência epistêmica, para Spivak, pois com esse gesto, além de instalar as tradições culturais dos hindus no lugar do “atraso”, educa o povo indiano de que o Império britânico, constituído de homens brancos europeus, estavam “salvando as mulheres de pele escura dos homens de pele escura”. A partir do suicídio da jovem Bhaduri, constata que o subalterno feminino

⁹⁴ Ritual tradicional hindu de sacrifício das mulheres viúvas indianas que se jogam no fogo para acompanhar também na morte, os maridos falecidos.

decididamente não pode ser ouvido nem lido, pois seu gesto de esperar a menstruação para se suicidar – que Spivak lê como uma rescrita subalterna no próprio corpo que desafia o texto social do suicídio das viúvas indianas – por não se enquadrar na episteme do que seja um ativismo “correto”, não foi nem lido nem ouvido, pois, foi interpretado como um ato de delírio de uma mulher apaixonada e rejeitada. Essa violência é epistêmica porque torna a voz do subalterno silenciosa e, conseqüentemente, suas perspectivas do mundo seguem silenciadas.

Assim, o que Spivak diz que nos interessa é que a epistemologia ocidental nos subjetiva como *outro* para consolidar o projeto imperialista, afirmando-se como um *Eu* superior. Isso de uma certa forma é o que Said (1990) antes disse, mas, a contribuição genial de Spivak, é que desvenda que o processo de subjetivação como *outro* se dá através de uma episteme que se apresenta como universal, forjando subjetividades precárias submetidas à uma violência epistêmica que lhes impede de falar, assim se produz a/o subalterna/o. A crítica de Spivak à Foucault/Deleuze é que, ao não enxergar essa violência do colonialismo/imperialismo e afirmar a possibilidade do subalterno se auto-representar, eles estão consolidando esse projeto colonial-imperialista. Sempre defendendo a heterogeneidade dos subalternos, o que Spivak afirma é que nas margens do circuito global marcado pela violência epistêmica do imperialismo europeu, há uma diferença subalterna que está profundamente silenciada – não pode falar nem agir por si mesma.

Como a condição da subalternidade é o silêncio, Spivak afirma que a representação não definiu. Contudo o intelectual pós-colonial não pode falar no lugar do subalterno, não pode dar voz *ao*, nem “representar por”, pois isso pressuporia uma essência subalterna plenamente conhecível pelo investigador. Dessa forma, se o subalterno não pode se representar, se subjetiva precariamente quando é representado, portanto, segue silenciado, como descolonizar epistemicamente, ou enfrentar essa violência epistêmica, nos termos de Spivak? Sé é subalterno aquele que não pode falar, a pergunta que se ergue é: como descolonizar o silêncio subalterno? O que fazer para a mulher subalterna não permanecer tão muda como sempre foi? Spivak não chega a dar respostas à essas questões, mas deixa explícito que não é possível a nenhum intelectual dá a voz aos subalternos, e sugere que cabe aos intelectuais pós-coloniais investigar silêncios, questionar a inquestionável mudez do subalterno, desafiando nossa formação masculino-imperialista e buscando falar *ao* sujeito historicamente emudecido, em vez de falar em nome do subalterno. Quanto aos intelectuais ocidentais, é potente o alerta de que podem estar sendo cúmplices da produção do outro como sombra da Europa ao ignorarem as margens do capitalismo global e os impactos do imperialismo e da sua violência epistêmica nessas margens. Em outros termos, a omissão desses intelectuais sobre essas problemáticas, a celebração de que os oprimidos podem falar por si mesmo, escolhendo “certos” oprimidos dentro da própria Europa, podem estar contribuindo com a produção da subalternidade inerente a violência epistêmica do imperialismo patriarcal. Como tarefa desses intelectuais ocidentais então, sugere “resistir e

criticar o reconhecimento do ‘Terceiro Mundo’ por meio da assimilação” e, também criticar, como para ela faz Derrida, o impulso etnocêntrico do intelectual europeu.

Do meu lócus de enunciação, situada num país “pós-colonial” da América Latina, com suas singularidades dentro do chamado “Terceiro Mundo” - me deparo com uma precariedade maior do que o sujeito subalterno feminino indiano, contexto no qual Spivak afirma que raça não é importante. De acordo com as/os intelectuais decoloniais - como Oyeronke, Angela Davis, Quijano, Grosfoguel, Maldonado, Gordon, Mignolo. - a articulação raça e gênero, colonialismo/imperialismo é estruturante das hierarquias sociais e epistemológicas na América Latina pós-colonial, configurando uma colonialidade de poder que tornam as mulheres negras na subjetividade mais precária da pós-colonialidade da América Latina. A violência epistêmica nesse lado latino-americano da periferia do capitalismo global, tem na raça/cor um importante componente interseccional para configurar a precariedade da subjetividade negra, que, quando interseccionada com gênero e com a classe, torna as mulheres negras as mais emudecidas da América.

Anastácia é invocada aqui também como um signo da contorção dessa impossibilidade das mulheres negras falarem, e, através dela, defendermos o potencial descolonizador de tomar as vozes das mulheres negras como centrais das nossas produções teórico-epistemológicas. Patrícia Collins (2016, p. 115) no artigo *Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro*, apresenta os três temas chaves do pensamento feminista negro para, em seguida, “examinar a influência do *status* de *outsider* das mulheres negras na academia sobre o pensamento”. Antes disso, aproveita da condição das trabalhadoras domésticas de estar dentro das famílias dos brancos sem ser parte, para entendê-la com o termo *outsider within*, que na melhor tradução seria “forasteiras de dentro”. É essa condição de *outsider within* que Collins defende ser produtiva para entender a experiência das mulheres negras na academia. Constatando que as mulheres negras vêm sendo controlada a partir da construção de sua imagem como “a antítese virtual da imagem positiva de homens brancos”, o primeiro tema chave do pensamento feminista negro evidenciado por Collins, e o mais importante para os fins dessa tese, é o significado da auto-definição e auto-avaliação das mulheres negras ou, em outros termos, a defesa da necessidade de análises centradas na mulher negra no âmbito acadêmico-universitário. Collins (2016) defende duas razões para tanto, que apontam para o enfrentamento do racismo/sexismo epistêmico: tal gesto é importante para que as mulheres negras rejeitem a opressão psicológica internalizada bem como resistam aos processos e dinâmicas de desumanização pretendidos pelos sistemas de poderes, permitindo compreender que esse *status* de “outro” a que esses processos de dominação nos relegam, busca afirmar os brancos como “norma”. Além desse tema chave, Collins (2016) chama à atenção para a importância da cultura de mulheres afro-americanas e para a natureza interligada da opressão a que vive as mulheres negras, fundamentando esse lugar epistêmico único das mulheres negras. A situação das mulheres negras que nos

força, por exemplo, a ter que lidar com os efeitos de sistemas interligados de opressão, nos coloca numa diferença epistêmica que Collins nos convida a explorá-la.

Portanto, Collins defende que a relação entre os três temas chaves do pensamento feminista negro e o *status* de *outsider within* das mulheres negras pode ter como efeito uma perspectiva epistêmica singular “para as mulheres acadêmicas no geral, com especial atenção para as sociólogas negras”. Defendendo que “o *status* de *outsider within* das mulheres negras pode encorajá-las a defenderem um ponto de vista diferente em relação às teorias e aos fatos paradigmáticos da sociologia”, Collins argumenta que o conteúdo temático do pensamento feminista negro representa elementos desse lócus de produção de conhecimento. Em outras palavras, as mulheres negras, a partir de suas vivências, são dotadas de “perspectivas e insights especiais” dados a partir do seu lugar de *outsider*, ou seja, como categorias de pessoas que sistematicamente vem sendo frustrados pelo sistema social. Collins (2016, p.119) defende que o *status* de *outsider within* das mulheres negras na academia lhes habilita a detectar “anomalias” onde outros cientistas sociais percebem “normalidade”, dando vários exemplos de como “sociólogas negras reportam a omissão de fatos ou de observações sobre mulheres afro-americanas nos paradigmas sociológicos que encontram”, pois, “como observa Scott, ‘ao ler a literatura, pode-se facilmente desenvolver a impressão de que as mulheres negras nunca desempenharam nenhum papel na sociedade’”. Assim, para Collins (2016, p. 119/120), “em situações nas quais os homens brancos podem achar perfeitamente normal generalizar achados de estudos sobre homens brancos para outros grupos, mulheres negras são mais propensas a verem essa prática como problemática, como anomalia”, assim como:

(...) quando feministas brancas produzem generalizações sobre a ‘mulher’, feministas negras rotineiramente perguntam ‘a que mulher você se refere?’ Da mesma forma que Rollins (1985) se sentiu invisível na cozinha de seus empregadores, acadêmicas afro-americanas são constantemente atingidas por sua própria invisibilidade, tanto como sujeitos humanos plenos incluídos em fatos e observações sociológicos, quanto como praticantes da disciplina em si (p.119/120).

Após constatar que “mulheres afro-americanas na academia são frequentemente afetadas pela diferença entre suas próprias experiências e as descrições sociológicas dos mesmos fenômenos”, Collins (2016, p.120) ressalta que há uma diferença fundamental quando se toma as mulheres negras como objeto de estudo e quando elas são tomadas como sujeitos do conhecimento. Assim, chama à atenção de que quando as feministas negras colocam as vozes das mulheres negras no centro de suas análises, estão dando destaques aos “perigos da omissão e da distorção que podem ocorrer se conceitos sociológicos forem estudados às custas da subjetividade humana”(Collins, 2016, p.121). Portanto, defende ser imprescindível aos estudos que querem tomar as mulheres negras como sujeito do conhecimento, especialmente sociológico, examinarem as autodefinições e auto-avaliações das mulheres negras de si mesmas”(p.121),

para não repetir o modelo hegemônico no qual as mulheres negras são objetificadas e controladas através de imagens estereotipadas⁹⁵.

Para descolonizar/decolonializar o conhecimento acadêmico-universitário, defendemos aqui a potência do lugar de mulher negra, ao colocar para a academia e para as ciências, o desafio de “adequação das interpretações correntes de conceitos chaves” pensados sem as nossas experiências, sob inspiração de Collins (2016, p.121) que defende tal operação em sociologia. Por isso estamos aqui trazendo a fala de mais 3 mulheres negras baianas – ativistas e acadêmicas - interessada que estou, como pesquisadora, em suas vivências do racismo/sexismo epistêmico e em suas perspectivas de descolonização do conhecimento. No entanto, tentamos não desprezar suas experiências familiares, pois, acreditamos, como Collins (p.122), que tais experiências “representam um caso nítido dos mecanismos de funcionamento das opressões de raça, gênero e classe que moldam a vida familiar” já que, “trazer observações sem distorções das experiências familiares das mulheres afro-americanas para o centro da análise, uma vez mais, levanta a questão de como outras famílias são afetadas por essas mesmas forças”.

A entrada das mulheres negras na academia coloca para a universidade um *devir* descolonizador pois permite que ela seja colocada de frente com um “caso extremo de *outsiders* que estão adentrando uma comunidade que historicamente as excluía”, pois, “as experiências das mulheres negras destacam a tensão vivenciada por qualquer grupo de *outsiders* menos poderoso que se defronta com o pensamento paradigmático de uma comunidade mais poderosa de *insiders*” (Collins; p. 122). Assim, várias subjetividades coletivas podem aprender com as experiências das mulheres negras como *outsiders within* na academia - “os homens negros, a classe trabalhadora, as mulheres brancas, outras pessoas de cor, minorias religiosas e sexuais”. Podem aprender até mesmo “todos os indivíduos que, mesmo tendo vindo de um estrato social que os proveu com benefícios do *insiderism*, nunca se sentiram confortáveis com as suposições deste último consideradas como certas”, defende Collins.

Portanto, ao apresentar as narrativas dessas mulheres negras baianas nos aliamos ao pensamento feminista negro, quando se coloca com o objetivo a apresentação das análises de mulheres negras enquanto “sujeitos humanos plenos” para contornar sua histórica invisibilidade no campo acadêmico-universitário brasileiro. É nesse campo decolonial que apresento a *episteme outsider with* das mulheres negras da Bahia que como intelectuais têm feito um uso criativo da condição marginal do status de ser *outsider with*, oferecendo “um ponto de vista especial quanto ao self, à família e à sociedade”, pois em “contato com sua

⁹⁵ Como exemplo em sociologia, Collins destaca uma diferença explícita entre, por um lado, “conduzir uma análise estatística do trabalho das mulheres negras, na qual mulheres afro-americanas são estudadas como amálgama reconstituído de variáveis definidas pelo pesquisador (por exemplo, raça, sexo, anos de educação e ocupação do pai)”, e, por outro lado, “examinar as autodefinições e as autoavaliações das mulheres negras de si mesmas como trabalhadoras em ocupações subalternas”, pois, “embora ambas as abordagens possam aprofundar o conhecimento sociológico sobre o conceito de trabalho, a primeira incorre no risco de objetificar mulheres negras, de reproduzir constructos de diferença de oposição dicotômica e de produzir conclusões distorcidas sobre a própria natureza do trabalho” (Collins, 2016, p.121)

marginalidade em contextos acadêmicos, exploram esse ponto de vista, produzindo análises distintas quanto às questões de raça, classe e gênero” (Collins, 2016, p. 100). Topamos a perspectiva de Collins de que para descolonizar as ciências sociais, necessitamos colocar como centro de nossas análises, as vozes das mulheres negras.

Djamila Ribeiro (2015, p. 54) ao refletir sobre a contribuição das mulheres negras para a teoria feminista, lembra que hooks evidencia que as mulheres negras constituem um grupo que não foi socializado para assumir o papel de explorador/opressor, não lhe foi permitido ter institucionalizado “outros” que se pode explorar ou oprimir. Para a autora, mulheres brancas e homens negros podem ter as duas coisas - podem ser oprimidos/as e agir como opressores/as, pois, enquanto os homens negros podem ser vítimas do racismo, o sexismo lhes permite agir como exploradores e opressores da mulher. Por outro lado, as mulheres brancas podem ser vítimas do sexismo, mas o racismo lhes permite agir como exploradoras e opressoras do povo negro. Esse processo de socialização das mulheres negras que de tão oprimida, não tem como assumir o papel de explorador/opressor, é que as coloca num lugar único na sociedade e na academia. Por se encontrar no submundo da zona do *não-ser*, no porão das hierarquias raciais da colonialidade, o ponto de vista das mulheres negras é imprescindível nessa tese. Por isso que entendemos quando Ângela Davis, ao proferir a conferência *Atravessando o tempo e construindo o futuro da luta contra o racismo*, na Reitoria da Universidade Federal da Bahia, no dia 25 de julho de 2017, disse, que “quando a mulher negra se movimenta, toda a estrutura da sociedade se movimenta com ela⁹⁶”. Se considerarmos que Ângela Davis estar certa, inserir o pensamento das mulheres negras brasileiras na universidade do Brasil, é mover a estrutura do racismo/sexismo epistêmico do conhecimento que caracteriza as universidades ocidentalizadas, como a brasileira.

Enfim, há um uma tradição de pensamento feminista decolonial na perspectiva negra no Brasil - como Lélia Gonzáles, Beatriz do Nascimento, Sueli Carneiro, Luísa Bairros, etc - que tem começado a ganhar visibilidade no Brasil, mas que ainda está muito pouco presente na geopolítica do conhecimento, até mesmo na América Latina. Queremos aumentar o número de mulheres negras falantes decoloniais e é nessa perspectiva que apresentamos aqui o pensamento feminista negro de intelectuais/ativistas que testemunham os efeitos da dominação colonial/patriarcal, registrando, assim, múltiplas vozes que lutam contra a invisibilidade epistêmica das mulheres negras porque sonham com um mundo sem hierarquias coloniais de nenhum tipo.

⁹⁶ Nessa conferência Ângela Davis falou ainda sobre a importância das mulheres negras do Brasil para a descolonização do feminismo, localizando uma tradição histórica de organização política das mulheres negras brasileiras, citando, como exemplo, a Irmandade da Boa Morte e sua história de luta pela liberdade numa Bahia colonial e escravocrata.

Valdecir Nascimento

No começo da entrevista, Valdecir, de início, aponta sua perspectiva de descolonização, a partir do que tem aprendido com as comunidades de terreiro de Salvador, especialmente, com sua Yalorixá Raidalva, do Ilê Axé Oyá Tolá, destacando como o conhecimento presente na cosmovisão dessas comunidades de terreiro, a partir da espiritualidade africana, ajuda a pensar seu ativismo no movimento de mulheres negras. Mais do que isso, Valdecir afirma que quer fundamentar o pensamento do feminismo negro brasileiro, a partir da cosmovisão dessas comunidades de terreiro de matriz africana na Bahia, especialmente nos que diz respeito a relação ativista entre mulheres e homens negros:

Além dessas várias coisas que eu converso com ela, também tem um dado que é entender porque que as mulheres negras e o feminismo negro, ele tem uma diferenciação do feminismo branco. Quando a gente respeita, a gente leva em consideração a existência do masculino, por exemplo. Não é só porque os homens negros, por causa do racismo, né? A própria visão africana, a cosmovisão africana, a filosofia africana, ela não pressupõe o mundo sem o masculino e o feminino, sempre o masculino e o feminino estão presentes. Como que vai se relacionar aí? É para a gente aprofundar mesmo. Então, eu estava querendo pensar porque que essa defesa tão grande da gente, desses homens, porque que a gente vive defendendo esses infernos desses homens negros, e eles não estão nem aí prá gente, o que é que tem a ver com isso? Então, eu conversando com ela, um pouco, porque eu já tinha lido ou alguém comentou comigo, que para você abrir um Axé, você precisa das duas energias. Quando a gente vai ler a ideia de princípio do mundo, de Odwdua, Olodumaré que vai criar o mundo, ele mandou um feminino e um masculino para vir. Dá tarefas diferentes, mas ele manda os dois. Então eu queria que a gente pudesse fundamentar o pensamento do feminismo negro.

Valdecir se põe como desafio descolonizador, pensar um movimento feminista negro e de mulheres negras a partir dos ensinamentos singulares da cosmovisão das comunidades de terreiro, portanto, desde a espiritualidade africano-brasileira. Tais ensinamentos coloca para o ativismo das mulheres negras interrogações sobre o papel do homem e do masculino nesse seu projeto de sociedade sem hierarquia de raça nem gênero. Constata que os princípios orientadores desse conhecimento da matriz africana da espiritualidade, não são totalmente desconhecidos pelo ativismo negro e de mulheres negras, mas que a fonte desse conhecimento é que não vem sendo reconhecidas e valorizadas: “E dizendo assim, não é que a gente descobriu hoje, tem aí um princípio orientador, norteador, e a gente vai bebendo dessa fonte, mas a gente não dá valor a ela, a gente não diz - foi lá que eu aprendi”. Por isso afirma a importância dessas conversas que tem tido com sua Yalorixá, inclusive para pensarmos na descolonização do pensamento: “Uma mulher com essa perspectiva, que pode me ajudar, eu, ativista, aprender com ela, beber na fonte para

poder trazer para o meu discurso e para o discurso da Odara⁹⁷, é fundamental, quando a gente está pensando nessa coisa da descolonização do pensamento”.

Oriunda de família pobre, Valdecir relata que, vivendo nas palafitas do Bairro do Uruguai, Cidade Baixa de Salvador, que depois foi aterrada pelo lixão, todos os seus irmãos e irmãs mariscavam na maré para consumo familiar e para comercialização. Tendo mãe fruto da mistura de indígena (mãe) e português (pai), Valdecir conta que ela “alisava cabelo, jogava no bicho e lavava roupa”. Como Makota Valdina que insiste na liderança das mulheres nas comunidades nas quais foi criada – de terreiro, familiar e do Engenho Velho da Federação - Valdecir afirma que sua mãe é quem tomava as decisões na sua família. Já seu pai, era um ferreiro que nasceu em Salvador, duas décadas depois da abolição da escravidão, em 1913, cujas pessoas da família, relata Valdecir, eram de uma geração próxima a ele, e viveram a escravidão e a abolição.

Valdecir conta ainda que enquanto viveu na comunidade, a sua auto-estima estava organizada, pois, lá, “os apelidos não te matam”. Para Valdecir as experiências epistemicidas começam a ocorrer na escola - “ela é mais violenta com a gente”. Relata que tanto ela quanto sua irmã mais velha sofreram muita discriminação na escola, pois, eram chamadas de “beicho de mula”, “nariz que o boi pisou”. A discriminação aumenta quando elas vão para o ensino médio e uma das manifestações destacada por ela, era a invisibilidade dessas jovens negras na escola: “Era muita discriminação, a gente não era pensada, percebida, olhada, enxergada de jeito nenhum, em circunstância nenhuma”. Quando peço para descrever dores e constrangimentos, Valdecir relata: “Eu acho, Nádia, que a experiência toda educacional foi muito difícil, não considero que foi fácil, não, era difícil demais”.

Motivada pelos mesmos propósitos dos estudos subalternos indianos de escrever uma história alternativa sobre a população indiana às histórias da colonização inglesa e dos intelectuais nacionais, Valdecir relata que ingressou na universidade a partir do seu ativismo no Movimento Negro Unificado, pois, pretendia disputar as narrativas sobre a experiência de negras e negros com a perspectiva histórica hegemônica. Ou seja, entrar na universidade era também, para Valdecir, entrar numa batalha de narrativas na qual, por um lado, estavam os narrados negros e negras assumindo posições e perspectivas subalternas e, por outro lado, os narradores brancos e brancas:

Olhe, eu entrei na universidade por causa do Movimento Negro, eu já era do MNU e a gente dizia o seguinte – “tem que ir para a universidade, porque a gente tem que contar uma outra história, tanto que u fui para fazer História, porque a gente tinha essa, eu entrei no MNU em 80, em 81, na verdade, então, tinha muito esse discurso - “nós precisamos ir para a universidade para contar uma outra história do povo negro” (...) Mas quando eu entro no MNU, por exemplo, quando eu entro no MNU, você já tinha Ana Célia, Jônatas, Luiza Barrios, todo mundo tinha curso superior, ninguém não tinha curso superior, quem que não tinha curso superior? Bujão, Gilberto Leal tinha curso superior já, quem que não tinha curso superior, quando eu entro no MNU? Bujão.”

⁹⁷ O Instituto Odara é a organização de mulheres negras de Salvador, criada em 2013 por Valdecir Nascimento.

Valdeci entrou no Movimento Negro Unificado, seção Bahia, em 1981, aos 20 anos de idade. Ela reitera que a organização defendia que era necessário construir uma nova história do povo negro e que essa construção passava por dentro da universidade:

(...) eram poucos que não tinham a ideia de construir uma nova história. A história do povo negro passava por dentro da universidade, sim, eu escutei isso. Pode ser que, como Ana Célia é anterior a mim, e ela vem de um momento muito mais da criação do movimento, mas isso ninguém disse - “você tem que ir para a universidade, só fica aqui se for para a universidade”. Não era isso, mas que todo dia, as pessoas diziam que a gente tinha que construir uma outra história, tanto que eu fiz História, Reinaldo fez História, uma turma da gente fez tudo História.

Assim é que Valdecir ingressa em 1994, no curso de História, na Universidade Federal da Bahia, com 34 anos de idade. No entanto, ela ressalta que não entrou na universidade para se envolver com a vida acadêmica, mas para levar o conhecimento da universidade para a comunidade: “Eu entrei lá na universidade, eu não entrei para me envolver com vida acadêmica, com universidade, nada disso. Para fazer o curso e voltar mais uma vez para a comunidade, que também era essa lógica, você vai para a universidade para trazer os conhecimentos também para a comunidade”. Assim, Valdecir alerta: “eu fui para a universidade com essa tarefa, não participei de movimento acadêmico”. Quando Valdecir ingressa na UFBA, em meados dos anos 90, História era considerado um curso de pouco prestígio na universidade, portanto, havia muitos negros e negras ativistas e isto facilitou sua vida menos acadêmica e mais militante na UFBA:

No meu ano, nós tínhamos uma turma boa, e agente era tudo militante, pichava rua, aqueles outdoors da Benetton, - “Reaja a violência racial”, “A guerra do Brasil é contra os negros” (...) A gente se encontrava na universidade, mas a gente fazia nossa ligação com o Movimento Negro, fazia as campanhas de Luiz Alberto, colar big-hand, nós estávamos na universidade, mas nossa vida era fora da universidade.

Valdecir conta os diversos embates que viveu na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (FFCH) - carinhosamente chamada de São Lázaro, em virtude do bairro onde, até hoje, ela se localiza - especialmente com os professores, durante sua graduação em História. O primeiro embate que relata ter tido foi com uma professora de História, que, lembra Valdecir, se tornou depois Chefe do Departamento de História da UFBA e militante do PC do B:

Aí a gente vai abalar São Lázaro, por que a gente vai abalar São Lázaro? Porque eu me lembro demais, Lina não vai sair nunca da minha cabeça, Lina chegar para mim e diz assim - “Valdecir, eu acho Laura mais bonita do que você”. E eu falei assim - mas quem te disse que eu vim para aqui para você me achar bonita? (...). Quem te disse que eu vim para aqui para você me achar bonita, querida? Eu não vim aqui para você me achar bonita não, eu tenho outra tarefa aqui.

Outro conflito que relata ter se envolvido na universidade, foi com outro docente também branco, já falecido, mas que era respeitadíssimo em Salvador, como antropólogo da vida cotidiana, famoso nos meios de comunicação por sua fala irônica sobre todos fenômenos, assumindo uma postura tipo “stand-up” científico-antropológico tanto em sala de aula como em palestras, dentro e fora da universidade: “(...) porque Albergaria foi fazer uma palestra na disciplina de História da Cultura, aí, ele começa a falar mal dos negros - “porque os negros também não são santos, não”. Aí, eu levantei o dedo, assim - professor Albergaria, se os negros fossem retados, o senhor não estava aqui na frente fazendo palestra, já tinham matado o senhor há mais tempo”.

Valdecir está se referindo aos processos de constrangimentos vividos cotidianamente pelos estudantes negros e negras na universidade. Pelo seu relato, vemos que tais conflitos já ocorriam desde a década de 90. Nessa época, os conflitos envolviam principalmente estudantes-ativistas com professores que reproduziam estereótipos sobre as negras e os negros na universidade, pois, na maioria das salas de aula, tais mensagens estigmatizantes sobre as populações negras ocorriam num clima de “paz”, já que, como reduto branco, os poucos negros que estavam na universidade, muitas vezes, se silenciavam seja por “escolhas” embranquecedoras seja por não ter estratégias discursivas para lidar com aquelas manifestações de racismo/sexismo epistêmico.

Valdecir explica o porquê reagia tão intensamente aos “comentários” com cunho racista dos professores e professoras brancos de São Lázaro: “Porque eu tinha adrenalina na flor da pele, e tinha passado pelo MNU, estava dentro do MNU, então, não tinha nada que me segurasse e, então, eu tinha essa experiência. Outro, era Mott, então, eu tive briga com Mott, eu briguei com muitos professores”. Entretanto, apesar de listar todos esses professores, Valdecir fala especialmente de um professor, que ela não cita o nome, como aquele que paralisou seu projeto acadêmico de estudar Ciência Política:

Eu tinha um professor de ciência política que foi o que me frustrou na universidade, que eu queria encaminhar para estudar ciência política e ela falou assim -“ah, querida, ou você estuda ou você trabalha” e eu trabalhava no sistema penitenciário, na época, eu dava 24h por 72h, então eu saía do presídio para ir para a faculdade.

Valdecir conta que, ao contrário do que alegava o professor, o trabalho no presídio como agente, por um lado, facilitava sua vida acadêmica:

Presidio masculino, depois, já no final da faculdade, já para pedir demissão que eu fui para o feminino. Porque o presidio tinha uma vantagem, se eu tinha aula hoje, o dia todo, eu ficava na aula e só ia para o presidio no final da tarde, então era 24h por 72h. Também, e eu ficava três dias em casa para depois vir trabalhar, então tudo isso facilitou a minha vida na universidade, por esse lado, facilitou a minha vida na universidade.

Apesar dessa facilidade que o trabalho como agente de presídio proporcionava para os estudos, Valdecir conta como era brutalizante o trabalho nesse lugar e que, durante o tempo em que trabalhou lá, foi decidida a não reproduzir o tratamento violento que seus colegas agentes davam aos presos e presas. Assim,

podemos constatar que Valdecir lidava com processos diferentes de desumanização pelo racismo deflagradas pelos mesmos dispositivos de racialidade que Sueli Carneiro identifica (2005), cujos biopoderes epistemicidas da colonialidade matam ou deixam negras e negras morrerem tanto na universidade quanto no presídio. Mas Valdecir relata que estava preparada para o *front* na universidade, a partir do seu ativismo no Movimento Negro Unificado:

E o que é que acontece, *a gente barbarizava na universidade*, ninguém queria conta com a gente, ninguém queria se meter com a nossa turma e *a gente não se misturou na universidade, a gente era uma turma de negros* e vivíamos juntos. Bira⁹⁸ voltou da França, a gente, dia de sexta, ia comer com Bira Gordo, no final de linha de São Lázaro (...) eu não andava com professor branco nenhum meu da universidade, em lugar nenhum, porque um monte de preto ia para São Lázaro e depois virava cicerone de professor nos lugares que eles queriam andar. Então, *eu nunca levei professor meu para terreiro de candomblé*, nada disso, *eu não tinha envolvimento, minha relação já era de antemão de alguém que não foi para lá negociar, dialogar*.

Valdecir relata que a cultura branco-universitária foi a principal dificuldade encontrada na sua trajetória acadêmica, já que a universidade não foi preparada para receber estudantes sem história familiar de vida universitária, como a maioria de nós, negras e negros, em cujas trajetórias familiares somos, muitas vezes, a primeira geração a ingressar na universidade, portanto, são famílias que não possuem capital cultural universitário:

Nádia, a cultura da universidade, a primeira dificuldade. Então, *quando você entra na universidade, a universidade ela é tão preparada para os brancos, que quando você entra, você não tem nenhuma orientação*. Então você não sabe que você tem direito a usar o serviço médico da universidade, você não sabe que você tem, quando você vai na biblioteca e tira um livro na biblioteca, ninguém lhe diz, tem uma cultura da universidade que ela pressupõe que você já sabe. Então, essa foi a maior dificuldade. Eu levei muito tempo para descobrir como é que você transitava, como é que você tinha acesso aos bens na universidade, não consegui bolsa para nada, entende? E você saber que seus colegas e gente que chegava depois de você, o professor já pegava, já era auxiliar do professor e não sei o que e você não conseguia transitar.

Valdecir defende que não fosse tal cultura universitária, ela poderia ter transitado melhor e com mais leveza dentro da universidade: “Então, a universidade é um espaço muito sitiado para os brancos, que já são filhos de alguém ou alguém conhece, mas para você que chega, principalmente negro, não tem grandes espaços na universidade. Então para mim, isso foi muito difícil”. Mas, por outro lado, Valdecir também faz o esforço de identificar o que foi bom para ela na universidade, afirmando que nela constatou que

⁹⁸ Ubiratan Castro de Araújo formou-se em Direito e em História. Na juventude, foi militante comunista e integrou o grupo de esquerda MR-8. Também atuou como advogado na ditadura, defendendo presos políticos. Acabou tendo de se exilar na França, onde aproveitou para fazer mestrado e doutorado em História. Seus principais temas de estudo: a Bahia, o negro e a escravidão. De volta ao Brasil, foi professor da Universidade Federal da Bahia.

gostava de estudar: “para mim foi bom para desmistificar a tal da superioridade deles, do ponto de vista do aprendizado, eu descobri que eu gostava de estudar na universidade”.

Ao ressaltar que o Movimento Negro Unificado (MNU) investia em formação do seu quadro de ativistas, Valdecir se refere à formação política como uma das suas estratégias principais na sua época de militância: “Naquela época você tinha formação, formação fazia parte do dia a dia da militância, mas se você for pensar bem, se você não parasse na formação, você não parava, porque a dinâmica é muito grande”. É esse processo valioso de formação política dentro do MNU que capacitou Valdecir para disputar com as narrativas branco-eurocêntricas do conhecimento universitário sobre nós, negras e negros, especialmente no campo da História. É isso que ela identifica como outra coisa boa a que teve acesso na universidade: “(...) que foi poder levar coisas do movimento negro para dentro da universidade”. Assim, na disciplina *História da América*, Valdecir resolve dá visibilidade a uma história americana silenciada nas salas de aulas e na sociedade brasileira: a história da revolução negra do Haiti:

Então, por exemplo, meu seminário de História da América, eu estudei a revolução do Haiti que era uma coisa, por exemplo, que ninguém conhecia e que nem eu conhecia. E eu tive que estudar parcamente, pouquíssimos livros, mas para trazer para a sala de aula, o debate sobre a questão do Haiti. E teve um detalhe, minha professora perguntava - “mas eles fizeram revolução, mas escravizaram outros?” Eu falei, assim, escravizar não escravizaram não, agora... Ela disse assim - “o que é que eles fizeram de diferente, eles fizeram distribuição de terra para todo mundo?” E eu fiz - distribuíram sim, agora você não queria que eles fossem mágicos para apresentar uma proposição que ninguém apresentou na história da humanidade. Então se deixassem eles caminharem, ali seria processo, só que o Haiti foi impedido de se desenvolver na América, porque como você tinha uma América escravocrata se o Haiti desse certo, você teria um levante. Descobri, por exemplo, que Dessalines, deu dinheiro a Simon Bolívar para na sua jornada na América, ele libertar onde tivesse o negro escravizado, ele libertar. E isso eram debates que não tinha dentro da universidade.

A Revolução dos “jacobinos” negros do Haiti, gerou a declaração do primeiro Estado independente construído por ex-escravos e negros libertos em janeiro de 1805, de acordo com Duarte e Queiroz (2016, p. 36) que afirma ainda que “tomar o Haiti como ponto articulatório, entre outros possíveis, é trabalhar a tentativa de narrar precisamente as ‘histórias não-narradas’, incluindo as ações coletivas que não se encaixam nas narrativas coerentes do ocidente”. Exemplo de revolução anticolonialista bem-sucedida, a Revolução do Haiti ficou silenciada pela historiografia até o historiador negro de Trinidad-Tobago escrever em 1938 essa história e publicá-la como *Os Jacobinos Negros – Toussaint L’Ouverture e a revolução de São Domingos*, no momento em que o nazismo e as teorias de supremacia da “raça” branca estavam dominando no mundo. A Ilha de São Domingos, como era chamada pelos colonizadores franceses, e, que passou a ser denominada de Haiti pelos escravizados/colonizados que tomaram o poder, era a mais próspera de todo território ocupado pela França, pois, possuía uma das maiores produções de açúcar e café do mundo

através do trabalho escravo de negros-africanos que eram maioria absoluta da população, um contingente dez vezes maior do que o de brancos na Ilha.

Como ativista negra que entrou na universidade também para disputar com as narrativas hegemônicas sobre negras e negros, Valdecir conta que também levou Fanon para salas de aula do curso de História da Universidade Federal da Bahia: “Outra coisa, levar Franz Fanon para dentro da universidade (...) com o debate da questão do racismo, né? Também na História, no debate da História e, também, na discussão da Psicologia aplicada a Educação”. A estratégia dela era levar para a sala de aula da universidade, intelectuais negras e negros interditados por essa instituição, como a doutora em educação, fundadora do MNU na Bahia e representante de uma das primeiras gerações contemporâneas de negros na vida acadêmica-universitária da Bahia, Ana Célia Silva, referência nacional para os estudos de racismo na educação brasileira: “Então, eu levei muitas informações do que a gente produzia, e você conseguia perceber como o movimento estava avançado em relação ao debate e ao conhecimento e à bibliografia da questão racial, que a universidade não te recomendava nada disso”.

Valdecir relata ter feito leituras inesperadas durante os processos de formação política no Movimento Negro Unificado, se consideramos que não estão diretamente relacionadas ao ativismo negro contra o racismo: “ por exemplo, Nádia, eu li *Psicologia da Massa e o Fascismo*, de Reich sem entrar na universidade, por quê? Porque o movimento formava você para fazer o debate, a formação do organismo de Reich eram leituras”. A entrevista de Valdecir nos faz constatar como os movimentos negros investiam em formação dos seus quadros, possibilitando acessar conhecimentos e autores interditados na universidade, como, por exemplo, conhecimentos sobre movimentos negros que desafiaram o colonialismo e a escravidão racial, ou ainda intelectuais negras e negros amaldiçoados, rejeitados ou ignorados pela academia como Fanon, Lélia Gonzalez, Abdias do Nascimento. O Grupo Cultural Olodum, por exemplo, na mesma década de 80, deu visibilidade à experiência negra da história da civilização egípcia, a qual tomou conhecimento através da produção intelectual do antropólogo e egiptólogo africano, Cheik Anta Diop⁹⁹, ele mesmo um exemplo do silenciamento como efeito de poder do racismo/sexismo epistêmico, driblado pelos ativistas

⁹⁹ Diop, aos 23 anos foi para Paris, a fim de estudar física e química, mas interessou-se também pela história e pelas ciências sociais. Já com Doutorado em Física, obtido em 1956, Diop apresentou sua tese sobre a origem africana da civilização egípcia em 1954 e após ser rejeitada duas vezes pela academia francesa, sua tese foi aprovada em 1960, quando obteve o título de Docteur d'Etat et Lettres, originando o livro "Nations nègres et cultures". A partir daí se tornou um intelectual conhecido internacionalmente, publicando vários livros e alcançando o auge de sua carreira após publicar *Civilização ou Bárbarie: uma antropologia sem complacência*, em 1980. Diop enfrentou a fúria dos egiptólogos e orientistas europeus, ao contrariar suas teses, entre as quais que o Egito embora estivesse situado na África, não pertencia à África, pois foi criado por uma raça invasora não-africana. Finch III (2009, p. 84)¹⁷ afirma que “após a decifração dos hieróglifos egípcios por Champollion em 1822, todo o corpo de especialistas europeus em Antiguidade cerrou fileiras contra a ideia da origem africana da civilização egípcia” e diversas publicações foram lançadas procurando “pelos fontes da cultura e da civilização egípcias em toda parte menos na África”. Cheik Anta Diop recoloca o Egito no contexto da história africana, provando através de detalhado estudo nas áreas de História, Antropologia, Arqueologia, Biologia Molecular, etc., algumas teses, dentre elas de que a humanidade começou na África – tese que só na década de 90, a ciência ocidental veio retificar - e que o Antigo Egito foi uma civilização negro-africana.

dessa instituição cultural baiana. O mérito dos ativistas do Olodum é ter feito o que as escolas e as universidades baianas não fizeram - formou seus jovens compositores para, a partir dos conhecimentos silenciados sobre o Egito, produzirem música como o fenômeno que foi a música “Faraó”, por exemplo. Foi através dessa música que nós, baianas e baianos, aprendemos que a história nos ensinada na escola e nas universidades até aquele momento, de que descendemos de escravos africanos, era apenas uma história única narrada sobre os africanos. Especialmente, aprendemos com os movimentos negros, representados aqui pelo Olodum, que a escravidão de pessoas africanas é apenas uma das histórias modernas sobre a África, há outras histórias não ditas nesses espaços e, como diria Chimamanda Adichie (2008), esses são “os perigos da história única” sobre os africanos e a sobre a diáspora negra que transitam ainda hoje nas universidades brasileiras, pois: “Comece uma história com as flechas dos nativos americanos, e não com a chegada dos britânicos, e você tem uma história totalmente diferente. Comece a história com o fracasso do estado africano e não com a criação colonial do estado africano e você tem uma história totalmente diferente”. O Ilê Ayê vem, desde 1974, narrando a história dos países africanos antes da colonização europeia, mostrando histórias de reinos, riquezas, reis e rainhas que, ainda hoje, pouco estão nas salas de aula do Brasil.

Valdecir relata que o MNU tinha uma categoria de intelectuais, brancos e negros, simpatizantes de seu trabalho ativista que, de forma continuada, eram convidados para apresentarem suas ideias nos processos de formação da instituição, que acontecia aos sábados quinzenas de todo mês, como o sociólogo Milton Moura, que na época, estava vinculado ao Centro de Estudos e Ação Social (CEAS). Outra formação importante que Valdecir destaca que teve acesso no MNU/BA foi com o ativista negro, jornalista e poeta Edson Cardoso: “(...) ele era especialíssimo em pegar as revistas de Mauricio de Souza e destacar situações para fazer formação para você, para você perceber como é que o racismo estava rolando, então, eu entrei na universidade com uma carga de informação muito grande”.

No final dos anos 80 até meados dos anos 90, conta Valdecir, os movimentos negros tinham na construção de um projeto político para o Brasil, sua principal estratégia de luta: “pensar um projeto político do povo negro para o Brasil, é dizer assim - ‘eu sou um sujeito político capaz de conduzir essa nação’. Então, você pensava o país na sua mão e isso vai fazer com que a gente se movimente de forma tal, que a gente tinha que pensar a nossa ação mais diversificada”. Isso significava pensar uma sociedade com equidade para todas e todos:

(...) não era só pensar no enfrentamento ao racismo, mas pensar no enfrentamento ao racismo na dimensão, como é que você garante moradia, o que é que você organiza do ponto de vista de uma sociedade equânime onde homens... e todos esses debates vão ter que entrar na cena, orientação sexual...Porque não é mais você pensando o enfrentamento, mas é você pensando que projeto político é esse que você construiria para o país, que ia dar conta dos negros, dos indígenas, dos brancos, de todo mundo.

São essas experiências que nos autoriza a defender que o ativismo negro tem se constituído como lugar de produção e difusão de conhecimentos que até então vinham sendo interditados pelo espaço acadêmico-universitário. Tal interdição vem produzindo como efeito, o lugar subalterno em que negras e negras se pensam até hoje no que diz respeito à sua capacidade intelectual, apontado por Sueli Carneiro, bell hooks e Cornel West. hooks (1995) e West (1994) falam em um “fardo” do intelectual negro num mundo acadêmico branco sendo obrigada a toda hora defender sua humanidade, questionada nesse espaço através de uma permanente suspeita de nossa incapacidade de raciocinar logicamente e escrever lucidamente. Para hooks (p.472), essas dinâmicas que “solapam a capacidade das negras de transmitir a certeza de talento e domínio intelectual”, geram “histórias de depressão e desespero que ameaçavam a própria vida”. Assim, podemos constatar que o racismo/sexismo epistêmico das nossas universidades provoca mortes intelectuais, visíveis quando hooks (1995, p. 477) relata que: “Todos os anos vejo muitas jovens estudiosas brilhantes darem as costas ao trabalho intelectual por se sentirem tão diminuídas nas instituições, por acharem que suas vozes não são valorizadas na sociedade maior”.

Para uma universidade que se quer descolonizada/decolonial, o ativismo negro do Brasil, precisa ser reconhecido como lugar de produção e difusão de conhecimentos fundamentais para a formação das pessoas. E reconhecimento aqui tem a ver com o que o quilombola Bispo define, como um conhecimento que eticamente deve ser trazido para a vida de quem ensina e de quem aprende, pois é um conhecimento que resolve nossos problemas. É o que Nilma Gomes (2017, p.9) quer falar quando defende o “valor epistemológico das lutas e movimentos sociais” ou “conhecimento nascido nas lutas por emancipação”.

Ao ser interrogada sobre como lidou com o conhecimento eurocêntrico na universidade, diferente de Sueli Carneiro que declarou, em entrevista, que não tinha maturidade para lidar com o eurocentrismo dessa instituição de saber-poder até o Mestrado, Valdecir afirma que já foi para universidade muito preparada pelo MNU/BA para lidar com o racismo/sexismo epistêmico da epistemologia ocidental e, que, por isso, a universidade não lhe cativou: “Eu fiz História, fui fazer o mestrado, porque eu estava dirigindo o Ceafro¹⁰⁰. E hoje estou pensando em fazer doutorado (...), porque, na verdade, eu não fui convencida pela lógica daquele sofrimento, daquele conhecimento da universidade”, e explica: “(...) porque quando a minha professora de História começou a falar do Tigre, do Eufrates, história antiga, eu já tinha estudado a História da África na formação, quer dizer, gente, cadê a História da África? Então ficava lá enchendo o saco do povo. Então, a universidade, ela não me cativou”.

Na graduação em História, na Universidade Federal da Bahia, Valdecir estudou as mulheres negras em Minas Gerais, mas conta as dificuldades que teve na universidade, ao tomar como estudo, uma subjetividade tão precária como as mulheres negras:

¹⁰⁰ Ceafro – instituição ligada ao Centro de Estudos Afro-Orientais (UFBA), dirigida por mulheres negras nos anos 2000, de formação profissional e política de jovens tendo como eixo central a igualdade racial e de gênero.

É que João Reis achava que estudar mulheres negras era limitado, deu um trabalho danado convencer João que eu queria estudar isso, por quê? Quando eu estava para conclusão do curso, eu queria estudar mulher negra, porque eu já tinha rompido com o MNU, com os negócios dos homens mandar, eu já estava em outra lógica de empoderar as mulheres e não sei o que, eu já estava numa viagem, então, eu estava na universidade e queria estudar o que? Escravidão? Porque ele é especialista em estudar escravidão e eu não queria estudar escravidão, eu queria ver nesse cenário, qual era a experiência das mulheres negras.

Como Spivak (2010) que afirma que do outro lado do capitalismo global, há subjetividades femininas precarizadas que não podem falar ou ser ouvidas, o que Valdecir chama à atenção é de que as mulheres negras baianas, na década de 90, não estavam na universidade nem como objeto de conhecimento. Além do tema “mulheres negras” não ser considerado como relevante enquanto “objeto” de estudo da História, Valdecir relata que enfrentou outras dificuldades, como não ter informações sobre a história de mulheres negras na Bahia, por isso optou em estudá-la em Minas Gerais, relatando que foi só através de Donald Pierson - antropólogo norte-americano que pesquisou a cultura negra na Bahia da década de 30 - que tomou conhecimento sobre alguma história das mulheres negras na Bahia, o que pode demonstrar o nível de invisibilidade acadêmica delas na universidade, até mesmo como objeto de conhecimento: “Eu não tinha informação, só quando, quando é que eu vou descobrir as mulheres da Bahia, gente? Quando eu fui estudar Donald Pierson, com quem que eu estudei Donald Pierson? Com Antropologia II, Mott, quem colocou Donald Pierson na minha vida foi Mott”. Valdecir explica por que descobriu “mulheres negras” com Donald Pierson:

Porque ele vai ser o primeiro antropólogo que vai falar da experiência das mulheres negras na Bahia, ele vai se impressionar, e, depois dele, eu vou pegar Thales de Azevedo e eu vou ficar trabalhando com aquele povo daquele período de 30, 40. Na História, , não tinha nada mais contemporâneo do que isso, tanto que Ruth Landes, eu não vou estudar Ruth Landes¹⁰¹ na universidade.

Valdecir, então, se refere ao fato de, na graduação, na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade Federal da Bahia, em meados da década de 90, não ter tomado conhecimento nem da obra da antropóloga branca Ruth Landes da Universidade de Columbia que veio para Bahia, na década de 40, para estudar o poder das mulheres negras nos candomblés da Bahia, a partir das notícias sobre as harmônicas “relações” raciais no Brasil, levadas por Gilberto Freyre quando fez Doutorado nessa mesma universidade norte-americana. O que Valdecir encontrou foi um estudo sobre as mulheres negras de Minas Gerais, o que a fez escrever sua monografia de graduação sobre elas, registrando momentos importantes para uma história de insubordinação das mulheres negras no Brasil:

É, eu estudei no mestrado, por que Nádia? Porque a bibliografia da História, da universidade, ela não é uma bibliografia atualizada, se você não tiver fora lidando

¹⁰¹ Ruth Landes, antropóloga branca norte-americana que na década de 40 estuda o poder das mulheres negras sacerdotisas do candomblé da Bahia.

com isso, ela não chega nas suas mãos dentro da universidade, você passa pela universidade sem olhar para ela. E o que tinha de mais novo, era um livro de um cara mineiro que num capítulo do livro dele, ele falava do apoio, do *papel das mulheres negras nas Minas Gerais, no período escravocrata, que elas eram comerciantes, mas eram elas que escondiam as pepitas de ouro e pedras preciosas que os negros escravizados conseguiam roubar*. Então o que é que elas faziam? Elas guardavam por lá, e era o que, futuramente, eles iam comprar alforria. Então, isso foi o que me despertou. Nem a Boa Morte¹⁰² passou no meu colo dentro da universidade. Aí o que acontece? Eu vou estudar ele exatamente porque ele ia tratar disso. E o que é que eu vou avançar no estudo com elas? Que inclusive quando a Colônia descobre que aquilo ali gerava dinheiro, aquelas feiras, eles começam a tirar as mulheres negras e colocar as viúvas brancas para terem barracas, para comercializar na feira, e vão tirando as mulheres negras, as mulheres negras vão sendo excluídas desse processo, que também era uma forma de controle sobre a produção de ouro, de pedras preciosas nas Minas Gerais.

É interessante notarmos que apesar de Valdecir Nascimento ter tido tantas dificuldades para estudar as mulheres negras, na Bahia do final da década de 90, Collins (2016) se refere a uma historiografia de mulheres negras nos Estados Unidos feita por mulheres negras desde a década de 70, como Ntozake Chang fazendo declarações ousadas da necessidade das mulheres negras se auto-definirem e se auto-avaliarem, seguida de Alice Walker com *Cor Púrpura*, na década de 80.

Valdecir conta que após a graduação em São Lázaro, foi trabalhar no Ceafro, uma organização criada e coordenada por mulheres negras para trabalhar com educação para profissionalização de jovens com foco em raça e gênero, ligada à Universidade Federal da Bahia, já que funcionava vinculada ao Centro de Estudos Afro-Orientais, órgão anexo da UFBA. É no Ceafro, como uma das dirigentes da instituição, que Valdecir decide fazer Mestrado em Educação, apesar de relatar que entre a universidade e o ativismo, prefere o ativismo: “Eu não queria não, viu Nádia? Negócio de voltar para a universidade?”. Tal rejeição de Valdecir à vida intelectual e acadêmico-universitária nos remete ao ensaio de bell hooks (1995), *Intelectuais Negras*, no qual analisa as dificuldades de consolidação das mulheres negras como intelectuais, a partir da constatação da rejeição à vida intelectual de suas estudantes universitárias, devido, dentre outros fatores, às representações das mulheres negras na sociedade como “corpo sem mente”, cuidadoras e prontas para servir. Mas, logo em seguida, Valdecir completa, afirmando como motivações para, em princípio, rejeitar a vida intelectual-acadêmica, sua afinidade com o mundo negro e sua dificuldade com o mundo branco:

A militância sempre foi, para mim, um campo muito dinâmico. Não estou desqualificando não, não é juízo de valor – o que é melhor aqui ou o que é pior. Eu sempre achei a militância um campo muito dinâmico e eu sou uma pessoa muito ligada ao povo antigo. Sabe aquela coisa de você não acreditar em branco? Então eu nunca acreditei em branco. Então, eu nunca fiz muita questão de estar no meio deles,

¹⁰² A Boa Morte é a irmandade composta e organizada pelas mulheres negras, praticantes do candomblé, dentro da Igreja Católica, da cidade de Cachoeira, para captarem recursos para comprar a alforria de negros e negras. Para maiores informações ver: MARQUES. Francisca Helena. Festa da Boa Morte e Glória: ritual, música e performance. Tese de Doutorado. [Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas](#) da Universidade de São Paulo (USP), 2009.

de querer viver com eles. Não tinha nada, eu sempre gostei do nosso povo. Eu sou vendida para nós (risos). Eu sempre gostei das nossas formas de viver, de estar no mundo, de reorganizar as coisas. Então, eu nunca fui uma pessoa, tipo assim, a universidade me roubou!

Valdecir ingressa no Mestrado em Educação e Contemporaneidade, na Universidade Estadual da Bahia (UNEB), em 2004. A escolha da área de educação foi motivada pelo Ceafro:

“Eu fui para o mestrado estudar Educação, aí já fui estudar educação por causa do CEAFFRO, porque, minha dissertação foi estudar, porque para mim, a área que mais o Movimento Negro produziu foi educação. Então, eu fui fazer uma etnografia das experiências educacionais do Movimento Negro, aí eu chego nos pré-vestibulares”.

Nossa entrevistada identifica, então, a contribuição de sua Dissertação de Mestrado, defendida na Universidade Estadual da Bahia, no ano de 2007.

Ela é positiva porque destaca a questão da cidadania, da introdução do debate de cidadania dentro do pré-vestibular, então não é um pré-vestibular que quer apenas aprovar os jovens negros na universidade, mas é um pré-vestibular que tem como finalidade não só aprovar, mas fazer uma formação cidadã. Então, eu destaco essa característica. Eu destaco a quantidade de mulheres envolvidas nos pré-vestibulares, alunas do pré-vestibular, como as mulheres negras, vão correr para entrar na universidade muito mais do que os homens. Eu destaco a iniciativa e as formas de conseguir recursos, de organizar. Como que ele é organizado, como que você consegue mobilizar pessoas negras para trabalhar em educação, muitas vezes sem ganhar dinheiro nenhum? E, então, eu destaco isso como princípio interessante, por exemplo, foi um momento, porque as vezes, a gente não observa, mas aquela unidade construída para gerar um produto que era botar os meninos na universidade, e que a gente achou que botar dois, com aquele esforço todo, era pouco, mas quando você vai avaliar o que é que você tinha na mão de material para botar dois meninos na universidade, a gente não tinha nada. E daqui a pouco você vai crescendo, vai crescendo e isso multiplica no país e vira uma ordem, vira uma ordem, a ponto da UNESCO resolver financiar, apoiar, dar suporte. Então, eu destaco essas questões que são importantes e que culmina com esse desejo e essa crença do Movimento Negro, das pessoas negras, que educação era a solução, apesar de não ser.

Valdecir defende que mesmo quando negras e negros atinge altos patamares da educação no Brasil, ainda assim, o racismo os detêm, pois, o racismo é maior do que a nossa qualificação profissional: “Então, o doutoramento, o mestrado (...) ele te desloca, deveria te deslocar na sociedade, porque você passa a ser um pensador, uma pensante, uma especialista sobre aquele assunto e isso para a gente não gera resultado”. Ainda que reconheça os benefícios, Valdecir explica como o racismo opera para pouco mudar de lugar na sociedade brasileira, negras e negros que alcançaram altos patamares de escolarização: “mas não mudou a gente de lugar, de jeito nenhum, a gente continua travando todas as batalhas que o racismo tem imposto”, pois, “quanto mais a gente gradua, mas o racismo cerceia a gente”, explicando que “enquanto você está no lugar de limite que eles deram, tudo bem, você não invadiu a praia. Quando você começa a passar a ir para

a praia do cara, o cara tem que cruzar com você para disputar estacionamento, o cara vai sentar na mesma banca que você”. E Valdecir continua refletindo que:

(...) e o menino não vai dar mais só atenção a ele, eles [os obstáculos] começam a serem maiores. E as estratégias de eliminação da gente, também começa a se sofisticar, entende como é? Não é falta de capacidade nossa, e eles sabem que a gente é melhor do que eles. Tanto que o que é que a gente descobriu agora na corrupção? Mais de 60% deles entram no concurso público por corrupção, então eles não são os inteligentes. E na medida que a gente vai dizendo que eles não são inteligentes é pior para a gente, não é melhor não, porque eles vão acirrando, o sistema racista vai acirrando as histórias.

Para Valdecir, tanto as faculdades de educação quanto os gestores públicos de educação podem aprender duas coisas com o ativismo negro e de mulheres negras, a partir da sua experiência com o Ceafro. A primeira é que o Ceafro desenvolveu uma tecnologia de como os jovens negros podem permanecer na escola, reduzindo os indicadores de evasão escolar da adolescência e juventude negra: “ nós temos a solução para os meninos negros, todos, entrarem na escola e ficarem na escola o tempo inteiro. O Ceafro é um exemplo de modelo que deveria ser replicado. A metodologia que o Ceafro usava, era uma metodologia que despertava os meninos a se manterem estudando”. A outra coisa que os setores da política pública de educação no Brasil, pode aprender com o ativismo negro, através da experiência do Ceafro, é que a escuta dos/das jovens desenvolvidas pelas educadoras do Ceafro. Valdecir relata que as/os educadoras/es do Ceafro tinham disponibilidade para escutar os jovens negros e negras falarem sobre seus problemas, garantindo um espaço de fala que os jovens brancos de classes médias e altas encontram nos caros consultórios terapêuticos:

Você não pode ter uma escola que o menino chegou hoje mal e você não tenha gente para conversar com ele. Então, nós tínhamos menino que vinha falar com você da namorada dele que deu corno nele. Qual é a escola que vai dar conta disso? E que a gente sentava, eu sentava para conversar com ele - “Mas isso é normal, ela pode ser mais apaixonada pelo outroooo”. Você entendeu? Mas é por que? Porque você não tem coragem de conversar em casa, você não conversa com seus amigos que vão te discriminar, era um menino da banda do Olodum, mas você tem que ter um lugar onde você fale (...)O que é passar essa transição de adolescente até determinada idade, o que é isso? Nossos meninos não têm isso. E o Ceafro, ele era isso.

Para Valdecir, os movimentos negros, nas décadas de 80 e 90 no Brasil, eram potentes como lócus de produção de um conhecimento que nenhum outro lugar produzia – um conhecimento sobre nós, negras e negros, a partir da nossa perspectiva. Assim, para qualificar seus ativistas no debate da questão racial, o ativismo negro brasileiro era o único lugar em que se produzia conhecimentos sobre o racismo, por exemplo, enquanto um eixo de poder que estrutura a sociedade brasileira, ou seja, “como ele se estrutura, prá onde que ele vai, quais são suas estratégias”. Nesse sentido, Valdecir lembra que o “movimento negro na década de 80, 90, até meados dos anos 2000, você tinha um movimento que ele olhava para os partidos, olhava para a sociedade brasileira, e ele dizia assim - eu vou me relacionar com todo mundo, desse lugar,

eu tenho um projeto”. Assim, apesar dos movimentos negros, naquele momento ainda não terem um projeto de sociedade, Valdecir relata que havia uma intenção nessa direção: “nós tínhamos a intenção de construir um projeto político para a sociedade brasileira a partir do olhar do povo negro. E isso nos alimentava em produzir, numa escala incomensurável, o conhecimento”. E explica:

(...) você vem e aparece a Biko, o Movimento Negro, ele foi parindo no Brasil, várias formas organizativas, que ele era a raiz, ele era a coluna dorsal. Até porque você não podia ficar com uma organização única. Então, o Movimento Negro, ele era uma coluna dorsal, tanto que a gente vai tirar a intervenção nos sindicatos, atuação em várias áreas. Para que? Para a gente imprimir o olhar sobre o racial nessas áreas, mas nós não precisávamos estar dentro do partido, nós não acreditávamos nisso, por que? Porque se você tem partidos que nunca tiveram a questão do combate ao racismo como prioridade, nós precisávamos ser o setor que produz o conhecimento para que a gente alimente a sociedade.

Esse lócus singular que gozava o ativismo negro brasileiro de sujeito do conhecimento sobre nós negras e negros e sobre o racismo como um lugar de poder que estrutura subjetividades e sociedades, definindo privilégios e desvantagens no que diz respeito aos direitos, mas também definindo quem vive e quem morre, para Valdecir vem sendo afetado pela relação do ativismo negro com partidos políticos. Historicamente, os partidos políticos de esquerda têm sido, também, afetados pela operação do racismo da colonialidade epistemológica no Brasil. Como constatado por Fanon (2005) na sociedade colonial argelina da década de 60, os partidos políticos de esquerda no Brasil, também vinham orientando suas ações a partir de uma ideia europeia de partido político, especialmente marxista. Assim, durante muito tempo defenderam que as desigualdades sociais no Brasil são estruturadas pela classe social e, que, portanto, ao se conquistar uma sociedade sem hierarquia de classe, as hierarquias raciais também desmoronariam. Portanto, por muito tempo, o racismo não foi considerado um eixo de poder estruturante das relações sociais no Brasil e, portanto, importante de ser enfrentado pelo ativismo dos partidos políticos de esquerda. Ainda existem dúvidas se já é considerado importante, apesar de agendas relevantes do ativismo negro terem tido algumas respostas, a partir dos anos 2000, com os governos de esquerda no Brasil – como, por exemplo, a obrigatoriedade da inclusão da história e cultura africana e afro-brasileira e da educação para novas relações étnico-raciais, em toda a rede nacional de ensino. Portanto, Valdecir está apontando ainda para os efeitos dessa colonialidade epistemológica sobre os partidos políticos no Brasil, que ainda tem dificuldades de entender que a colonialidade de poder da sociedade brasileira mantém as hierarquias raciais do colonialismo português ainda intactas, gerando vantagens para os brancos e desvantagens sócio-econômicas e morte para negros e negras. Tal dificuldade, talvez seja, porque a esquerda no Brasil desfruta, ela mesma, das vantagens da branquitude. Assim, a esquerda mesma vive os privilégios das hierarquias racial e de gênero no Brasil, pois, como branco-mestiços em terras de colonialidades, seus ativistas são racializados como superiores ou plenamente humanos, enquanto 54% da população brasileira, constituída por negras e negros, são

racializados cotidianamente como inferiores, portanto, não plenamente humanos. Nos termos de Fanon (2005), a esquerda brasileira, constituída majoritariamente pelos brancos brasileiros, vive na zona do *ser* do Brasil, por isso, pouco identificada com uma maioria negra da população que habita as zonas do *não-ser* do Brasil.

Nessa perspectiva é que entendemos quando Valdecir afirma que os partidos políticos de esquerda não têm o enfrentamento do racismo como princípio, pois pouco entende ou quer entender como a sociedade brasileira é estruturada pelo racismo. Esse conhecimento do racismo como a forma do biopoder da colonialidade brasileira autorizar o Estado a matar negras e negros é gerado no enfrentamento cotidiano da violência de habitar a zona do *não-ser* no Brasil, portanto, quem o tem são os ativistas negros e negras que além de vivenciá-lo, reflete criticamente sobre ele, procurando brechas, fugas, estratégias de superação. No entanto, reconhecemos que uma maioria negra e pobre é que tem efetivamente vivido a violência permanente dessas zonas brasileiras de *não-ser*, vivência refletida pelos textos dos grupos negros de jovens do *rap* espalhados pelo país, por exemplo.

Para falar sobre o movimento de mulheres negras, Valdecir descreve o processo de emergência de novos sujeitos políticos no interior dos movimentos negros no Brasil, a partir tanto do desejo de visibilidade e autonomia das agendas, quanto dos limites na relação com os partidos políticos. Tais plurais subjetividades negras já emergem com uma posição crítica em relação aos partidos políticos:

Aí o que é que vai acontecer com o Movimento Negro? Os sujeitos subalternizados dentro do Movimento Negro vão se rebelar. São as mulheres, a juventude, o povo de axé, todo mundo que aquele Movimento Negro coletivão representava, vão virar sujeitos políticos e vão se rebelar. E se rebelam de uma forma totalmente diferenciada, porque querendo ou não, esses sujeitos, ninguém vai para dentro do partido, porque você já vem com um olhar crítico sobre o que é a experiência de dentro do partido (...) Então, quando esses sujeitos se rebelam, ele [o movimento negro] se esvazia, porque as agendas vêm para esses sujeitos.

Assim, ressalta que dentro dos movimentos negros, novas agendas foram ganhando autonomia - quilombo, religião de matriz africana, mulher e juventude: “E aí você vai ter esse surgimento maravilhoso, fantástico das mulheres negras”. No que diz respeito, especialmente, às mulheres negras, as desconfianças com os partidos políticos se complexificam, pois, ao se organizarem politicamente, compreendem que estão lidando com eixos de poder também diversos. Além dos privilégios dados pelos poderes racistas que herdaram do colonialismo e mantêm na colonialidade, os militantes dos partidos políticos de esquerda herdaram também o patriarcado, ou seja, os privilégios de serem homens, dado pelos poderes patriarcais que historicamente caracterizam a sociedade brasileira: “Porque aí tem o machismo, é bom que a gente reconheça isso, e tem a má educação do partido político - ‘Eu sou a direção das mulheres’”. Acostumados a ver as mulheres negras no lugar subalterno da quem as servem, tais militantes negros não têm ideia da

força da emergência dessa subjetividade precária como atriz política, para Valdecir: “Você não é direção de caralho nenhum, quem é que dirige mulher negra? Quem é que dirige, a gente? Nem a gente mesmo (risos). E a gente sabe do que é que a gente está falando”.

Valdecir conta que o mesmo processo ocorreu com o movimento feminista branco que, tendo já conquistado os espaços de poder que reivindicava, precisa negociar com as mulheres negras, pois, o movimento político de mulheres negras, defende Valdecir, se tornou o mais importante no Brasil hoje:

É a mesma coisa do movimento feminista, qual é a loucura do movimento feminista branco hoje? Como é que conversa com as mulheres negras. Por que? Aborto não é a nossa, nossas pautas são outras e a pauta delas está vencida, elas já conseguiram tudo, elas não têm mais nada - “mais mulher nos espaços de poder”? Todas elas estão em espaço de poder. Então, o aborto é o único que ninguém vai conseguir aprovar, porque você tem uma concepção religiosa e interesses outros que impedem que o aborto avance. E nossa prioridade, com aborto ou sem aborto, a gente está fudida, então nós temos agenda, a agenda está na nossa mão. Então, todo mundo vai ter que negociar com a gente. Então, hoje no Brasil, o movimento mais expressivo no Brasil, hoje, são as mulheres negras.

De fato, nos últimos anos, assistimos a um vertiginoso crescimento de visibilidade do movimento de mulheres negras no Brasil. Em 2015, ocorreu a Marcha Nacional de Mulheres Negras, na qual mais de 50 mil mulheres negras caminharam até Brasília para exigir direitos, inclusive à vida, além de mais de 100 mil mobilizadas no país inteiro. Na 13ª edição do Fórum Social Mundial, ocorrido em março de 2018, em Salvador, várias ações, de iniciativa desse movimento, aconteceram. Uma delas foi a instalação de um tribunal simulado para julgar o Brasil pelas diversas violências cometidas pelo Estado Brasileiro contra às mulheres negras, ocorrido no dia 14 de março, no qual as organizadoras defendiam que diante do aumento ostensivo de mortes de mulheres negras, incluindo as transexuais, a conduta de agressão à mulher negra deve ser tratada como uma questão de Estado. No tribunal foram ouvidas diversas mulheres negras - transexual negra, liderança quilombola, mulher negra encarcerada, ialorixá – que relataram a forma violenta e agressiva com que o Estado brasileiro as vem tratando, através da polícia, da marinha, da saúde pública, dos governos, etc. Nos dias 14 e 15 de março, ocorreu, ainda, o Fórum Permanente de Mulheres Negras, no qual foi avaliado os 30 anos do I Encontro Nacional de Mulheres Negras, cujo tema foi *A mulher Negra e sua organização*, ocorrido em 1988. Tal Encontro Nacional de Mulheres negras foi marcante para emergência das mulheres negras como sujeito político no cenário nacional que, pela primeira vez, se reuniram nacionalmente com o objetivo de “denunciar as desigualdades raciais, sociais e sexuais existentes, indicando as diversas visões que as mulheres negras brasileiras tinham em relação ao seu futuro, fazendo emergir as diversas formas locais de luta e autodeterminação face as formas de discriminação existentes, dentre outros”. Foi durante a realização desse Fórum Permanente de Mulheres Negras durante a 13ª edição do Fórum Social Mundial (2018), intitulado “Resistir é criar, resistir é transformar” - que a vereadora negra do Rio de Janeiro (RJ), Mariele Franco, foi assassinada (Fórum Social Mundial, 2018).

Valdecir conta que o movimento de mulheres negras ganhou autonomia em relação tanto ao movimento feminista quanto com relação ao movimento negro. Mas chama à atenção de que o rompimento com os homens negros foi uma estratégia da sua geração de mulheres negras: “A gente precisou romper para a geração que vem, saber que a gente tem força, que a gente tem capacidade”. No entanto, como fruto do aprendizado nas comunidades de terreiro, Valdecir defende que, hoje, já há condição de constituir um movimento jovem e misto: “Os jovens vão precisar resolver essa relação que nós rompemos, porque eles não precisam romper, os meninos e as meninas não precisam romper”. E defende: “E por que eu digo que a juventude podia vir mista? Porque, para nós, não é ganho caminhar sozinha, para nós não é ganho, para a gente é uma tripla exploração de trabalho, a gente tem que trabalhar três vezes mais do que se os caras estivessem aliados a gente (...)”. No entanto, Valdecir reflete que os homens jovens negros ainda precisam se desafiar para superar a vontade de poder do masculino sobre as mulheres negras:

Esse movimento aqui, mais jovem, ele não precisa ser separado, agora, os meninos também precisam se reciclar. Os meninos precisam saber, tem que parar de dizer que “ah, a nossa herança feminina” e viver isso, porque eles reconhecem que são criados por mães, por avós, por tias, mas na hora que eles vêm para o movimento, eles querem mandar nas mulheres (...) Os jovens, sabe? Eles são os caras, a relação deles com as meninas são sempre relações de maltrato. Então, eles precisam repensar e eu acho que precisa repensar juntos.

Valdecir aponta limites persistentes dos homens negros na relação com as mulheres negras que precisam ser superados, principalmente pelos homens jovens negros, como por exemplo, os maltratos com as mulheres nas relações afetivo-sexuais como expressão de uma vontade de poder sobre as mulheres negras que os fazem sempre querer dirigi-las seja em “casa”, seja nos movimentos e partidos; quando estão no poder político-institucional, assumindo cargos importantes, não querem compartilhar esses lugares de poder com as mulheres negras. Valdecir relata que os homens negros tratam as mulheres negras como os brancos - como incapazes de pensar por elas mesmas, dando como exemplo a vinda de Ângela Davis para a Bahia em 2017:

Tem, os caras falam com a gente até hoje - “ah, vocês estão trazendo Ângela Davis? É bom que ela dê um curso para vocês”. Oh, bonitinho, foi você que estava lá pensando, coçando o saco, pensando. A gente quando trouxe ela, não pensou que para além de fazer uma palestra, ela vai ficar uma semana dando curso? Então, a forma como eles olha para a gente é sempre como se precisasse, é como branco. E isso é o que faz essa tensão e esse conflito, sem contar que os cargos todos vão para as mãos deles, eles assumem tudo, e a gente sempre está no secundário. E isso eu acho que também é o que faz o conflito e a tensão, mas que essa nova geração pode fazer diferente, porque querendo ou não, ainda a salvação do Brasil é a população negra, é o movimento negro.

Superando tais limites, Valdecir defende que homens negros e mulheres negras podem estar juntos na luta contra o racismo, pois defende que “nós somos muito parecidos com as comunidades indígenas, o

nosso conflito não é o *outro*, não é o gênero que é nosso conflito, nosso conflito é a sociedade que nos alija, então, alija mulher, homem negro, criança negra”. Aliás Valdecir considera que o movimento de mulheres negras é um movimento que tem potencial para acolher uma diversidade de subjetividades e que a juventude precisa desenvolver tal potencial: “então, esse movimento aqui, ele precisa ter a capacidade de vir com todo mundo junto, essa geração, ela precisa ter a capacidade de vir com todo mundo junto”. Nessa sua perspectiva, o movimento de mulheres negras pode fazer arranjos, inclusive com gays e, principalmente com transexuais: “porque você sabe que nesse movimento aqui, trans não tem possibilidade de existir e as trans vai fazer o que? Elas vêm atuar com as mulheres negras, que é o único lugar que elas podem ser acolhidas na sua autodeterminação, no mais, elas estão ferradas”. Esse potencial do movimento de mulheres negras de acolher subjetividades coletivas estigmatizadas e limitadas socialmente por outras opressões, identificado por Valdecir, está fundamentado no pensamento de bell hooks quando defende que as mulheres negras constituem um grupo que não lhe foi permitido ter institucionalizado ‘outros’ que se pode explorar ou oprimir”, enquanto homens negros e mulheres brancas ainda que oprimidos podem agir como exploradores e opressores, a partir do sexismo e do racismo.

A principal crítica que Valdecir apresenta à sociedade brasileira é a invisibilidade das mulheres, ressaltando, especialmente, a relação de uso que partidos políticos e governos estabelecem conosco e ao fazer isso, evidencia as agendas do movimento de mulheres negras na Bahia: “Nós não existimos, nós não existimos. Nós existimos para fazer propaganda, então, o PSDB, você viu? Botou uma mulher negra simples, comum, como eles são espertos, uma mulher simples comum. A evangélica, o PRB, convidou Paulinha¹⁰³ do Odara, para fazer no dia 25 de julho, a mesa de estética da blá, blá, blá do PRB, eu escolhambeei com elas”. Valdecir está se referindo a uma carta que enviou para o Partido Republicano Brasileiro (PRB) na Bahia, declinando o convite feito ao Odara, ao lembrar que tal partido de direita no Brasil, se posiciona nos parlamentos de forma contrária às agendas das mulheres negras, especialmente na defesa da redução da maioria penal e da retirada das questões de raça e gênero dos currículos das escolas: “quais são os meninos que vão morrer quando vocês votam nisso? Que tira a questão de raça e gênero da escola, vocês querem o que? Então, vocês não entenderam que Odara e vocês não tem nada a ver? Então, nós não podemos participar’. Nós devolvemos uma carta exatamente assim”.

Valdecir crítica a invisibilidade das mulheres negras para a sociedade brasileira, também na relação com os governos, até mesmo com um governo de esquerda como é o caso, atualmente, na Bahia: Porque, a mesma coisa Nádia, que a gente fez com o Governo Rui Costa. Nós fizemos uma Marcha, 13 de maio de 2015. Fizemos uma carta solicitando ao Governador, uma audiência com as mulheres negras para

¹⁰³ Jovem negra ativista do Odara.

que a gente debatesse a questão do assassinato dos jovens negros, a chacina do Cabula¹⁰⁴. Ele começou a mandar secretários falar com a gente, e a gente fez assim - a gente não elegeu Secretário, nós queremos conversar com o Governador, nós votamos no Governador. Secretário de SEPRMI¹⁰⁵, Secretária de Mulher, não nos interessa, nós não elegemos, nós queremos falar com o governador e nós queremos que ele faça na FLEM¹⁰⁶, uma audiência com as mulheres, não fez. Aí começa a SEPRMI e a SPM querendo conversar com a gente da Odara para fazer o *Julho das Pretas*, para trazer Ângela Davis, eu - “querido, evento é tarefa do movimento negro, a tarefa de vocês é fazer política. Faça política pública, implemente a política, bote para funcionar, pare de matar os meninos, dê atenção às mulheres, porque o feminicídio na Bahia está assustador e deixe que a gente faz o evento”.

Para Valdecir, a sociedade brasileira precisa aprender com a forma de estar no mundo das mulheres negras - organizando o mundo, pensando no coletivo - pois, afirma que “nós acreditamos em coisas que mais ninguém acredita, não só do ponto de vista espiritual, mas também do ponto de vista existencial”, já que, “a gente não se pensa num mundo sozinha, a gente sempre pensa num mundo como alguém que organiza lugares e coisas”. Assim, ela dá exemplos dessa forma de existir no coletivo das mulheres negras: Você vai pegar a mãe de Naiara, daqui do Odara, ela mora lá em Tubarão. Então, ela trabalha de enfermagem na Clivale, o que é que ela faz? Ela cata cama, roupa, não sei o que, não sei o que, de um monte de lugar para levar para o asilo de dona não sei quem. Ela vê quem é que não está com plano de saúde, com não sei o que, não sei o que.

Valdecir relata que observa “várias mulheres negras fazendo isso na sua vida, elas não param, elas estão sempre, ela está lá com a casinha dela organizada, com a comida dela lá organizada, mas ela está sempre se envolvendo em alguma coisa que tem a ver o seguinte - `oh, vamos ajudar fulana, oh vamos apoiar cicrana”’. E Valdecir dá mais um exemplo, agora relacionado às mulheres negras das comunidades de terreiro:

(...) mas quando você olha uma mãe de santo, é a pessoa que mais cria gente que alguém abandonou em algum lugar. Agora, na casa de Mãe Raidalva (...) de pegar gente (risos), porque ela traz para casa. Toinho, aí você vai ver Toinho, agora, é um

¹⁰⁴ De acordo com a Revista Caros Amigos, em matéria intitulada *Chacina do Cabula: um ano, 12 mortos e uma sentença de absolvição*, publicada em 16 de fevereiro de 2016: “ em 6 de fevereiro de 2015, policiais militares das Rondas Especiais da Bahia (Rondesp) cercaram 18 jovens negros na Vila Moisés, bairro do Cabula, em Salvador (BA), e os fizeram correr para um campo de futebol. Lá, escondidos entre a mata, outros PMs, que segundo denúncia do Ministério Público desligaram o GPS da viatura para evitar o registro de localização, aguardavam os meninos. Encurralados pelos militares, pelo menos 12 deles foram executados sumariamente. Seis conseguiram escapar, fingindo-se de mortos. Naquela madrugada, os militares dispararam 500 tiros, quase 100 deles atingiram os corpos negros, conforme informações dos laudos”. Disponível em internet: <http://www.carosamigos.com.br/index.php/artigos-e-debates/5973-chacina-do-cabula-1-ano-12-mortos-e-sentenca-de-absolvicao> . Acesso em 26 de abril de 2016. Ver: Revista Fórum, *A fala lamentável de Rui Costa e o genocídio negro institucionalizado*. Disponível em internet: www.revistaforum.com.br/mariafro/2015/02/08/fala-lamentavel-de-rui-costa-e-o-genocidio-negro-institucionalizado/. Acesso em 26 de abril de 2016.

¹⁰⁵ Secretaria Estadual de Promoção da Igualdade (SEPRMI)

¹⁰⁶ Fundação Luís Eduardo Magalhães (FLEM)

menino gay, gay, gay, gay, que ninguém queria, abandonado, ela levou para casa, obrigou Toinho estudar, Toinho concluiu o 2º grau, agora Toinho está trabalhando como cozinheiro, porque aprendeu no terreiro, num restaurante. Aí Toinho já botou aparelho de dente, já mudou a roupa. Então elas não pensam que, e não tem a ver com obrigar ele estar na religião, tem a ver como ela acredita que a tarefa é dela. Aí, ela já tem Laura que é filha de não sei quem, Laura está com 13 anos e ela vai trazendo as pessoas e vai organizando a vida das pessoas. Um cara que era alcoólatra, que alguém largou lá e que ela já botou ali, aí ele faz as coisas tudo do axé para ela e ela dá dinheiro, ela compra um tênis, ela compra camisa e o cara sabe que ele come lá, ele pode comer, dormir, ela vai organizando a dinâmica da comunidade.

Assim Valdecir defende que “ aprender com a mulher negra é aprender que a gente tem um pouco essa forma de ver o mundo - nós queremos conforto, nós queremos descanso, mas nós também queremos organizar o mundo, ela pensa coletivamente”. Para Valdecir, tal forma de estar no mundo das mulheres negras, tentando sempre contribuir para organizá-lo, é dado a partir do lugar do nada de que vieram ou vivem, que as deixou com uma dimensão de humanidade diferente: “uma generosidade que a gente tem, que eu acho que tem a ver com a nossa experiência no mundo”. Ela dá o terceiro exemplo com as mulheres negras que vivem o drama de seus filhos terem sido assassinados:

Eu não posso dizer que todas as mulheres negras, mas eu acho que as mulheres negras populares, se você olhar a conversa das mães dos jovens assassinados, as que conseguiram se fortalecer. O discurso delas assim – “ a gente não pode deixar uma mãe sozinha ir pra um julgamento, porque eu já passei por isso, eles humilham, faz assim, então, toda vez que uma for, a gente vai de turma”. Então, essa ideia de vir junto, sabe? Eu acho que essa é uma experiência que a sociedade brasileira precisa aprender com a gente, o que é de uma dimensão de humanidade que é de quem veio do lugar do nada.

Valdecir defende também que a sociedade brasileira precisa aprender com as mulheres negras, as atitudes necessárias ao enfrentamento da intolerância religiosa, especialmente com as mulheres das comunidades de terreiro: “(...) tem que aprender com a gente, porque nós não invadimos a porta do outro, nós não batemos na porta de ninguém para dizer - venha. E nenhuma mãe de santo e ninguém da nossa religião diz assim - a sua religião não presta”. Defende ainda que a sociedade brasileira precisa aprender a educar seus filhos com as mulheres negras.

(...)a gente educa nossos filhos, você educa ele com exemplo, você educa ele com ditados, você educa ele, abrindo o olho dele. Você não educa o tempo inteiro reclamando, reclamando, reclamando, mas você chama e diz assim:“ olhe, você sabe, né ? Você pode fazer isso, você pode fazer aquilo”. E essa coisa de como que a gente... parece que a gente é muito violenta, mas eu acho que nós somos o povo mais afetuoso, mas afetivo.

Valdecir chama à atenção de que, na sociedade brasileira, quem “criou” os filhos dos brancos foram as mulheres negras que, por sua vez, pouco tempo tiveram de educar seus próprios filhos, pois:

(...) eu acho que é uma coisa que, porque os brancos não têm experiência de criar filho. Quem cria filho de branco, somos nós, branco não tem experiência de relacionamento, quem faz a relação com eles, somos nós. As novelas revelam isso,

se tem uma coisa que as novelas revelam é a ignorância dos brancos sobre si, eles só são prepotentes, porque você tem um sistema que empodera eles para a prepotência, mas eles não sabem mexer com nada, a gente que sabe mexer com tudo. Então nós somos isso, somos essa fonte de sabedoria, de aprender nó em pingo de éter na frente do ventilador. A gente aprende coisas, e isso é que me emociona, me sensibiliza nas mulheres negras, e é isso que a gente tem para ensinar, não tem nenhuma teoria, só vida, não tem nada para teorizar, é tudo vivendo.

Para Valdecir, tanto os movimentos negros quanto o movimento feminista perderam suas agendas. No entanto, Valdecir aponta uma diferença importante entre o movimento feminista e os movimentos negros e de mulheres negras na contemporaneidade, especialmente para refletirmos sobre os processos de descolonização epistêmica na universidade: “ele está lá posto como uma linha de pensamento, elas conseguiram produzir bibliografia, elas conseguiram por sua marca dentro da estrutura branca de poder, nós, o movimento negro, não”. Imprescindível refletirmos por que os movimentos negros e de mulheres negras não conseguiram até hoje se tornar uma linha de pensamento na universidade. Uma questão que, certamente, contruibui para isso é o racismo/sexismo epistêmico, pois, as mulheres brancas no Brasil, não foram tornadas objetos de estudo dos homens brancos. Ao contrário, nós, negras e negros, fomos convertidos em objeto de estudo de um campo acadêmico constituído e consolidado a partir de homens brancos exercendo o privilégio de nos ver sem serem vistos, como nos adverte Guerreiro Ramos (2005), especialmente nas ciências humanas e sociais.

Valdecir continua elencando uma série de conquistas do movimento feminista branco:

Mas ele conseguiu e você tem, querendo ou não, uma perspectiva libertária do movimento feminista que é da não opressão das mulheres. Querendo ou não, isso já está até chegando nos países do Oriente, nos países africanos. Hoje você tem em alguns países africanos, toda uma campanha contra mutilação das meninas, e isso é o resultado de uma perspectiva feminista sobre a opressão do corpo e uso do corpo das mulheres. Então, de uma forma ou de outra, do ponto do feminismo enquanto uma concepção ideológica que emancipa e que liberta as mulheres, você tem um conjunto de conquistas.

O problema do feminismo branco, para Valdecir, é a ameaça que as mulheres negras representam para ele, pois, enquanto grupo mais subalternizado da sociedade, o movimento de mulheres negras “tira tudo do lugar quando chega”, concluindo: “Por isso que Ângela Davis diz que ‘quando você mexe nas mulheres negras, você mexe em tudo’. Por que? Porque o mundo foi pensado sem a gente, como é que você pensa um mundo sem uma população tão expressiva que tem seu pensamento e tem sua forma de estar no mundo?” O movimento de mulheres negras tira do lugar, inclusive, a zona de conforto das feministas brancas ao conseguir se definirem como revolucionárias, mesmo produzindo subalternidades e reproduzindo hierarquias raciais na relação social com as mulheres negras, a partir dos privilégios que vivem na “zona do ser” da branquitude:

Aí, a gente ameaça o lugar, porque, até então, também, as feministas nos usavam para falar da nossa miséria, nos usavam para falar do trabalho doméstico e reproduzindo relações de subalternidade e opressão. Quando a gente vem, a gente vem rasgando elas, ou seja, nós viemos questionando esse revolucionário ideológico que elas dizem que tem”.

Valdecir constata que as feministas brancas não querem abrir mão do seu lugar de privilégio de ser branca:

Você é revolucionária ideológica? Mas você reproduz. A ponto de uma feminista tradicional como Shuma dizer assim “- ah, mas eu não quero abrir mão do meu prestígio, eu quero que todo mundo tenha prestígio”. Mas não existe prestígio para todo mundo, prestígio já é uma condição que pressupõe a subalternidade de um, para eu ter. O nome prestígio já pressupõe isso, não existe prestígio, existe equidade, existe o que você quiser, mas prestígio, quando você aciona e puxa para você, a condição de prestígio, você está dizendo assim - “eu não abro mão do que eu tenho”. Mas alguém perde, para vc ter privilégios.

Defende ainda que as mulheres brancas abram mão dos seus privilégios se quiserem realmente construir sociedades orientadas pela equidade: “E quando você diz assim - `mas eu sou branca e já existe uma cultura de que eu tenho um lugar de vantagem´. Abra mão de sua vantagem, porque você pode abrir mão de privilégio, você pode abrir mão de vantagem”. Valdecir explica que compartilhar espaço de poder é uma das formas das mulheres brancas abrirem mão de seus privilégios:

Primeira coisa é você negar – “eu não quero isso, quantas a gente vai levar junto? Eu não quero isso”. Por que, qual é o debate que a gente faz? Tem chegado um monte de mulher branca aqui atrás da gente para dar dinheiro, a gente, eu fiz assim – “como é que vocês descobriram a gente? Porque as mulheres brancas, a vida inteira, receberam dinheiro falando da gente, e vocês deram dinheiro a elas, elas falando da gente”. Então, quer dizer, a nossa ascensão pressupõe a perda de espaço e para você abrir mão de privilégios, é você não entender que você está perdendo espaço, é você entender que você está dividindo (...) compartilhando espaço. E nós da Odara, Nádia, puxando a sardinha para nossa frigideira, nós da Odara, somos compartilhadoras de espaço e de conquistas. Então, nós não ganhamos dinheiro sozinha, se alguém dá dinheiro a Odara, a gente já mete outras organizações de mulheres negras (...) Porque a gente do Odara, abre, empodera e a gente, cada dia mais, a gente ganha espaço, a gente não está ameaçada de nada. Então nós construímos em 3 anos, a Rede de Mulheres Negras do Nordeste, que está sendo dirigida, agora, por três outros Estados, todo dia as meninas procuram a gente - e cadê o Odara? O Odara tem que ir, tem que estar”. Você não perde, você se desloca.

Em relação a possibilidade do feminismo negro ganhar poder acadêmico, como o feminismo branco, se tornando uma linha de pensamento dentro das universidades brasileiras, Valdecir afirma que apesar de furarmos” vários cercos, nós não vamos ganhar a unanimidade que essas mulheres brancas conseguem”, pois, “a estrutura da sociedade é favorável às mulheres brancas, é muito mais favorável ao pensamento branco do que ao nosso, então quando a gente diz que as feministas brancas são racistas e elas só faltam

morrer, elas são racistas sim, elas têm o desprestígio de serem mulher, mas o prestígio de ser branca permanece”. Assim, protegidas pela branquitude, Valdecir explica que as mulheres brancas têm maior margem de negociação da agenda política feminista com os poderes brancos e masculinos da universidade e dos partidos políticos, inclusive, porque os mais desafiadores problemas de gênero na sociedade, não lhes atingem, atingem as mulheres negras: “afeta muito mais a nós mulheres negras, porque quem é mais estuprada, somos nós mulheres negras do que as mulheres brancas”. Assim, defende Valdecir: “Então, pensar que nós, o pensamento do feminismo negro vai entrar na universidade, se estruturar na universidade, ele vai apanhar todos os dias, ele não vai entrar da mesma forma e ele não vai entrar, porque ele tem o impedimento do racismo”. Além do racismo que impede que o pensamento de mulheres negras entre na universidade brasileira, Valdecir aponta ainda a radicalidade da crítica das mulheres negras, dada por sua experiência de extrema subalternidade na sociedade brasileira: “e outra coisa é o grau de radicalidade nós somos mais radicais, nós somos mais radicais porque nós vivemos situações que exigem mais radicalidade”. Ainda tem o impedimento da própria universidade enquanto estrutura de poder da colonialidade, portanto, dos poderes brancos e masculinos, lembra Valdecir:

Não, nessa universidade não é possível não, essa universidade vai abrir a brecha para a gente para nos submeter à lógica colonialista, não dá para viver na universidade fora da lógica colonialista. A universidade é um espaço estratégico? É, mas ela vai ser sempre um espaço onde vai se organizar a partir da lógica colonialista. Ângela é legal, Marta Rosa é legal, tem um monte de gente legal na universidade, negra, nós vamos levar o debate para lá, vamos, mas nós não vamos ter autonomia dentro da universidade para você construir um pensamento feminista negro, para se estruturar lá dentro.

Para lidar com essas barreiras coloniais da universidade brasileira, Valdecir propõe que estejamos entre a universidade e os movimentos negros e de mulheres negras: “vai precisar estar sempre nesses movimentos, sabe, Nádia? Um pé fora e um pé dentro, porque, na verdade, o que faz ela abrir os olhos, é a existência fora dela”. Em outros termos, para Valdecir, descolonizar a universidade, no sentido dela se abrir para incluir o pensamento das mulheres negras brasileiras na universidade, vai exigir que o movimento de mulheres negras atue, nesse sentido, fora da universidade: “Porque quem vai futucar ela, somos nós que estamos cá fora, porque ela vai sendo enquadrada, ela vai sendo chamada para um lugar de enquadramento. Por que? Porque ela tem uma estrutura a qual ela vai responder”. Também para hooks, as comunidades negras desempenham um lugar importante para a descolonização do conhecimento acadêmico-universitário especialmente para o florescimento de intelectuais negras: “Quando comunidades negras diversas enfocarem os problemas de gênero e o trabalho de estudiosas for lido e/ou discutido mais amplamente nesses lugares, as intelectuais negras não apenas terão maior reconhecimento e visibilidade, haverá também maior estímulo para que as jovens estudantes escolham caminhos intelectuais” (hooks, 1995, p. 476).

Valdecir Nascimento atualmente é diretora e fundadora do Instituto da Mulher Negra Odara, sediado no Pelourinho, Salvador (BA), no entanto, ela é uma ativista do movimento de mulheres negras conhecida em todo Brasil, pois possui uma história de ativismo no Movimento Negro Unificado e no Ceafro, duas instituições importantes para a história dos movimentos negros e de mulheres negras na Bahia. Além disso, Valdecir, nascida em Salvador, no bairro do Uruguai, foi Superintendente de Mulheres da Secretaria de Promoção da Igualdade Racial e de Gênero (Sepromi/BA) na gestão da Secretária Luiza Bairros e membro do Conselho Nacional das Mulheres. Atuando no Instituto Odara, Valdecir é, hoje, uma das mais importantes lideranças do movimento de mulheres negras no Brasil. O Instituto Odara, ao qual dirige, foi a organização que, junto com a Universidade Federal do Recôncavo (UFRB), trouxe para Salvador, a ativista feminista e anti-racista Ângela Davis para fazer cursos e conferências em homenagem ao dia das mulheres negras, latino-americanas e caribenhas, em 25 de julho de 2017. No Fórum Social Mundial realizado em Salvador, em 2018, o Odara foi que promoveu um seminário de três dias para discutir a importância dos 30 anos do Encontro Nacional de Mulheres Negras, trazendo para o debate mulheres negras que organizaram e palestraram nesse que é considerado o momento inaugural do movimento de mulheres negras no Brasil.

Zelinda Barros

Zelinda Barros é uma ativista do movimento de mulheres negras e intelectual que além de falar do lugar de mulher negra, também fala de um lugar que a coloca ainda mais na condição de *outsider with*, nos termos de Collins (2016) – mulher negra quilombola com origens em Santiago do Iguape, no Recôncavo Baiano. Assim Zelinda conta que foi se auto-percebendo como negra a partir da religiosidade de matriz africana da sua avó, Mãe Lalú, que vivia na comunidade de Santiago do Iguape, agregado a sua própria vivência nessa região que, historicamente, possuía 22 engenhos de açúcar durante a escravidão racial na Bahia, tendo sido a região com o maior número de escravizados do país, lembra Zelinda. Mãe Lalú, era ialorixá e parteira que faleceu aos 97 anos, em 2011, e teve uma importância fundamental na história de vida de Zelinda e da sua comunidade quilombola.

Até o momento em que viveu no mundo negro entre Iguape e Salvador, Zelinda conta que não precisou ser interrogada sobre ser negra, ao mesmo tempo que sua subjetividade era tecida nesse mundo de experiências com a comunidade quilombola do Santiago Iguape e suas interações com as 13 comunidades de quilombos da Bacia do Iguape¹⁰⁷; com sua avó, mãe tanto de sua mãe, quanto da espiritualidade de matriz africana e, ainda “mãe de umbigo” de todo mundo da comunidade do Iguape; e das suas vivências morando numa chácara, localizada no popular bairro do Saboeiro, em Salvador.

¹⁰⁷ A região da Bacia do Iguape, entre Cachoeira e Santo Amaro, possui 14 comunidades quilombolas.

No entanto, Zelinda relata que sua condição de mulher negra passou a ser interrogada por diversas vezes, a partir da sua entrada na universidade. Uma delas foi quando ela tomou consciência do exclusivismo da epistemologia branco-europeia: “Em Ciências Sociais, eu sentia falta de me ver, assim, era um ambiente muito branco, em termos de conhecimento. Eu só tive uma disciplina que falava de preto que era *Antropologia do Negro no Brasil* (...). Pois é, mas, e, e aí cadê, não vai ter nada? ”. O encontro com o racismo/sexismo epistêmico na universidade interroga nossa negritude de diversas formas, primeiro pela discriminação e depois pela resposta dada por nós mesmas, pois da resposta depende sobrevivermos ou não com dignidade. O encontro com o racismo/sexismo epistêmico na universidade interroga nossa negritude de diversas formas, primeiro pela discriminação e depois pela resposta dada por nós mesmas, pois da resposta depende sobrevivermos ou não com dignidade. Outro momento em que Zelinda relata ter sido interrogada na universidade, por ser negra, foi quando sua capacidade intelectual foi deslegitimada:

Um professor que não era tão bom, que foi Jeferson Bacelar, que com essa coisa de eu estudar sempre, ter sempre boas notas, ser boa aluna e tal, na disciplina dele, Antropologia Urbana. Eu fiz um trabalho que merecia 10, ele me deu 8, porque disse que eu devia ter copiado de alguém e ainda dando risada: “ah, está muito bom seu texto, mas não vou dar 10, não, porque você deve ter copiado de alguém” dando risada. Eu achei aquilo “o ó”, mas enfim, era o lugar onde a gente discutia a Antropologia do Negro e aí por conta disso...

Zelinda entrou para a Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (FFCH), da Universidade Federal da Bahia em 1995, cinco anos após a conclusão do ensino médio. Ela conta que esse ingresso tardio se deveu às condições financeiras deterioradas da família após a separação dos pais e a morte, por alcoolismo, do seu irmão mais velho. Isso nos faz pensar no que interrompe as trajetórias de intelectuais negras? Quais são os obstáculos que nos paralisam e o que determina parar ou superar os obstáculos? O obstáculo que deteve Zelinda por 5 anos, foi a situação abusiva de álcool do seu irmão - que o fez morrer atropelado, deixando 6 filhos para ser criados pela família - e a atitude de seu pai, diante da separação de sua mãe, punindo-a, ao deixá-la sozinha financeiramente para dá conta de 8 filhos e netos. Mas, antes disso, Zelinda viveu a experiência de violência de gênero na família que marcou muito suas escolhas acadêmicas: quando tinha 14 anos, seu pai tentou assassinar sua mãe, dando três tiros em pontos vitais. Zelinda aponta que essa foi a experiência mais marcante da sua vida, pois, segundo ela, “a partir daí, a vida virou um inferno”¹⁰⁸. A incorporação dos seis filhos do irmão falecido e a separação dos pais impactou profundamente na renda da família, se colocando como os principais obstáculos que interromperam a trajetória escolar/acadêmica de

¹⁰⁸ A tentativa de homicídio ocorreu ainda quando seus pais eram casados, pois, o pai de Zelinda queria que sua esposa também entrasse para a Igreja Universal, apesar da mãe de Zelinda ser iniciada no candomblé e possuir mãe biológica que era ialorixá. Separados, o pai de Zelinda casa-se de novo com uma mulher da Igreja Universal, deixa a família sem dinheiro, chegando a tentar tirar até a casa que sua mãe morava com 8 filhos. Mas Zelinda conta que o caso não termina aí, pois após o falecimento da segunda esposa de câncer, o pai de Zelinda doente, além de ter sido acolhido pela mãe para ser cuidado até sua morte, que aconteceu 15 anos depois, levou junto o filho que teve com o novo casamento.

Zelinda, que, para ajudar a economia familiar, foi trabalhar em escola privada, criada pelas irmãs e cujo nome homenageava a avó Lalú – era o Centro Educacional Aurelina Sousa.

Zelinda relata que entra na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (FFCH) motivada para cursar Ciências Sociais, após ouvir Caetano Veloso cantando a música *O Estrangeiro*, especialmente, quando afirma que “Claude Lévi-Strauss detestou a Baía de Guanabara”. Zelinda se indagou: “ Como que o homem vai detestar a Baía de Guanabara, um lugar lindo daquele? Aí foi que eu me interessei por saber o que é que era antropologia, do que é que a antropologia tratava e aí escolhi Ciências Sociais, que era prá fazer Antropologia, então foi da antipatia por Claude Lévi-Strauss que me levou a Antropologia”. Em 1996, ainda como estudante, Zelinda ingressou como bolsista do Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre a Mulher (NEIM/UFBA). A partir de então, conta que passou a refletir sobre a relação raça/gênero em todos os seus trabalhos acadêmicos, a partir do interesse no tema do racismo e mulher negra. Enquanto o negro só aparecia em uma disciplina, Zelinda constatava que a mulher negra não aparecia em nenhum lugar do conhecimento acadêmico das ciências sociais, na Universidade Federal da Bahia, dos anos 90: “(...) e sempre, nos meus trabalhos, tentando puxar essa reflexão sobre racismo, mulher negra, né? É o que eu queria que aparecesse e não aparecia em lugar nenhum”. Zelinda defende monografia de graduação intitulada *A presença da mulher negra na Faculdade de Filosofia na década de 60*, orientada pela Professora Cecília Sardemberg. No entanto, conta que mesmo no Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre a Mulher (NEIM), percebeu um desinteresse sobre as questões das mulheres negras que era foco do seu interesse na universidade:

(...) sempre inquieta com isso, propondo uma reflexão sobre isso, mas eu percebi que o NEIM, elas não estavam afins. A questão racial era periférica, o centro era pensar mulher e essa mulher desencarnada que, na verdade, e a gente sabia que estava muito bem encarnada, mas que não era a nossa mulher, né? Era a mulher branca e burguesa.

Para suprir esse buraco, Zelinda junto com outras estudantes negras criaram um grupo de pesquisa no NEIM - Grupo de Estudos e Ações em Gênero e Raça (GEAGERA). Zelinda explica as motivações de criação do Grupo: “Nas linhas de pesquisa, a gente não via nada relacionado à mulher negra e a gente se sentia incomodada com isso e elas também não tinham nenhum interesse de desenvolver pesquisa, então nós criamos esse grupo de estudantes”. No entanto, os problemas não acabaram:

(...) só que não havia apoio institucional, sem apoio institucional na universidade é difícil você fazer qualquer coisa, né? Havia aquela coisa do apoio moral - tá, tudo bem. Se precisasse de uma carta, fazia, mas elas não se engajavam no projeto, não assumiram o projeto como um projeto do NEIM, entendeu? Era uma coisa das estudantes, das bolsistas e havia também a coisa da hierarquia, as bolsistas pareciam que era um grupo à parte de tudo. E aí em 2007, eu já estava envolvida com projeto de formação de professores lá no CEAO e isso incomodou muito Analice¹⁰⁹, porque ela não queria, ela queria que eu tivesse dedicação exclusiva.

¹⁰⁹ Analice Alcântara Costa foi uma das fundadoras do NEIM e sua Direitora por muito tempo.

Mas além do silenciamento epistêmico das mulheres negras, Zelinda relata que sua saída do NEIM, foi motivada pela mesma necessidade que se apresenta na trajetória da maioria das negras e negros na universidade - conciliar sobrevivência econômica com vida acadêmica:

Aí eu já tinha feito o mestrado, terminei o mestrado em 2003, ela queria muito que eu ficasse dedicada exclusivamente ao NEIM, mas eu precisava sobreviver e lá no NEIM, não tinha nenhum projeto que me pagasse, eu teria que estar como voluntária ali e para eu ficar dessa forma, eu teria que ter alguém que me sustentasse e eu não tinha, eu tinha que lutar pela minha sobrevivência naquela época. Então eu fui pro CEAO pra trabalhar nesse projeto de Jocélio de incentivo à permanência de estudantes cotistas.

Em 2006, Zelinda vai trabalhar no Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO), órgão também anexo da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Em 2007, ela pede desligamento do NEIM, pois não foi possível conciliar o trabalho nas duas instituições acadêmicas: “2006 e formação de professores. Aí eu fiquei lá, e isso incomodou demais, ela não gostava. Quando foi *em 2007*, eu pedi desligamento e na minha carta eu manifestei que não havia mais interesse em continuar porque no NEIM não tinha interesse em desenvolver pesquisa na minha área e tal e aí eu saí”. Foi após o Mestrado defendido no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais que Zelinda foi convidada para ir para o Centro de Estudos Afro-Orientais.

Casada com um homem branco, Zelinda se interessou em pesquisar, no Mestrado que defendeu em 2003, o casamento inter-racial em casais de classe média:

(...) a gente já tem 19 anos juntos, desde 98. Então, a partir dessa experiência com ele, das leituras que eu fiz sobre o pensamento social a respeito do relacionamento inter-racial, as representações sociológicas sobre esse tipo de união, que me interessou desenvolver uma pesquisa sobre isso, problematizando (...) e aí eu fiz essa pesquisa com 10 casais de classe média, justamente para recompor essa trajetória deles, como que foi que eles se encontraram, em que situação e a gente percebe que é a afinidade de interesses, por exemplo, no mesmo ambiente de trabalho, numa mesma faculdade, então nesses ambientes que facilitam o contato mais frequente e que as pessoas se conheçam mais, é que facilita.

Na sua pesquisa de Mestrado, Zelinda constata que há uma tendência de os homens negros escolherem mulheres brancas devido à uma representação idealizada da mulher branca como desejável para o casamento e, por outro lado, uma representação inferiorizada da mulher negra para transar, portanto, para contatos fugazes. Assim, Zelinda conclui:

(...) que predominava nos estudos até então, uma análise monolítica desses relacionamentos, ou seja, o negro, o homem negro que se unia a mulher branca visava ascensão social e a mulher era símbolo de status, prá ele, é como se fosse um passaporte para esse novo mundo que ele passava a frequentar. E as mulheres negras eram objetos sexuais e isso se reproduzia muito facilmente nos estudos. E eu questioneei essa lógica, porque o que eu percebi é que não há possibilidade da gente analisar esse fenômeno por uma via interpretativa apenas, dizer que é a questão da mulher branca como veículo de ascensão para o homem negro e nem a mulher negra

como objeto sexual. Por que isso? Porque o casamento já passou por várias transformações, então a mulher não é escolhida por ninguém, a mulher escolhe, a mulher sabe com quem ela quer ficar, então a mulher não é escolhida, então ela tem essa maior possibilidade de escolher. A interferência da família diminuiu bastante. Antigamente a família interditava uniões, se a família não quisesse, não tinha. Hoje você tem isso muito mais forte, a questão da vontade da pessoa que quer se unir, o que não quer dizer que não haja resistência, mas que a vontade individual hoje prepondera sobre a injunção da família nesse casal.

Zelinda se considera uma ativista negra, apesar de não vinculada às organizações negras de luta contra o racismo, já que “essas experiências todas que eu já tinha, desde a minha trajetória como gente, vivendo em terra de preto, lá no Iguape, nascida numa família preta aqui em Salvador. Então, isso tudo serviu de lastro, a universidade despertou a criticidade sobre essa experiência que eu já tinha”. E Zelinda explica como a universidade entra para contribuir com essa sua experiência:

Não pelo currículo oficial, aí é que está a questão, não é que o currículo oficial, pelos conhecimentos trabalhados na universidade, eu tenha chegado a isso aí, não. Mas o ambiente universitário, que é um ambiente favorável a crítica, apesar da hegemonia de uma matriz que a gente sabe que é eurocêntrica, havia também muito descontentamento. Quer dizer, uma figura como Vilma Reis que foi minha colega de turma, Vilma foi minha colega de turma, ela não estava satisfeita com aquilo que estava sendo ministrado ali na universidade em termos de conhecimento, e ela tinha uma vivência de movimento muito grande, movimento de mulheres, então Vilma tinha essa bagagem toda. Então, conviver com Vilma, com Fabio Lima que também foi meu contemporâneo, então, na verdade, eu digo quem me formou prá militância, quem me instigou a militância na universidade foi o pátio de São Lazaro, não foram as salas de aula, entende? Então, não é o currículo formal, não é o contato com os professores. Então a vivência do pátio com aquelas pessoas negras todas ali, é que me formou e que me instigou e que dizia que eu não devia estar seguindo aquilo ali que a universidade prescrevia em termos de conhecimento. Então foi essa inquietação que foi fermentada toda, a partir desses espaços de sociabilidade, que são espaços que não são tocados pela instituição, no sentido de orientar como é que a gente vai se comportar.

O conhecimento que circulava nas margens da universidade, especialmente no pátio da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, é que fez Zelinda Barros despertar para o racismo/sexismo epistêmico que dominava o curso de ciências sociais da Universidade Federal da Bahia:

Então, a convivência com essas pessoas me instigou prá a necessidade de se discutir sobre mulher negra, no contexto em que predominavam mulheres brancas e que não discutiam essa questão, me instigou sobre a necessidade de discutir a ausência de autores negros nas aulas, começou a me instigar “pô, será que não tem negro intelectual? Aí, eu já comecei a pesquisar sobre negros intelectuais, recompor a trajetória desses sujeitos.

Lembremos que Sueli Carneiro, ao tomar conhecimento apenas da filosofia europeia no curso de filosofia da Universidade de São Paulo, ou em outros termos, ao se confrontar com o racismo/sexismo epistêmico dessa universidade, teve esse mesmo questionamento – será que nós negras e negros não

produzimos nada em filosofia? Com Zelinda ocorre o mesmo processo, diante da ausência de autoras e autores negros nas aulas e nas bibliografias do curso de ciências sociais da Universidade Federal da Bahia. Esses são os processos epistemicidas que colocam sob suspeita a capacidade intelectual de negras e negros. Também hooks (1995) demonstra como o racismo e o sexismo atuam juntos na universidade para, ao colocar a intelectualidade de mulheres negras sob suspeita, inviabilizar epistemicamente um lugar intelectual para elas e afastar muitas jovens negras da vida intelectual. A experiência de Zelinda na graduação de ciências sociais, que ela denomina de “experiência eurocentrada”, ocorreu entre os anos de 1995 a 2000. Foram durante esses anos também que ocorreu sua experiência com a potência das “margens” da universidade representada pelo pátio da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (FFCH/UFBA), articulando formas de insurgência contra a sua colonialidade epistemológica:

(...) essas pessoas que estavam ali convivendo naquele espaço, mas que também não estavam afins de seguir aquilo ali, então a gente não se via dando aula sobre Marx, Weber, nem se tornar especialistas nesses intelectuais, a gente queria era ver os nossos né? Então foi muita conversa de pátio que me formou para o ativismo, quer dizer, eu não tinha vivência de movimento estudantil, não participei.

Assim Zelinda entra na luta contra o racismo e o sexismo, escolhendo fazer um ativismo contra o racismo e o patriarcado fora das organizações negras: “Eu faço parte de um movimento negro considerado movimento negro como essa união de pessoas que reagem contra o racismo e que se colocam de forma crítica em relação a ele, mas eu não sou Movimento Negro Unificado, eu não sou organização formal de movimento”. E Zelinda adverte que esse seu ativismo contra o racismo e o sexismo sem organização negra não é individual, mas coletivo:

Eu não faço ativismo individual e não acho que seja possível, eu faço um ativismo coletivo porque na medida em que eu me relaciono com pessoas negras que também fazem parte da luta, então, dizer que como indivíduo eu vou poder ser ativista, isso não existe, você tem que estabelecer alguma conexão com o coletivo, né? Eu não sou negra sozinha, minha negritude não se retro-alimenta em mim mesma.

Foi a partir das suas vivências na comunidade quilombola de Santiago do Iguape que Zelinda construiu sua prática ativista, pois, lá havia uma luta cotidiana contra o racismo mesmo sem haver movimentos negros. Portanto Zelinda é uma intelectual e ativista negra forjada a partir da infância e adolescência nas comunidades quilombolas e de terreiro, reflete:

(...)Então, por isso que menos que um desdém, porque às vezes, as pessoas podem interpretar isso que eu estou desdenhando da atividade formal e não é isso. Mas é que eu já tenho essa experiência que é coletiva, porque o povo lá se organizava prá lutar contra essas coisas todas e o movimento não chegava lá, o movimento formal e tinha religião fortíssima, né? O Candomblé, a gente viveu isso a vida toda com minha avó, eu nasci nisso aí, então prá mim, prá minha existência, era o que me definia, a vivência do Candomblé, lá no Iguape, a vivência no Iguape, terra de preto, quilombo. Então, não é que eu despreze a participação em organizações negras

formais, é que isso prá minha vida não teve a importância que teve esses movimentos que já aconteciam.

Zelinda defende que a forma como a instituição universitária está estruturada no Brasil, contribui imensamente para nós, negras e negros, nos afastarmos de nós mesmos, pois, na medida em que a universidade brasileira ainda não está pensada para nós, conseguimos, até o momento, apenas “respirar na universidade”, a partir dos Núcleos de Estudos Afro-Brasileiros (NEABs):

Eu acho que tende de afastar, de nos afastar de nós mesmos, a universidade como ela está estruturada ainda hoje, porque aí se diz, Ângela mesmo é otimista. Eu tenho crítica com relação a isso. Ângela Figueiredo, ela diz que não, que a gente já conseguiu muita coisa na universidade, tem criado muitos espaços. Mas eu sou crítica disso aí, porque eu acho o seguinte - nós criamos núcleos, mas a universidade, como uma instituição, ela ainda não está pensada paa nós. Então a gente conseguiu respirar nesse espaço, a partir do momento que a gente criou determinados núcleos e que somos acolhidos.

Na perspectiva de Zelinda, o racismo/sexismo epistêmico produz um ambiente na universidade que não nos deixava nem respirar. Lembramos que “respirar” não é igual a “viver”, muito menos “bem-viver” - como quer as feministas indígenas da América Latina. Nós apenas deixamos de não morrer sufocados pela ausência de ar na universidade no Brasil e graças aos NEABs, pois antes deles nem respirávamos nela, de acordo com Zelinda. Ela chega até mesmo a nos dá exemplos concretos de manifestações explícitas de racismo/sexismo epistêmico que tem produzido como efeito nós, enquanto grupo étnico negro-brasileiro, nos afastamos de nós mesmos, ou em outros termos, de reproduzirmos, entre nós, relações de colonialidade, acionando tecnologias da opressão colonial/escravista contra nós mesmos. Tais exemplos se relacionam às práticas docentes das universidades brasileiras que nos ensinam essas relações de colonialidade contra nós mesmos, quando faz nossos cabeças de cobaias de seus experimentos psicológicos, relata Zelinda:

(...) em psicologia mesmo, Gustavo [marido] comentava comigo, quando ele era estudante, que a professora dizia - “olhe vocês têm que errar é aqui” - com a questão do laboratório de Psicologia, né? Que eles atendem, fazem terapia com pessoas pobres lá, a maioria negra, - “é aqui que vocês têm que errar”. Como que é aqui que vocês têm que errar? Como você vai expor essas pessoas que estão buscando esse serviço por hipossuficiência financeira? Você pode errar com elas? Quer dizer, a cabeça dessas pessoas pode, como é isso - “Então vocês podem errar aqui porque aqui é espaço de experimentação”? Como? Então, você acaba que... tem determinadas orientações que são dadas que acabam reforçando isso, de que há um segmento que é prá ser cobaia mesmo, tem que ser cobaia, quer dizer, nós temos que ser cobaias. Como que nós temos que ser cobaias?

Diante disso, Zelinda se pergunta: “Como não se desenvolve uma criticidade em relação a isso? Ao fato de você ter um segmento populacional em que as pessoas podem ser cobaias e isso numa universidade que está formando psicólogo, que tipo de psicólogo vai ser formado?”. Zelinda nos dá outro exemplo de prática docente na universidade brasileira que ao nos ensinar, nos arma de tecnologias de relações de

colonialidade contra nós mesmas/os, mas, dessa vez na disciplina de recursos humanos, que forma os psicólogos como profissionais que selecionam outros profissionais para o mercado de trabalho: “Ou então quando a professora, como ele [seu marido] também me relatou de, numa aula que trabalhava sobre questões ligadas a RH, ela lança simplesmente, sem problematizar, que os brancos são mais confiáveis para um empregador”. Com seus relatos, Zelinda nos mostra como opera o dispositivo de racialidade/biopoder na colonialidade dos poderes no Brasil, para nos inviabilizar como seres humanos na sociedade, nos termos de Sueli Carneiro (2005).

Zelinda chama à atenção que tais práticas naturalizam as relações coloniais/escravistas na universidade, já que são apresentadas nas salas de aulas como se fossem um dado científico, talvez ainda contaminados pelo racismo científico à brasileira do século XIX:

Não problematiza, são coisas que aparecem na fala, mas que não se desenvolve, fica parecendo que é algo que tá dado, é dado, entende? Então, *essa formação que a universidade dá*, são orientações que são dadas, mas não de forma explícita, não - “eles têm de ser tratados como cobaias porque são sub-humanos” -, não há isso, mas é algo subliminar, entende? Então não problematiza. Então acho que isso a universidade dá muito. A questão da nossa área que já é prá nós, um espaço “privilegiado”, que em algumas disciplinas você pode discutir mais a fundo essas questões. Mas como em outros contextos você não tem essas discussões, acaba que a universidade reproduz, acaba se alimentando desse tipo de conhecimento deturpado, distorcido que circula por esse meio aí.

Portanto, com seu relato, Zelinda nos demonstra como a universidade serve à vontade de morte do dispositivo de racialidade/biopoder (Carneiro, 2005), ao formar profissionais liberais e intelectuais para a naturalização da nossa desumanidade, criando uma opinião pública que, oportunamente, autorizará o Estado a nos matar ou a nos deixar morrer. Nessa perspectiva, a principal crítica que Zelinda tem à sociedade brasileira é ela seguir se mantendo sem questionar o racismo que a estrutura enquanto sociedade, apesar dos movimentos negros e de mulheres negras terem reemergido na cena social brasileira desde a década de 70, com discurso que desafiava a sociedade brasileira a rever um dos principais mitos que fundamenta até hoje sua identidade nacional – uma auto-descrição como sociedade multicultural com democracia racial.

O racismo, né? O racismo é estrutural. É o que estrutura a nossa sociedade e que é inquestionado ainda, quer dizer, tem determinados contextos que nós somos, ainda, veja só, quantos anos desde a fundação do movimento negro contemporâneo, né? Final da década de 70, nós já estamos há décadas discutindo isso e ainda, em alguns espaços, nós somos os problemáticos, nós queremos discutir coisas que não existem, que somos nós que estamos colocando. Então, a realidade do racismo, eu acho que a gente avançou bastante, inclusive, por força da atividade do movimento, essa é uma avaliação que a gente deve fazer também. Se nós temos ainda muitas permanências, temos também mudanças, por força dessa luta, que não é uma luta de hoje, porque nossos passos vêm de longe, muita coisa mudou. Mas não mudou a ponto de mudar essa estrutura que conforma a nossa sociedade. Então, o racismo ainda tem uma importância muito grande na forma em que nós vivemos, nós negros, né? Com uma

população toda, apesar de termos um ou outro caso de negros que conseguiram ascender e tal, mas que, até a forma como essa ascensão ocorre, acaba também contribuindo prá que essa estrutura desigual persista.

Zelinda sugere que a sociedade brasileira precisa aprender, fundamentalmente, com o ativismo negro, a nos ver para se ver ou, em outras palavras, se auto-conhecer através de nós negros e negras, lembrando Guerreiro Ramos (1995), que dizia que, para desestabilizar o eurocentrismo dos intelectuais branco-mestiços brasileiros, na década de 50, e, assim, descolonizar as ciências sociais, os sócio-antropólogos, hegemonicamente brancos, que estudavam os negros e negras deveriam assumir sua negritude para, só a partir desse lugar, estudarem os negros e negras,. Zelinda fala que a sociedade brasileira não se conhecerá, enquanto não nos conhecer e nos reconhecer.

Precisa aprender a se ver, porque nós não somos alienígenas, nós construímos a sociedade, nós fazemos parte dela, então, é preciso que se veja através de nós, a nossa voz tem que ser ouvida prá que a voz da sociedade brasileira seja ouvida, porque nós somos a sociedade também e essa ignorância em relação a parte significativa da sociedade não pode persistir.

Para tanto, Zelinda defende uma educação que para ser descolonizadora, precisamos romper com esse “vinculamento epistêmico”: “Então, é isso que eu acho, que o investimento em educação, uma educação descolonizadora vai trazer justamente esse desvinculamento, como Valter Mignolo fala, é o desvinculamento epistêmico com essa matriz colonial que nos formou”. Para Zelinda, “nós somos formados por uma matriz eurocêntrica que tem conformado nosso olhar sobre a realidade a nossa volta e que tem criado acomodação porque justifica determinados comportamentos e determinadas situações” e, principalmente, “racionaliza de forma que acaba minimizando a importância da nossa presença na construção dessa sociedade”. Isso é o que ela denomina de “deformação” a que somos submetidos e que pode ser visualizada na educação pública:

Quer dizer, você tem hoje, você visita escolas, você que tem, pelo seu trabalho¹¹⁰, visitou tantas escolas públicas, dando aula em escola pública, então você tem a oportunidade de ver isso no seu cotidiano, como nós somos deformados, né? No sentido do olhar que é lançado sobre nós próprios, é um olhar que nos desqualifica como seres humanos e o que nós construímos não é visto como construção nossa, quer dizer, ainda hoje.

Por isso que Zelinda defende uma educação descolonizadora, no sentido em que se comprometa com o nosso auto-conhecimento enquanto sociedade, pois ao se conhecer, a sociedade brasileira poderá fazer as pazes com suas matrizes africanas e indígenas de formação/estruturação das suas subjetividades. Isso implica em desafiar a sociedade brasileira para que se desvincule da exclusividade epistêmica da

¹¹⁰ Zelinda está se referindo ao trabalho que realizei na Secretaria Estadual de Educação, à frente d Coordenação De Eucação para as Relações Étnico-Raciais.

Europa e dos Estados Unidos, permitindo, assim, se conhecer e reconhecer também como quilombola, de espiritualidade de matriz africana e com vínculos importantes com o continente africano:

Então, eu acho que é importante essa descolonização, no sentido de fazer com que a gente se reconheça. Como é que estudantes negros, de escola pública, não sabem o que foram os quilombos? Só tem essa ideia de que quilombo era reduto de desordeiro, não sabem a importância do Candomblé e aí, pelo olhar dos fundamentalistas, o Candomblé é como coisa do demônio, não quer nem falar em África porque África é um continente de, aliás, África é um país, né? Prá eles, para muitos, África é um país de fome, de doenças, de tudo o que não presta. Então como isso, né?

Sem esse conhecimento e reconhecimento como negro, a sociedade brasileira perde enquanto sociedade, para Zelinda, pois, além de mais da metade de sua população, que é negra, deixar de contribuir com seu potencial para melhorá-la, o não querer saber quem é, implica sérios problemas com sua identidade nacional que, a faz está sempre numa relação subordinada e cabisbaixa na geopolítica do conhecimento:

Tudo porque são pessoas que deixam de produzir, porque você não consegue se relacionar bem com ninguém, se você não sabe quem você é, se você não sabe de onde veio. E aí, inclusive, isso serve prá pensar o relacionamento inter-racial porque tem uma feminista interessante, a Barbara Smith, uma estadunidense feminista negra em que ela diz justamente, faz com que você não apele tão facilmente para o separatismo como arma de defesa, que o fato de você se conhecer, faz com que você se relacione bem com as pessoas, exija direitos, porque estar separado necessariamente não vai garantir que as coisas mudem. Então é necessário que você saiba quem você é, de onde você veio, valorize suas origens, que você vai se relacionar bem com quaisquer pessoas, sabendo qual é a parte que te cabe nesse latifúndio.

Zelinda nos relata quais os saberes que aprendeu nas comunidades negras nas quais conviveu. O primeiro aprendizado que narra ter aprendido foi o *silêncio* e o *segredo* como estratégia de convivência humana, pois, uma comunidade tão silenciada pela forma de exploração de um capitalismo que se apresentava como branco, portanto, racializado como superior, escravista e colonizador, aprendeu a potência de silenciar: “O saber conviver, o saber usar a palavra no sentido não do falar, não de ter a boa oratória, mas o saber nos momentos que você deve silenciar e que nem tudo você pode dizer”. Esse é um aprendizado que se adquire nas comunidades de terreiro de matriz africana: “Candomblé, Candomblé minha filha, isso aí, a gente aprende que não é em todo lugar que você fala sobre todas as coisas, não é com todas as pessoas que você deve falar. Então, essa coisa do silêncio, do aprendizado do silêncio é muito importante e isso é o Candomblé que dá”. Portanto, o saber oral de que não é em todo lugar, nem com todas as pessoas que se fala sobre todas as coisas, Zelinda aprendeu nas comunidades negras entre as periferias de Salvador e o Iguape. Outro saber que aprendeu nesses mesmos lugares, foi a *concepção de hierarquia de matrizes africanas*, que, de acordo com Zelinda, difere da concepção colonial, pois se refere ao reconhecimento da

autoridade epistêmica que está localizada nos mais velhos, com quem temos que aprender, pois são “bibliotecas” vivas de um conhecimento oral de quem aprendeu com as diversas experiências de vida, tanto materiais quanto espirituais. Como vimos com Makota Valdina, isso não é, decididamente, epistemologia ocidental, é epistemologia da ancestralidade e de resistências (reexistência) de matrizes africanas:

(...) Então, a questão da hierarquia, uma hierarquia não que nos subalterniza, por que qual foi o problema nosso? Porque a gente aprendeu a hierarquia colonial. E a hierarquia do Candomblé não é uma hierarquia que subalterniza ninguém, é reconhecimento de autoridade, autoridade ancestral, né? Então é saber referenciar os nossos mais velhos, pedir a benção. Então, eu acho que esse aprendizado vem da vivência em comunidade, do saber ouvir quem tem mais experiência, valorizar a experiência do outro, saber que a universidade não te faz melhor e superior a ninguém ali, eu não sou melhor do que efetivamente ninguém ali do Iguape porque fui prá universidade.

Aqui com Zelinda, entendemos porque Makota Valdina insistia tanto que seu empoderamento não vinha da universidade, mas das comunidades negras nas quais cresceu – especialmente do Engenho Velho da Federação e de terreiro, pois essas e outras comunidades negras nos faz aprender ao vivenciarmos conhecimentos interditados pela universidade ocidental. O saber de que *eu sou apenas parte* é outro saber que Zelinda aponta que aprendeu com as comunidades negras em que viveu, especialmente, nas comunidades de terreiro.

Zelinda alerta que todos esses saberes de matrizes africanas estão em risco, diante da hegemonia de um modelo de desenvolvimento adotado pela sociedade brasileira centrada no indivíduo e em seus interesses, dando abertura para a dominação das igrejas pentecostais:

(...) O desenvolvimento da sociedade que ocorre fora dos domínios da comunidade religiosa, né? Porque hoje o individualismo é muito grande, as pessoas querem saber de si em primeiro lugar, né? Então, porque o sucesso das Igrejas Pentecostais? Tem a questão do material, né? O sucesso material e é “você” que consegue, Jesus vai “te” dar, Jesus, não vai dar a comunidade, Jesus vai dar a “você”, Nádia, “você” vai ser vencedora, “você” vai ter seu carro, “você” vai ter sua casa. Então, como há muita valorização do indivíduo, acaba que isso reflete também na forma como é vivida a religião nos espaços de religiões de matriz africana também. A gente também sofre os efeitos disso e eu acho isso ruim, porque essa dimensão da comunidade acaba sendo perdida e que é importante, inclusive para o enfrentamento ao racismo.

Esses são conhecimentos presentes nas comunidades negras que propõem uma ética diferente diante do mundo, por isso ressaltamos que a sociedade perde quando a universidade não lhes inclui como conhecimentos. Também podemos constatar em Zelinda, assim como em Valdecir (2017), Fanon (2005) e Grosfoguel (2012), uma crítica à colonização dos partidos políticos que, de acordo com Zelinda, é estruturado para não ser um espaço nosso:

Pois é, eu acho que esse relacionamento do movimento negro com partido foi muito prejudicial prá gente. E acho que a gente não teve o saque de saber que aquele espaço não era nosso. Então acaba que você, em primeiro lugar, é um membro de um partido e não do movimento e eu acho que ser do movimento tem que estar em primeiro

lugar. E a prática sua tem que ser diferenciada, você sabe que ali não é um espaço seu, não está estruturado pra te contemplar e nem contemplar as nossas demandas e as pessoas vão muito, seguem muito nessa corrente e tem a questão da vaidade.

Assim, para Zelinda, os partidos políticos é uma estrutura organizada para não contemplar negros e negras, pois, *vidas negras não importam*:

É mas, eu acho que não é bom, não foi bom isso, não, acho que a gente não deve se sentir em casa em partido político, não, porque essa estrutura não nos contempla, haja vista o que foram esses anos todos de governo do PT para nós negros, o quanto aumentou o número de assassinatos, né? O que é que foi feito pra isso, pra barrar isso tudo? O acesso à saúde da população negra, o que é que repercutiu? Pra nós, os índices pioraram, né? Já muito melhorou na sociedade, mas você vê assassinato de mulheres negras, as brancas tiveram o que? Retrocesso e pra nós aumentou o número de assassinatos.

De fato, em 2013, foram divulgados dados da pesquisa *Violência contra a mulher: feminicídios no Brasil*, do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada que apontaram que mais de 60% das mulheres assassinadas no Brasil, entre 2001 e 2011, eram negras. Já o Mapa da Violência realizada pela *Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO)*, entre 2003 e 2013, concluiu que enquanto a morte de mulheres brancas por violência diminuiu em 9,8%, aumentou em 54,2%, a morte violenta de mulheres negras no Brasil (Geledes, 2018). No entanto, Zelinda sugere que a relação do ativismo negro com os partidos tem que se dá nas fronteiras – desde dentro e desde fora, pois, a epistemologia dos negros e negras como objeto também predomina nos partidos políticos brasileiros:

Então, eu acho que a gente tem que encontrar ainda uma medida de organização política que prescindia dos partidos, não é isso? Eu não estou dizendo que a gente tem que sair dos partidos e abandonar, porque eles que vão decidir sobre as nossas vidas. Não é isso, *a gente tem que estar lá, mas sabendo que não é aos partidos que a gente tem que servir*, a gente tem que ter essa dimensão e eu acho que as pessoas se colocam muito como funcionários de partido, sabe? E eu acho que quem é de movimento não pode assumir essa bandeira não, nossa bandeira é outra, né? Então, pra algumas pessoas, eu sou muito antipática por conta disso, porque eu não vou, eu não sou muito, eu não gosto de atividade partidária, eu acho que é muito aparelhamento, eu não gosto de me sentir objeto, sendo manipulada por ninguém, sabe? E eu acho que não é aí e quem se coloca como ativista, que envolve a vida de tantas pessoas tem que saber onde é que pisa, não é em todo lugar que se pisa.

Já no ativismo de mulheres negras, Zelinda afirma que aprendeu a desenvolver o autocuidado – mulheres negras cuidando de mulheres negras, e, concretamente, está fazendo isso com as mulheres vítimas de violência de Cachoeira, organizando-as em rede.

(...) Olha, acho que isso está em construção, eu acho que a gente está construindo isso agora, com a questão da violência contra a mulher (...) A gente está construindo rede de apoio a essas mulheres. Lá em Cachoeira/BA, a gente começou, eu estou também numa mobilização pra apoiar as mulheres que são vítimas de violência (...) Essa rede está sendo mobilizada, inclui estudantes universitárias, mas não apenas, mas também com as mulheres de lá, pra gente criar uma rede de apoio que mobilize serviços de atendimento psicológico para as crianças, por exemplo, essa mãe que foi assassinada que deixou 4 filhos pequenos, a família pobre desamparada. Então a

gente está arrecadando alimento, está arrecadando também dinheiro para poder garantir, está tentando fazer com que essas crianças tenham apoio psicológico, então é dar esse apoio no momento em que ocorre.

Assim, Zelinda está nos dando dicas de descolonização da vida acadêmica-intelectual no Brasil a partir de seu próprio jeito de ativar mudanças desde um duplo lugar: no ativismo de mulheres negras e na academia. Ao tempo que ela faz pós-doutorado na Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, além desse trabalho de organização em rede das mulheres de Cachoeira e entorno, é uma das articuladoras do *Coletivo Ângela Davis*. Assim, a atitude de Zelinda está coerente com o que pensa hooks (1995) quando afirma que o trabalho do intelectual negro pode, ao invés de nos afastar das comunidades negras como aponta West (1994), fortalecer a relação com ela e potencializá-las político-intelectualmente. No, entanto, ao ser indagada se fazia algo parecido na Universidade, Zelinda responde de forma sarcástica mas firme que a universidade não é o nosso lugar:

Não, que universidade? A Universidade não é o nosso lugar, Nádia, ainda não é!!! A gente pode fazer coisas interessantes, começar coisas interessantes, mas não é o nosso lugar, não é de lá que nossas questões vão ser tratadas da forma como deve”. E eu acho que parte da mobilização dessas pessoas que estão fora, porque nós estamos majoritariamente fora de lá, ainda é um espaço branco, docentes negros são 4%, é muito pouco o que a gente pode fazer ali.

De fato, pesquisa publicada por Carvalho (2006), apontavam que menos de 1% dos professores que atuam nas universidades públicas brasileiras eram negros: na Universidade de São Paulo, com um total de 4,7 mil professores, o número de negros não chegava a dez (0,2%); na Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) com 670 professores, apenas três deles eram negros; já na Universidade de Brasília (UnB) com um total de 1,5 mil profissionais, apenas 15 negros (1%). Em 2016, levantamento feito pelo seu Departamento de Ações Afirmativas, nos deixou saber que dos 1000 professores da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), apenas 20 são negros. Em 2018, o Coletivo Luiza Bairros da Universidade Federal da Bahia aponta que dos 3 mil professores dessa que é a principal universidade de um estado em que 76,3% dos seus cidadãos se autodeclararam pretos e pardos (IBGE, 2013), apenas 2% dos professores são negros.

Zelinda relata que também aprendeu com o ativismo de mulheres negras, a perspectiva de pensar a comunidade a partir da experiência de mulher negra:

No ativismo, a questão da, por incrível que pareça, no ativismo feminino negro, porque eu não tenho experiência no ativismo em organizações mistas, não tenho nenhuma. Mas com as mulheres negras, eu tenho essa experiência e eu tenho aprendido a questão do cuidado e que é aprendido, não significa que já esteja pronto, já esteja dado. Não, há situações ainda de conflitos, as pessoas sentem-se insatisfeitas, inclusive, no movimento feminista negro, por sentir que falta ainda isso. Mas apesar de faltar, nesse meio existe o autocuidado, o cuidado pela outra, a preocupação, pelo menos, a gente percebe que é necessário, mesmo que não exista efetivamente em todo lugar, mas a gente sabe que vai precisar desenvolver isso prá levar a luta à diante. Então, eu acho que essa perspectiva de pensar a comunidade a

partir da nossa experiência como mulher negra também, eu acho que isso é muito bom, muito importante.

Zelinda chama à atenção que a luta do movimento feminista pelos direitos da mulher, é ainda muito marcada pela experiência das mulheres brancas, portanto, centrada no indivíduo. Ao passo que a diferenciada experiência de opressão das mulheres negras formata uma perspectiva comunitária de luta que inclui, inclusive, as mulheres brancas no seu movimento por direitos. Localiza as mulheres negras e brancas em lados antagônicos - de um lado, o compromisso das mulheres negras com o combate ao racismo, e de outro, os “compromissos raciais” das mulheres brancas “com os homens dos grupos delas”. No entanto, apesar de mulheres brancas e negras estarem situadas em lugares antagônicos, o movimento de mulheres negras inclui as mulheres brancas, pois é interseccional, ou seja, atravessada por múltiplos eixos de poder - além do racismo, por gênero, sexualidade, etc. Portanto, o movimento de mulheres negras é fundamentado numa forma interseccional de olhar o mundo. É nessa perspectiva que Zelinda defende que o feminismo negro descoloniza o feminismo:

Você pensa, o movimento na década de 70, quando está começando a se fortalecer, né? Porque já existia antes, a se fortalecer e ter um destaque que até então não tinha, o movimento feminista, são bandeiras que de certa forma são muito bandeiras que tratam dessa dimensão do indivíduo, é a mulher branca que se insere nesse contexto do trabalho, ela que quer lutar pela inserção no contexto do trabalho, luta contra a violência contra a mulher, mas é uma luta muito marcada pela experiência dela como mulher branca e não há esse olhar para as outras mulheres.

Por isso entendemos quando Gisele Santos (2016) defende a importância das mulheres negras criticarem o privilégio epistêmico das mulheres brancas: “Assim, ao criticar o privilégio epistêmico das mulheres brancas, enfatizando a diversidade presente na experiência feminina, ficou explícita a necessidade de reescrever o projeto político e teórico de emancipação das mulheres como sinônimo da luta empreendida pelos feminismos, sempre no plural”. De fato, o feminismo branco ao construir uma mulher universal, a partir da experiência delas como mulheres brancas, definiu a agenda político-intelectual feminista a partir dessa experiência, ou seja, a partir de experiências de mulheres que ainda que oprimidas por serem mulheres, vivem privilégios raciais na *zona* de conforto do “*ser*” (Fanon, 2005;2008):.

E eu acho que nós mulheres negras, até retomando bell hooks, que fala sobre a nossa posição privilegiada, a experiência de opressão diferenciada que nós temos, nós temos uma visão de movimento que inclui inclusive as mulheres brancas, pensadas na questão da opressão de gênero que elas sofrem e que elas, em contrapartida, não têm, por quê? Porque valoriza muito o indivíduo, a nossa perspectiva é uma perspectiva comunitária, claro que o nosso compromisso com o combate ao racismo nos coloca inclusive em lugares antagônicos em relação a elas, né? Porque elas têm os compromissos raciais com os homens dos grupos delas (...)

Em outras palavras, há no movimento de mulheres negras, uma sabedoria de movimentar a vida no coletivo, sempre trazendo muita gente, que já foi, inclusive, ressaltado pela ativista do movimento de

mulheres na Bahia, Valdecir Nascimento. Mas Zelinda também explicita isso quando descreve a agenda contemporânea do movimento de mulheres negras no Brasil, especialmente na Bahia:

(...) mas essa experiência nossa, nos dá essa dimensão de entender esse meio onde a gente se move, *saber que nossas experiências são experiências que são do coletivo*, quer dizer, quando as mulheres negras vão lutar em público, elas vão lutar por que? Por creches, contra a violência que acomete os jovens negros também, quer dizer, *nós não falamos só de violência contra a mulher negra, a gente pensa a violência marcada por essa dimensão racial e que atinge inclusive os nossos homens, né?* Então, tem essa dimensão comunitária que o movimento feminista negro tem quando trata, por exemplo, da questão do aborto, mas e quais são as condições de saúde que as mulheres negras tem? Que mulher é essa que tem o aborto facilitado? Tem melhor condições de abortar? Qual o amparo que tem a mulher negra que aborta?

O que Zelinda ressalta é que quando se articula racismo e sexismo na formação das pessoas na sociedade brasileira, se produz assassinatos de mulheres negras por seus próprios homens, deixando filhos e filhas sozinhos e atordoados. Assim, sexismo e racismo são intersecções que produzem uma estrutura para nos desfavorecer como mulheres negras. O trabalho de Zelinda de organizar redes de apoio às mulheres negras em situação de violência em Cachoeira, responde à uma demanda que viveu na pele, como filha de mulher em situação de violência, que quase foi assassinada por seu marido, sem nenhum apoio, seja do movimento de mulheres seja da sociedade em geral. Assim, Zelinda quando adolescente também foi vítima na medida em que sua mãe, eixo da estruturação familiar de negros e negras nas periferias, foi diretamente atingida pelo que ela denomina de “toda uma estrutura montada prá desfavorecer a nós, mulheres”, produzida pelos poderes racistas e patriarcais como efeito da articulação das forças da misoginia e do racismo. E como as mulheres negras, sejam filhas ou mães, emergem politicamente desse cenário? Objetivamente sozinhas e com as subjetividades ainda mais precarizadas:

E a gente está se organizando justamente prá amparar, se eu for pensar isso que ocorria com minha mãe em 1987, qual foi a importância do movimento de mulheres naquela época? Nula, nenhuma, a gente não teve apoio nenhum, não teve ninguém de um movimento ou procurando saber como ela estava, não teve nada entendeu, entendeu? Se não fosse a família, a rede familiar”.

Essa rede familiar de Zelinda, com pouca consciência da articulação desses poderes agindo sobre suas vidas, decide não denunciar o agressor por que ele era o provedor da casa. É a partir dessas experiências que Zelinda escolhe desenvolver o seu ativismo negro, organizando uma rede de amparo às famílias de mulheres vítimas de violência. Todas essas reflexões - seja da sua própria experiência de menina numa família em que a mãe foi vítima da violência de gênero pelo próprio pai, seja do seu ativismo de mulher negra – surgem quando Zelinda se refere ao recente caso de uma jovem ativista negra do Instituto Steve Biko que foi cruelmente assassinada por seu marido: “A menina que foi assassinada também. E agora ele está querendo, com esse apelo, a questão da honra, né? De que pegou um vídeo dela transando com outro

cara e que por isso... Então, apelando a esse argumento velho, também, e está tendo amparo também da polícia, ele também está sendo amparado pela polícia”. Assim, o ativismo de gênero e raça de Zelinda tem na educação um eixo fundamental.

Zelinda defende que a educação em gênero/raça é fundamental como mecanismo de prevenção à violência contra às mulheres. É exatamente por essa centralidade da educação para emancipação em questões de gênero/raça, que os poderes da colonialidade brasileira quer atingir como sua bandeirola de “escola sem partido”, defende Zelinda:

Não é a toa que a gente está sendo tão combatido, né? Você vê no Congresso como é que tem sido combatido isso, com essa ideia da escola sem partido e tudo, porque eles sabem a importância que isso tem. Então, a gente está desenvolvendo ações nessa área da educação e a rede de apoio também, porque quando acontece, a mulher fica completamente só, não tem ninguém, apoio nenhum, essas famílias ficam desamparadas.

Zelinda defende então, como pós-doutoranda da Universidade Federal do Recôncavo (UFRB), que os saberes político-culturais e intelectuais da comunidade negra, estão chegando de forma periférica na UFRB, pois esta universidade não fez o “desvinculamento epistêmico”, já que sua matriz curricular segue eurocentrada:

Ainda de forma periférica, prá você ver, a UFRB, as pessoas tem uma representação “pô a UFRB é em Cachoeira/BA, universidade negra, nós estamos ali”. Não está, o currículo ainda, a matriz curricular ainda é muito eurocentrada, né? Tem experiências interessantes desenvolvidas por alguns professores, mas de modo geral, o currículo ainda é estruturado prá satisfazer a essa universidade que está aí. Então, a gente ainda não deu, ainda não teve esse salto, não se desvinculou epistemicamente.

Assim Zelinda chama atenção de que, ainda que situada numa cidade fortemente marcada pela história e cultura negra da Bahia, como Cachoeira, a UFRB pouco inclui nos currículos, os saberes oriundos dessas experiências negras. Há um racismo institucional na Universidade Federal do Recôncavo que potencializa o racismo/sexismo epistêmico: os professores da universidade são majoritariamente brancos e sudestinos que reproduzem, na universidade, práticas de desumanização dos nordestinos negros, através, principalmente, dos estereótipos¹¹¹ raciais e regionais:

(...) primeiro que boa parte do corpo docente é branco, muitos docentes brancos e do Sul, Sudeste (...) *têm muitos brancos lá e esse ranço do desprezo pelo nordestino e o nordestino negro*, ainda existe, e pra você ter ideia no programa de Ciências Sociais, você tem professor que desqualifica projetos como esse que a gente faz e projeto com gênero, com sexualidade, diz que isso não é ciência, pense aí? Então, a gente ainda tem que lidar com esse tipo de coisa numa universidade que seria negra, né? Mas não é ainda, então ainda tem isso.

¹¹¹ Collins (2016, p.103) utiliza a definição de o estereótipo de Mae King (1973) para pensa-lo em relação às mulheres negras como “uma representação de imagens externamente definidas e controladoras da condição feminina afro-americana que tem sido central para a desumanização de mulheres negras e para a exploração do seu trabalho”.

Zelinda chama, então, à atenção de que essa dimensão do racismo institucionalizado na universidade brasileira, potencializa o racismo/sexismo epistêmico. Portanto, descolonizar a universidade significa interferir nos processos de seleção de professoras e professores para que haja mudanças em práticas como essa que Zelinda destaca: “(...) os concursos ainda reproduzem muito dessa lógica, você teve a UFRB em 2015, teve o concurso para professor de educação e diversidade étnico racial e que quem passou foi uma professora italiana”. Esse é um golpe que os poderes da colonialidade brasileira, presente na Universidade Federal do Recôncavo Baiano (UFRB) e em todas as universidades brasileiras, aplica no ativismo negro que, desde a década de 40, através do Teatro Experimental do Negro (TEN), vem pleiteando uma educação nacional mais diversa epistemicamente, a partir da visibilidade da diferença negra brasileira, tradicionalmente sufocada, negada, mascarada. Ao selecionar brancos sudestinos e europeus, inclusive para ministrar disciplinas relativas à nossa história e cultura negra, está afirmando a branquitude como um valor na sociedade brasileira e inviabilizando mudanças epistêmicas na universidade, pois, “esses sujeitos, ao entrarem na universidade, eles não vão ter compromisso nenhum com a gente, somos nós a partir do olhar deles, esse olhar paternalista, autoritário, do achar que dar o beijinho e o abraço tá fazendo bem aos negros”. Esse antigo “vinculamento epistêmico” das universidades brasileiras com os centros euro-americanos de produção do conhecimento, para Zelinda, tem feito com que a universidade não seja desejada pela maioria negra que está fora dela:

A universidade precisa se abrir, porque ela tá ficando pra trás, tá ficando pra trás e o pior que, ao invés de potencializar o conhecimento que é produzido nesse espaço, acaba se criando um espaço que deixa de ser, inclusive, desejado por quem ainda não acessou, porque se vê como algo inútil que não serve a vida, não contribui pra vida das pessoas.

São esses processos que produzem o drama daqueles negros e negras que escolhem se tornarem intelectuais, para West (1994), presos entre uma sociedade arrogante e uma comunidade negra alheia. A desconfiança das comunidades negras em relação a universidade e à vida intelectual no Brasil, também se dá tanto pelo baixo impacto de suas produções para transformações da vida das pessoas negras vivendo em zonas de *não-ser*, quanto pelo afastamento dos negros à medida em que vão se tornando intelectuais. É isso que fundamenta Zelinda quando diz que a universidade nos afasta de nós, mas ela radicaliza ainda mais, ao defender que o ativismo negro brasileiro não tem nada a aprender com a universidade, é a universidade que tem que aprender com a comunidade político-cultural e intelectual negra, inclusive sobre outras hierarquias que não estão centradas na colonialidade. Como West (1994) e hooks (1995), Zelinda enfatiza que a hierarquia centrada em relações coloniais e da colonialidade vem fazendo prevalecer, desde pelo menos a modernidade eurocêntrica, o que Maldonado denomina de “*ceticismo misantropo*”, ou seja, uma dúvida permanente pairando sobre a humanidade negro-africana e sobre nossa condição de produzir conhecimento com status de “científico”:

(...) aprender a se ver, aprender a ver o outro, aprender a se relacionar com o outro de uma forma, reproduzindo hierarquia que não seja hierarquia colonial, afetada por aquilo que Maldonado fala do “ceticismo misantropo”, né? Que é essa dúvida na humanidade negra, quer dizer, como nós somos sub-humanos, então, não temos com o que contribuir. Esse olhar ainda impera em alguns contextos na universidade, parecendo que o que a gente faz é inferior, precisa ser desfeito, porque é algo que não é o correto.

Zelinda defende que formas diferenciadas de existir e de conhecer a existência precisam ser consideradas, pois: “(...) então a gente não pode conhecer a partir de um lugar apenas, a gente tem que saber que o conhecimento se produz de várias formas”. Mas, para isso, temos o desafio também de criar novas metodologias para educar para a descolonização do conhecimento: “e que as diversas metodologias prá se trabalhar esses conhecimentos que são produzidos dessas formas diferenciadas e que não pode ser hierarquizado da forma como ele é hierarquizado na universidade e que essa matriz colonial eurocêntrica está sempre no topo e os outros como subalternizados a ela”. As metodologias de ensino e pesquisa desenham colonialidades dentro das universidades, na medida em que reproduzem hierarquias das mais diversas, inclusive nas relações professor-estudante:

(...) inclusive no desenvolvimento das metodologias para o ensino, prá pesquisa que existem na universidade ainda, ainda há formas de ensinar muito pautadas por esse olhar que vê ainda o professor como detentor do saber, que se o estudante que vem de uma comunidade quilombola, está ali, não tem saber, e que vai ter que aprender ou colocar em segundo plano, suas experiências, suas vivências, pra poder ser socializado nesse novo espaço. E isso também tem que ser desfeito, a universidade precisa aprender com os diferentes sujeitos que habitam essa universidade.

O conhecimento científico sai fragilizado quando não incorpora tais conhecimentos por não querer reconhecer que os africanos vêm produzindo experiências que geraram e geram conhecimentos desde que a humanidade surgiu, por exemplo: “nós temos muito a ensinar, a história da nossa existência na terra diz isso, a humanidade surgiu no continente africano, os africanos desenvolveram muitas coisas que são importantes para a civilização como um todo, não apenas para a civilização africana, mas para a humanidade e isso tudo precisa ser reconhecido”. E continua:

(...)Porque o nosso potencial, sendo desvalorizado, isso significa que o desenvolvimento ocorre de uma forma totalmente fragilizada e distorcida, né? Você não pode pensar em desenvolvimento a partir de uma determinada lógica, em querer impor essa lógica desenvolvimentista a uma população que é diversa. Então, o desenvolvimento implica também na consideração da diversidade que existe na humanidade, nas formas de existir diferenciadas, nas formas de conhecer, então isso tudo.

Sobre a relação do feminismo negro com a academia ou até que ponto o movimento de mulheres negras é influenciado por mulheres negras que estão na academia, Zelinda ressalta de forma incisiva que feminismo negro não é movimento intelectual, é movimento social - ele nasce no movimento social e se

desdobra na academia, portanto, o movimento feminista negro não foi nem criado nem influenciado pelas mulheres intelectuais acadêmicas:

Não, não, a gente não pode dizer, inclusive, eu, numa banca semana passada de uma feminista negra, ela colocava o movimento, como as principais influenciadoras do movimento feminista negro, as mulheres intelectuais acadêmicas e eu recuso isso, feminismo negro não é movimento intelectual, feminismo negro é movimento social. A nossa presença na universidade é desdobramento das lutas que foram travadas pelo movimento social negro, então a gente não pode dizer que o movimento, que o feminismo negro é um movimento intelectual que nasce na academia, não nasce, ele se desdobra na academia, nós vivemos um desdobramento da luta que é a luta do movimento social na academia, então essa compreensão de movimento negro como movimento acadêmico, feminista negro como movimento acadêmico é completamente equivocada, equivocadíssima. Por que eu digo isso? Primeiro porque sempre que houve imposição colonial, houve resistência, sempre houve resistência e as mulheres negras também resistiram sempre. Então, o nosso feminismo não é um feminismo organizado formalmente, e tem até uma autora que fala sobre o movimento feminismo informal das mulheres negras, então o nosso movimento não é formal e ele nasce justamente da experiência de opressão que a gente vive essa experiência que é dada pelo racismo.

Sendo assim, Zelinda lembra que o feminismo negro nasce da opressão que as mulheres negras experimentam, a partir do racismo. Mas, ainda assim, Zelinda reconhece que o movimento feminista negro vem se fortalecendo nessa instância acadêmico-universitária, a partir da emergência de um movimento intelectual de negros e negras contra o racismo na universidade. Zelinda está certa, pois, no Brasil, as feministas negras vêm atuando no âmbito acadêmico desde a década de 70, devido a atuação ativista-intelectual de mulheres negras como Lélia Gonzalez, Beatriz Nascimento, Luiza Bairros, Sueli Carneiro, etc. No entanto, eu chamo atenção que as intelectuais negras vêm fazendo tal atuação no campo acadêmico com competência intelectual desde a década de 40, se incluirmos nesse quadro Virgínia Leone Bicudo. Zelinda chama à atenção para um fenômeno mais contemporâneo de coletivos de mulheres negras sendo formados nas universidades brasileiras como estratégia de organização epistêmica:

Sim, há sim, já há diversas mulheres negras na universidade, feministas que começam a se organizar, começam a criar seus grupos de pesquisas, já com essa orientação, tem Núbia Moreira Pinto aqui, que tá na Universidade Estadual, Denise Figueiredo do *Negras* na UFRB, Ângela Figueiredo e eu no *Coletivo Ângela Davis*, tem essa Rosália Lemos, lá no Rio de Janeiro, enfim nós estamos nas instituições e nas instituições, a gente tenta induzir mudanças. É como eu disse, nós somos poucas muito poucas e ainda não estamos nos espaços de maior poder na universidade.

Zelinda tem plena consciência de que mulheres negras estão em coletivos dentro da universidade para se organizarem epistemicamente: (...) a preocupação nossa é fazer com que as mulheres que fazem parte do movimento social negro, penetrem a universidade, tomem a universidade de assalto e mudem a cara da universidade. Mas não colocar pontos pretos nesse lugar, mas é, como eu digo, pontos pretos epistêmicos, mudar epistemicamente esse espaço”. Ela está consciente também que esse movimento intelectual de

mulheres negras está apenas se iniciando: “E isso, a gente ainda está num movimento muito incipiente, porque ainda somos poucas, eu vejo isso como um movimento inicial. Você veja, mulher negra (...) Mulher negra feminista, feminista negra na universidade, a primeira experiência a gente teve com Lélia Gonzalez, muito recente”.

Como Zelinda não citou nenhum coletivo de mulheres negras na principal universidade que temos em Salvador e na Bahia, a indaguei o que nesse nível ocorria na Universidade Federal da Bahia, ao que responde:

Não vejo não, tem o NEIM com Janja que é preta, mas é o NEIM, né? A proposta do NEIM não é. Inclusive Ângela tá ensinando lá, agora, é Ângela também tá ensinando lá. E eu acho que é isso, Nádia, como eu estou dizendo, aos poucos, muito devagar, que a gente tá fazendo isso, mas ainda é início e início a gente não vê reflexo, porque está tudo ainda em fase de organização, a gente está começando a se organizar nesse lugar.

O Núcleo Interdisciplinar Sobre a Mulher (NEIM), criado em 1983, como núcleo então vinculado ao Mestrado em Ciências Sociais da UFBA, é o mais antigo núcleo de estudos feministas do país. A partir daí, o NEIM foi se fortalecendo academicamente resultando na criação do programa de *Pós-Graduação (Mestrado e Doutorado) em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo (PPGNEIM)*, o primeiro nessa temática no país e na América Latina. É esse NEIM, que Zelinda entra como estagiária em meados da década de 90, quando ele passa a desfrutar do lugar de órgão suplementar da Universidade Federal da Bahia, permanecendo até 2003, quando se frustra em tentar articular um lugar de reflexão para as mulheres negras nesse instituto, que até então era de pesquisa e extensão e hoje é também de ensino, já que em 2009, o NEIM articula a criação do curso de *Bacharelado em Estudos de Gênero e Diversidade* com concentração em Políticas Públicas.

Zelinda, então, é dessas guerreiras negras que tentam abrir novas portas no mundo acadêmico-intelectual brasileiro, sempre atrasado na sua caminhada de joelhos frente ao eurocentrismo. Intelectual decolonial que vive a experiência de ser vítima do racismo/sexismo epistêmico que emerge dessa posição da universidade brasileira sempre subalterna à colonialidade de saber-poder. Zelinda vive a velha impossibilidade ou dificuldades da/o intelectual negroa/ comprometido com o ativismo negro e de mulheres negras nas universidades brasileiras, como viveu Guerreiro Ramos: “Prá você ver, eu hoje, até hoje, tendo concluído meu mestrado em 2003, até hoje eu ainda não sou professora efetiva de universidade nenhuma”. E Zelinda explica como opera a lógica do racismo/sexismo epistêmico para deixá-la de fora:

É difícil entrar, é difícil, porque o fato de ser associada ao ativismo, porque está na militância, você não é cientista. Então vai trazer o movimento social pra universidade, você não vai contribuir com muita coisa. Como as bancas são formadas por pessoas que tem essa mesma mentalidade de que eu sou ativista e não intelectual, porque parece prá quem está de fora, que a gente já está num espaço confortável, mas nunca foi, a universidade não é um espaço confortável para nós, a gente tá o

tempo todo lutando, lutando pra se manter lá, então é complicado você tem a desqualificação, professor que faz que o que a gente faz, não é pesquisa é militância. Então os ataques são frequentes¹¹².

São esses processos que fazem com que a presença das mulheres negras na docência das universidades brasileiras seja insignificante, estando, portanto muito sub-representadas nessa instância de poder no Brasil. Ângela Brito (2017) ressalta que dos 63.234 docentes universitários no Brasil, apenas 251 eram negras, até o ano de 2005, ou seja 2,5%. No entanto o trabalho de Brito é especialmente sobre a presença de mulheres negras na docência da Universidade Federal da Bahia entre os anos de 2016 e 2017, constatando que: no curso de Ciências Sociais, do total de 57 professores, não existe nenhum homem negro e apenas 1 mulher negra como docente; no curso de Direito, são 2 professores negros e apenas 1 professora negra; no Curso de Filosofia são 24 professores, dos quais são 4 homens negros e nenhuma mulher negra como docente; no curso de Geografia são 22 professores dos quais 5 são homens negros e não há nenhuma mulher negra como docente; no curso de História, enquanto há um total de 28 professores, dos quais existe 1 professor negro e 1 professora negra. Os cursos de maior presença de mulheres negras na Universidade Federal da Bahia, são nos cursos de Pedagogia – de 92 professores, 3 docentes são homens negros e 10, mulheres negras¹¹³ - e no curso de Serviço Social 20 professores, dos quais, nenhum homem negro, mas 11 docentes são mulheres negras. O interessante é que esses números dizem respeito aos cursos de ciências humanas, nos quais tradicionalmente há maior presença negra, podemos imaginar a situações dos cursos de exatas e saúde. Isso nos faz lembrar de hooks (1995, p.477) quando relata que passou a refletir sobre os dilemas particulares das intelectuais negras, após iniciar seu trabalho como docente na Universidade de Yale (EUA) e constatar que era tão somente uma das duas únicas professoras afro-americanas efetivas daquela instituição: “Sempre que eu chamava a atenção para a relativa ausência de acadêmicas negras nessa instituição, mencionando o impacto do sexismo e racismo, colegas brancos me diziam repetidas vezes que se as negras não estão aqui, não é porque a Yale é racista, é que as negras não são suficientemente capazes”. Assim, hooks conclui que tais “comentários me obrigaram a concentrar-me criticamente nas maneiras como as representações sexistas e racistas das intelectuais negras orientam o modo como nos vêem, estabelecem estruturas que legitimam a desvalorização de nosso trabalho”.

De acordo com Zelinda Barros, para descolonizar o conhecimento acadêmico-universitário é necessário “se depurar desse olhar auto referenciado numa determinada matriz epistêmica, então ampliar isso, colocar indígenas também, pensar também em outros grupos, os indígenas, também trazendo as suas

¹¹² No segundo semestre de 2018, Zelinda foi aprovada como docente em concurso público realizado pela Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (Unilab) para o campus Malê, na cidade do interior da Bahia, São Francisco do Conde.

¹¹³ Nesse curso foi formado em 2018, o Coletivo de Professoras e Professores Negros da Faculdade de Educação (FACED/UFBA)

contribuições, hoje na Bolívia a gente tem a Universidade Indígena e que as línguas têm o quéchua, o aimará”. Zelinda chama à atenção de que tal conquista dos bolivianos se deu por conta de terem indígenas na mais alta estrutura de poder do país, tanto no poder legislativo quando no executivo, já que o presidente é indígena:

Pois é, eles têm penetração nas instituições e isso a gente ainda não tem. A gente nem consegue eleger um Prefeito negro, então a gente está ainda muito carente de participação nessas esferas de poder e por isso que eu vejo com preocupação essa campanha de voto nulo e voto branco, por que? Porque a gente não vota, tudo bem que a gente não quer votar, mas aí o fundamentalista vai tem já o seu (...) Crivela, ele tem os eleitores fiéis, aí você pega uma eleição em que a maioria é de abstenção e voto nulo e o que eleger é um segmento que não representa a população.

Assim, Zelinda defende o “desvinculamento epistêmico” da Universidade Federal do Recôncavo (UFRB), que para ela “não significa o abandono de tudo o que foi produzido, porque nem tudo o que foi produzido, foi ruim, tem coisa boa aqui (...) dessa matriz colonial, nem tudo o que foi produzido é ruim, há produções que são importantes prá nós também. Só que ainda, no conjunto, não nos favorece principalmente politicamente, né? ” Zelinda menciona a escola-terreiro do Ilê Axé Opó Afonjá e a pedagogia interétnica do ativista negro falecido Manoel da Cruz como práticas de descolonização de conhecimento que ocorrem fora da universidade, mas limitadas pela falta de penetração institucional:

Eu acho que essa experiência do terreiro aqui de Mãe Stela, a escola que foi pioneira nesse sentido de descolonizar. A proposta da pedagogia interétnica de Manoel da Cruz também foi uma iniciativa que inclusive repercutiu em escolas públicas, depois isso se perdeu, porque aí eu volto, aquela coisa, como somos sempre poucos, a gente acaba tendo, não multiplica o que a gente faz, entende?

Essa falta de penetração institucional que faz com que nossas experiências de descolonização não se mantenham e se disseminem, é causada, para Zelinda, pelo fato de sermos poucos nas instituições de poder, pelas dificuldades de alcançarmos a “massa” negra, além de estarmos “com o estilingue e os caras estão com AK47”, explica:

Então, são iniciativas que por falta de penetração institucional nossa, e porque nós não atingimos a massa, porque nós estamos com o estilingue e os caras estão com AK47, é uma guerra desigual. A mídia é poderosa e ela tem feito cabeças e tem desfeito muito do que a gente fez. Então, contar com um inimigo poderoso como esse, não é brincadeira. E eu acho que a internet, pra nós, foi importante no sentido de que permitiu autoria, né? Hoje tem várias pessoas negras escrevendo, publicando suas coisas na internet e criando de certa forma o contra-poder. Mas ainda não tem o alcance que uma mídia como uma TV Globo como, por exemplo, tem ou como as igrejas, porque os evangélicos eles foram muito mais espertos do que a gente, muito mais e eu acho que a gente não tá sabendo agir estrategicamente. Você veja, com o apelo religioso, eles conseguiram penetração na esfera política, eles têm hoje grana, muita grana para poder manter o projeto deles e é isso que move. A gente vive numa sociedade capitalista, não adianta querer mudar apenas com a palavra, tem que ter grana e a gente tem que fazer isso aí, o mercenato entre nós, negros, os negros que tem um pouco de dinheiro, porque no Brasil, não tem muitos ricos, mas os que tem um pouco, investir em projetos de pessoas negras também. Então, eu acho que a gente precisa trabalhar nessa dimensão de se inserir nas instituições, para, a partir

daí mudar, porque nessa perspectiva, eu vou muito pelo marxismo, viu? Porque de fora, simplesmente, se colocando de fora do capitalismo, a gente não vai destruí-lo, tem que penetrar e ir minando, erodindo o sistema por dentro, porque senão a gente vai ficar o tempo todo nessa aí, marcando passo.

Indagada sobre experiências de descolonização que identifica na universidade, Zelinda se refere às práticas “desses grupos, dessas pessoas negras ativistas que já acessam a esse espaço, a gente já começa a trazer, buscar novas metodologias, novas formas de trazer esses conhecimentos também”. Ela exemplifica: “A gente vai fazer agora, por exemplo, em Cachoeira, uma roda de conversa com mulheres de terreiro prá discutir pedagogia do terreiro. Então, a gente está também buscando isso aí”. Outro exemplo de descolonização que Zelinda aponta, a partir de sua própria prática, é incluir na bibliografia autores não-canônicos, principalmente de mulheres negras: “Autores que não são canônicos, trazê-los também, né? Mulheres negras intelectuais que não são mencionadas na universidade, a gente também quer colocar essas mulheres em pauta, eu já estou ministrando a disciplina desde 2014”. Através da disciplina *Estudos interdisciplinares de gênero*, que Zelinda ministra no pós-doutorado em ciências sociais na Universidade Federal do Recôncavo, explica que está “sempre trazendo Luiza Barrios, Lélia Gonzalez, bel hooks, as mulheres que trabalham com o candomblé também, trazendo as experiências delas. Então, é trabalho de formiguinha, Nádia, a gente ainda está muito no início”. Chama à atenção para o desafio de criação de novas metodologias de ensino-aprendizagem em torno da descolonização do conhecimento acadêmico: (...)
inclusive no que se refere ao desenvolvimento de metodologias para o trabalho com esses conhecimentos, porque como não são esses conhecimentos que são tradicionalmente disseminados na universidade, a gente acaba usando a metodologia que já existe na universidade para trabalhar com eles, mas não é correto, a gente tem que desenvolver metodologias que deem conta disso.

Como exemplo de novas práticas metodológicas já em curso na UFRB, Zelinda se refere a roda de conversa, como prática que ela está levando dos movimentos negros e de mulheres negras para a universidade, nessa sua experiência de pós-doutorado na UFRB:

Por exemplo, essa coisa da roda mesmo, a roda é uma coisa que não existia, porque, veja, como são dispostas as cadeiras na universidade (...) Do movimento social entende? Então, é o movimento social mudando a forma como a universidade se configura. Ainda não mudou na forma como a gente precisa, mas está mudando porque as cadeiras ainda hoje, na UFRB, são todas assim, uma atrás da outra, aquela coisa bem antiga. Então, a gente mexe tudo, faz em roda, então, há essa questão da mudança que está sendo induzida, mas ainda é pouco, a gente sabe que é pouco.

Antes do pós-doutorado, Zelinda fez doutorado em Estudos étnicos e africanos no Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO) da Universidade Federal da Bahia, defendendo a tese *Implicações da formação à distância para o ensino de História e Cultura Afro-Brasileira*, em 2013. Ela explica o que discutiu no Doutorado:

O doutorado, eu discuti as implicações do ensino de história e cultura afro-brasileiras à distância, como trabalhar com esses conteúdos à distância, porque a minha preocupação justamente foi essa, como eu vou discutir racismo e mudar comportamento a partir do trabalho à distância. Então, eu acho que a experiência de ter feito curso semi-presencial foi muito interessante e também o fato de que o nosso curso tinha uma coisa que os cursos à distância normalmente não têm, que é tutoria. Às vezes você tem um tutor que é aquele que vai pegar a sua atividade em curso à distância, o pessoal entende tutoria assim, marca a data prá entregar a tarefa e vai e entrega. No nosso curso não, o tutor debatia nos fóruns de discussão sobre os temas, problematizava a partir do que as pessoas colocavam nos fóruns, então era uma intervenção diferenciada e nós investimos muito mais na questão do diálogo tutor-estudante do que os outros cursos, inclusive eu fiz o curso de especialização em educação à distância por conta dessa experiência lá no CEAO em 2007.

Inserida no Pós-doutorado na Universidade Federal do Recôncavo desde 2014, Zelinda explica que continua “trabalhando com tecnologias, mas o que é que me preocupa hoje é como a socialização tecnológica acaba interferindo na forma como as pessoas se apropriam das tecnologias e usam na prática educativa”. Afirmo querer saber, no pós-doc, como as pessoas das comunidades quilombolas do Iguape “(...) foram socializados para trabalhar com a tecnologia digital”, indagando “qual foi a socialização que homens e mulheres tiveram para o trabalho com essas tecnologias e de que forma eles usam as tecnologias no trabalho educativo?”. Excluídas digitalmente em plena era do capitalismo globalizado, essa pesquisa vai permitir a Zelinda desenvolver uma outra ação de contrapartida à essas comunidades - a montagem de um laboratório digital: “Pra pensar futuramente, porque inclusive, eu quero fazer no Iguape, que lá não tem, eu quero fazer um laboratório lá no Iguape, um laboratório digital, quero levar uns computadores, uma sala com computadores para o pessoal, porque eles não tem, lá tem internet no Iguape, mas as pessoas não tem acesso”.

Como atividade de *pós-doc*, além de ministrar a disciplina *Estudos interdisciplinares de gênero*, Zelinda criou e ministrou um curso em educação quilombola, em Cachoeira: “Então, eu fiz um curso sobre quilombos pra docentes quilombolas no ano passado, de janeiro a outubro do ano passado (...) Fui eu que ministrei sozinha (...) Eu sozinha ministrei, eu criei o ambiente virtual no moodle da UFRB e ministrei para 60 professores de comunidades quilombolas, não, foram 60 quilombolas”. Zelinda explica que o curso em educação quilombola era “prá que eles entendessem o que são os quilombos, como os quilombos foram formados, as experiências dos quilombos”. Esse curso foi pensado por ela como ruptura com a colonialidade epistemológica que as comunidades negras vêm sendo vítimas, quando “cientistas” vão até elas, tratá-las apenas como objeto de pesquisa. É tratando-as como objeto, portanto, exótico e estático, que a ciência, a universidade, o pesquisador e o político-partidário se apresentam nessas comunidades negras: “E o que é que a gente faz? Isso é uma coisa também muito branca, colonizadora, a gente vai para as comunidades pesquisar e não dá retorno nenhum, tem gente que nem o estudo devolve, não diz o que foi que fez”. Ela propõe esse curso de formação de professores quilombolas como atividade do pós-doutorado, tentando

estabelecer uma mínima relação de reciprocidade com essas comunidades negras, especialmente no Iguape que é sua comunidade quilombola:

Porque a partir daí, é uma contrapartida que eu dou a esses sujeitos com os quais eu vou trabalhar, porque eu vou entrevistar essas pessoas (...). Então, eu trabalhei na perspectiva já de início de dar essa contrapartida, que era a formação docente. Então, formar esses professores para o trabalho com essa temática e aí eu trabalhei desde o módulo 1, na formação dos quilombos, os quilombos a partir das diferentes abordagens, a educação quilombola, as políticas voltadas para os quilombos, então prá que esse docente que trabalha nessas comunidades saiba onde é que ele está trabalhando.

Ainda em 2018, a pós-doutora Zelinda Barro foi aprovada para docente em concurso para o departamento de ciências sociais do campus Malês da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB).

Carla Akotirene

Filha de mãe vendedora de mingau na porta do Hospital Ana Nery e pai vendedor de bebidas, Carla Adriana da Silva Santos, mais conhecida como Carla Akotirene, nasceu no Bairro da Caixa D'Água. A infância deixou marcas importantes em Carla, nascida do ato de violência sexual praticado pelo pai contra a mãe dela. Carla relata que grávida de um homem que não era nem namorado, a família expulsou sua mãe de casa: “Depois que ela ficou grávida e teve que sair de casa, ele alugou um quarto, botou ela lá e deixou ela presa, arrumou outra mulher que é Zezé, que ele está até hoje, que é uma mulher branca”. A partir daí, a vida da mãe de Carla foi apanhando muito desse homem, desde a gravidez. Sem apoio financeiro do pai, sua mãe foi trabalhar como faxineira, mas ainda assim vivendo constantes humilhações, pois, o novo casal vai ser vizinho da casa da mãe de Carla:

(...) mainha disse que sofreu muito com isso, que painho não me dava nada, que ela me deixava na mão de meu tio Paulinho para fazer faxina e que ela sofria porque, às vezes, ela vinha com um saquinho de ovo e biscoito e ele vinha cheio de compras com Zezé, e para ela era uma humilhação, assim, Zezé com um cabelão, aquela coisa toda.

Carla conta que apesar de também apanhar muito do seu pai, o amava muito, diferente da mãe, por quem ela afirma que não tinha nenhuma admiração:

(...) ele batia, batia, batia, batia muito em mim também. Mas só que no meu caso, era diferente, porque ele me batia e depois me dava beijo, aí eu achava que a culpa era minha. E no caso de maenha, e ficava comparando ela com Zezé, que ela não era limpa, que a casa andava suja e que ela era feia e que ela não tinha dente. Então, eu não tinha admiração por mainha e eu ficava assim - meu Deus, como pode viver assim? E ainda levei muito tempo também dizendo - “ah, mainha, também se a senhora limpasse mais, cuidasse mais, se perfumasse, talvez painho...” Então, não tinha essa criticidade, essa criticidade é dos últimos 14 anos, assim.

Assim, Carla relata que as memórias que tem de sua infância não são felizes, pois, foram anos de testemunho das violências, humilhações e sofrimentos da mãe. Além disso, tinham os sofrimentos dela mesma seja com a violência doméstica seja com o trabalho precoce:

(...) aí ele passava com Zezé de mão dada, pegava cerveja, tomava mais ou menos, assim, sabe? Eu não lembro, assim, de infância, uma coisa feliz, assim, eu não tenho uma memória de infância, boneca e não sei o que. Eu só lembro, a memória é toda eu apanhando ou eu trabalhando carnaval com mainha, que a gente vendia, vendia mesmo, levava uma semana direto, vendia carnaval, vendia nessas festas”.

Aos 9 anos, Carla passa a ajudar sua mãe, junto com seu irmão mais novo, a vender cervejas no centro da cidade durante as festas do verão de Salvador, e ela relata como percebia esse momento:

(...) lógico que eu tinha vergonha, não gostava, eu não gostava, meu irmão, eu já adolescente, meu irmão é 4 anos mais novo do que eu, meu irmão, não, meu irmão sempre foi mais apegado a mainha, então, ele dizia assim - “Carla, vumbora vender logo tudo prá mainha ir pra casa mais cedo”. Mas só que eu odiava aquela vida porque eu via que mainha cochilava, aí o saco do dinheiro caía no chão e o catador de latas vinha e levava, o rapa vinha, aí queria dar em cima de mim prá não levar a mercadoria, então era uma coisa assim, que eu ficava bem desesperada, assim, eu tinha, “afe”, eu não gostava dessa vida, não.

Como se não bastasse tanto sofrimento na infância e adolescência, Carla também foi alvo de tentativa de violência sexual por muitas vezes desde a infância, primeiro por um “tio” que era obreiro em igreja evangélica, casado com a irmã da sua mãe:

(...) a delegada falou que eu era safada, andava com roupa curta e que não sei o que e minhas tias também falavam porque eu sou muito sensual, e aí ficou muito pra mim, essa coisa da sensualidade que, na verdade, eu que estava destruindo um casamento, então desde esse período aí que as minhas tias, as mulheres não se relacionavam comigo.

Diante de tudo isso, Carla conta que foi ficando cada vez mais introspectiva e triste: “ (...) aí, ficava conversando com a lua e conversando com Deus, o tempo todo e falando - “rapaz que difícil”. E eu fui tomando antipatia por mulher e gostando cada vez mais de homem, porque eu via que as mulheres, assim, não tinham apreço por mim”. Aos 15 anos, Carla relata que, novamente, foi alvo de violência sexual pelo marido de sua tia, mas novamente foi salva por seu irmão caçula que a aconselhou a não contar mais para ninguém.

Nas escolas, Carla relata que passou por outros sofrimentos, pois como uma criança negra retinta e pobre, viveu cenas de humilhação, constrangimentos e discriminação:

Ah, era horrível, mainha sempre era chamada porque diziam que eu estava fedendo, que era prá passar limão debaixo do meu braço porque eu tinha “caatinga”, mas era sempre assim. E eu brigava com os meninos porque eu recebia muitos apelidos - “nega preta do bozó”, “nega catingueira” e não sei o que, eram sempre apelidos associados ao candomblé, então eu odiava mesmo, “macumbeira” não sei o que. E

no dia do folclore, eu sempre ficava com essa parte de representar o candomblé e fingia que estava dando santo e essa coisa toda.

Assim Carla relata como hoje sente que foi sua infância: “(...) e eu percebi que a minha infância foi marcada por isso assim, sabe? Uma vontade de ter amor, mas não vinha e isso me deu um bloqueio, não conseguia me relacionar, ficava fantasiando, sendo romântica em relação ao amor”. Sempre trabalhando na ajuda de sua mãe como vendedora ambulante, Carla chegou a ser cordeira do Ilê Aiyê. Após viver uma cena de muito constrangimento, decide fazer o pré-vestibular do Instituto Steve Biko, quando começa a se preparar tanto para os concursos de vestibulares das universidades de Salvador, quanto politicamente para entender e enfrentar o racismo. Logo em seguida, em 2003, Carla consegue ingressar no Curso de Serviço Social da Universidade Católica de Salvador. Em 2004, volta para o Instituto Steve Biko, dessa vez para participar de um curso de preparação de jovens negras e negros, graduandos e graduados, para ocupação de cargos de lideranças em Salvador, intitulado Projeto *Portas e Mentes Abertas* (POMPA), no qual teve aulas com ativistas e intelectuais negras e negros como a futura Ministra da Promoção da Igualdade Racial na época, Luísa Bairros, Makota Valdina e o Ministro do Supremo Tribunal Federal, Joaquim Barbosa. Assim vai se construindo a ativista e intelectual negra, Carla Acotirene, que nos relata a importância dessa experiência do POMPA na sua vida:

Poxa, isso, essa proposta de você entender a meritocracia, sabe? De você perceber que existe uma comunidade trabalhando em prol do crescimento, sabe? Político daquela comunidade e que você tem um papel ali, e se você criar algum tipo de estrelato você vai prejudicar, sabe? A reivindicação política daquela comunidade e isso pra mim foi muito importante. A questão de se preparar, porque a gente conheceu Joaquim Barbosa lá em Brasília e ele também falou isso, né? Ele disse que sempre foi um negro se preparando para ocupar um espaço, que ia chegar um momento que não ia ter jeito, ele ia ter que ocupar porque ele era o melhor. Então, isso ficou muito gravado assim pra mim. E eu dizia assim - olhe, eu sou preta, eu não tenho essa leitura toda, mas eu preciso me dedicar, entendeu? Porque eu preciso que outros negros e outras negras também entrem em Serviço Social ou que a população usuária do Serviço Social tenha profissionais que saibam o que é gênero, o que é raça e isso se deveu ao fato de ter tido Vilma Reis, você, Luiza Barrios foi nossa formadora, quem mais Makota Valdina espiritualidade, Makota Valdina é quem mais me chamou a atenção para falar a verdade, assim, porque eu sou muito da espiritualidade. Eu lembro que ela me chamou na casa dela eu fui a única que ela chamou na casa dela para me dar orientação espiritual.

Esse relato de Carla aponta para a importância das instituições negras no processo de descolonização da universidade brasileira, à exemplo do Instituto Steve Biko, lembrando Cornell West (1994, p.2) quando defende que, no final da década de 60, as primeiras gerações de intelectuais negros, da qual emergiram estrelas como W. E. B. Du Bois, E. Franklin Frazier e Jonh Hope Franklin, eram os estudantes negros que eram aceitos pelos programas de pós-graduação de faculdades e universidades brancas de elite e que vinham de “instituições negras seletas” que “serviam como estímulo inicial para o potencial dos intelectuais

negros”. Portanto, esses estudantes conseguiam entrar na academia branca porque antes tiveram acesso à “uma instrução decente numa faculdade negra, onde a auto-estima e auto-confiança eram constituídas”. Assim se tornavam “intelectuais negros brilhantes que se matriculavam em instituições brancas de ponta”. O problema no Brasil é que tal política do Instituto Steve Biko não foi fortalecida para que sua intervenção atingisse um público negro cada vez maior.

Durante a graduação na Universidade Católica de Salvador, Carla cria o Núcleo Matilde Ribeiro (NUMAR), a partir do que aprendeu no Instituto Steve Biko¹¹⁴: “(...) e eu tinha assimilado essas recomendações da Steve Biko, no espaço onde nós estivéssemos, pudéssemos proporcionar a entrada de mais negros, e aí tive a ideia do Núcleo Matilde Ribeiro, que na época Matilde Ribeiro era Ministra de Igualdade Racial”.

No entanto, Carla Akotirene conta que não teve facilidades para ela na graduação, pois, teve desde dificuldades financeiras para arcar com as mensalidades de uma universidade privada, até outros tipos de dificuldades:

Era isso tirar cópia, essas coisas todas, era bem difícil, isso aí, às vezes as meninas do Núcleo ajudavam assim, tipo Gilmara que estava num semestre mais avançado e dava algum texto que ela já tinha, essas coisas assim. Questão também, deixa eu ver, roupa, porque o povo me achava malvestida porque eu amarrava uns panos, assim, no corpo, eu usava o cabelo black eu já nem sei se já tinha feito transição capilar, porque já tinha passado pela Biko, então, usava trança ou usava o cabelo black, mas era aquele black meio bagunçadinho, a professora Ednélia um dia até perguntou se eu tinha tomado choque.

Ainda na graduação, além de atuar como ativista no Núcleo de Estudantes Negros (NUMAR) na Universidade Católica, Carla passa a atuar também no Fórum de Juventude Negra. Conclui a graduação em Serviço Social em 2008. Em 2010, ela é aprovada na seleção de mestrado do Programa de Pós-Graduação em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo, do Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre a Mulher (NEIM), mesma instituição de pesquisa da UFBA, sobre a qual Zelinda Bairros nos contou que tentou, na década de 90, incluir as mulheres negras na agenda de pesquisa, mas não teve êxito, pois, o NEIM, até há pouco tempo, era um instituto de pesquisa sobre a mulher a partir da experiência da mulher branca tomada como universal. Aliás, Carla Akotirene ingressa no NEIM como estudante de mestrado num momento em que as mulheres negras dos movimentos negros e de mulheres negras, à exemplo de Valdecir Nascimento e Luiza Bairros (que nesse momento assume a Secretaria Estadual de Igualdade Racial), estavam desafiando tanto os movimentos negros locais para “sexualizar”

¹¹⁴ No estudo da Instituto Steve Biko que fiz na Dissertação, identifiquei, através das entrevistas com seus ex-estudantes e fundadores, que havia uma estratégia político-pedagógica da instituição, acordada com os estudantes, de que quando chegassem na universidade, criassem núcleos negros para inserir na academia o debate racial. Tal estratégia foi incorporada pelo Instituto a partir do I Seminário Nacional de Estudantes Negros, ocorrido em Salvador, em 1992, que tira tal estratégia como uma diretriz nacional. Ver Cardoso da Silva (2005).

sua agenda anti-racista, quanto os movimentos de mulheres para “enegrecer” seu feminismo (Carneiro, 2003). Tendo concluído a graduação com monografia sobre as mulheres encarceradas, Carla Acotirene conta que foi após o Encontro Negra Jovens Feministas, organizado tanto por ela, quanto por outras jovens negras em Salvador, que decidiu concorrer ao Mestrado no NEIM:

(...) fiquei lembrando da graduação, que tinha sido sobre mulheres encarceradas e eu falando - gente ainda tem caldo aí, dá para eu discutir mais sobre racismo no sistema prisional, essas mulheres que eu vi cedendo favores sexuais para ter direito a alguma benesse ali. Então, eu fiquei - pô velho, isso precisa de mais investigação. E eu já estava com outra criticidade, aí alguém me falou que estava aberta a seleção, acho que a própria Luiza Bairros falou, acho que foi um período que elas estavam fazendo um enfrentamento ao NEIM, Analice e tal e eu fiquei assim nesse lugar, porque eu já não estava mais no Negro Jovens Feministas, só que eu não tenho projeto. Aí eu falei olha eu vou fazer o que? Em um dia eu peguei e fiz o projeto em um dia.

Mas Carla conta que não acreditava que iria ser aprovada na seleção pública para o mestrado no NEIM pelos mesmos motivos que hooks (1995) identificou que faziam suas estudantes negras universitárias não seguirem a vida intelectual, ou seja, a crença de que não eram capazes: “É isso, eu não me considero, eu sempre tive baixa autoestima intelectual, sei lá, as pessoas não me viam com originalidade eu não sei”. Mas não só isso, toda a trajetória de Carla de pobreza, violência e discriminação racial descritas aqui, atuam para que ela não se veja intelectual, além da operação sobre seu imaginário, do discurso de poder do racismo/sexismo epistêmico, como nos lembra hooks (1965, p. 468): “É o conceito ocidental sexista/racista de quem e o que é um intelectual que elimina a possibilidade de nos lembrarmos de negras como representativas de uma vocação intelectual”. Assim, para hooks (1995), a subordinação sexista na vida intelectual negra que invisibiliza as intelectuais negras, faz com que, por exemplo, elas não sejam citadas. Isso contribui para que grande número de negras não escolham o trabalho intelectual como sua vocação. Além disso, hooks (1995, p. 471) aponta como um dilema da intelectual negra seu próprio processo de socialização sexista inicial:

(...) que ensina as negras e, na verdade, a maioria das mulheres que o trabalho mental tem de ser sempre secundário aos afazeres domésticos, ao cuidado dos filhos ou a um monte de outras atividades servis, tornou difícil para elas fazer do trabalho intelectual uma prioridade essencial, mesmo quando suas circunstâncias sociais ofereciam de fato recompensas por essa atividade.

Mas, por outro lado, Carla afirma que “sentia que haviam alguns empurrões para a vida acadêmica” mesmo sem ela querer. Era o ativismo negro e de mulheres negras que estava empurrando Carla para a vida intelectual:

(...) e eu comecei a pensar na minha vida, né? Pensando assim - poxa, olha quantas reflexões eu fiz nesse período todo: passei a amar mainha porque eu não amava, passei a problematizar a violência contra a mulher. E eu acho que foi por conta de ter ganhado maior sofisticação discursiva sobre a categoria gênero e violência sobre

a mulher que assim, a partir do momento que eu tive mais aproximação com o feminismo negro, eu disse – não, a minha experiência é um conhecimento, eu poderia problematizar melhor isso”.

Essa convicção de Carla de que a sua experiência é um conhecimento, se alia à Patrícia Collins (2016, p. 101/102) quando defende que “o pensamento feminista negro consiste em ideias produzidas por mulheres negras que elucidam um ponto de vista de e para mulheres negras”, o que significa assumir que “mulheres negras defendem um ponto de vista ou uma perspectiva singular sobre suas experiências e que existirão certos elementos nessas perspectivas que serão compartilhadas pelas mulheres negras como grupo”. Aliás, é nesse momento que Collins (2016, p. 102) afirma o que ela entende ser o papel das mulheres negras intelectuais: “produção de fatos e de teorias sobre a experiência de mulheres negras que vão elucidar o ponto de vista das mulheres negras para mulheres negras”. Collins (2016, p. 123) ainda defende que essa experiência de “forasteira de dentro” das mulheres negras sugere uma necessidade epistêmica de que “os intelectuais aprendam a confiar em suas próprias biografias pessoais e culturais como fontes significativas de conhecimento”. Foi essa perspectiva que encorajou Carla Akotirene a superar as dificuldades e concorrer a seleção de mestrado no NEIM.

Carla se torna então, em 2010, uma das primeiras estudantes negras a ingressar na Pós-Graduação do NEIM para estudar mulheres negras. Carla conta que continuou tendo problemas financeiros durante o Mestrado, pois não conseguiu bolsa. No entanto, as maiores dificuldades de Carla foi o que ela chama de “enfrentamentos ideológicos da questão racial e de gênero” dentro do NEIM, especialmente com a coordenadora do Núcleo na época:

(...) mas eu tinha problemas muito com Analice, Analice dizia que eu “chorava”, mas que eu vestia roupa de Goya, que eu andava arrumada e que não sei o que, essa coisa toda – “não venha pra cá chorar não, porque eu sou de Iansã”, ela ficava brincando assim, ela ficava assim - “não venha com seu nhem, nhem, nhem, viu? Que você não me engana”. Essas coisas assim (...) Ah, você não tem ideia não, exatamente isso - “ah, você fala isso, que não sei que lá, não pode participar desse encontro, mas eu só vejo você com esses vestidos, esse vestido é caro que eu sei que é de Goya”. Ela fazia assim, sabia que eu participava de bazar, porque essas coisas todas assim, sabe? Porque eu sempre tive uma presença mais majestosa, então, isso criava incômodo quando eu reivindicava algo.

Em verdade, nós podemos dizer que Carla foi vítima de racismo/sexismo epistêmico dentro do próprio NEIM: “Porque eu sempre tive muitos embates, como eu disse, principalmente, com Analice, sabe? Analice, tipo, falava assim - `você reclama que aqui não tem mulheres negras, mas cadê Luiza Bairros, já terminou o doutorado? (...) Era nesse nível, `você sabe que você passou na rebarba’, não é rebarba que fala?”. Apesar de ser uma instituição de mulheres feministas e intelectuais, acreditamos que o NEIM estava exercendo sobre Carla os poderes do racismo/sexismo epistêmico, se considerarmos que “se constituem enquanto um mecanismo de poder que objetiva o extermínio material e simbólico dos *outros* “ e, portanto,

“possuem a mesma base: a instituição de um único grupo no poder com a voz da autoridade e da verdade” (Gisele Santos, 2016, p. 11). Não podemos deixar de lembrar que a presença intelectual de Carla incomoda a universidade, já que mulheres negras vem sendo desde a escravidão até hoje, significadas pelo seu corpo que é “visto pelos ocidentais como o simbolo quintessencial de uma presença feminina natural orgânica mais próxima da natureza animalística e primitiva”, de acordo com hooks (1995,468), pois, “sexismo e o racismo atuando juntos perpetuam uma iconografia de representação da negra que imprime na consciência cultural coletiva, a ideia de que ela está neste planeta principalmente para servir aos outros”. Esses são gestos de racismo/sexismo epistêmico pois o NEIM estranha Carla Acotirene como mestranda por que tradicionalmente as pessoas que parecem com Carla têm sido, no máximo, objetos e não sujeitos do conhecimento na universidade. Pois como nos lembra Collins (2016) tanto o racismo e o sexismo também têm em comum, o tratamento epistemológico como objeto dado aos denominados como “outros”, portanto, como não plenos do ponto de vista subjetivo. Além disso, Carla vivia, no NEIM dos anos 2000, os rastros do racismo/sexismo epistêmico do NEIM de Zelinda Barros no qual as mulheres negras estavam impedidas de serem até mesmo objetos de pesquisas das acadêmicas/intelectuais brancas, portanto, um caso de extremo de impedimento de fala.

Indagada, especialmente, de como lidava com o eurocentrismo na universidade, Carla afirma que se sentia muito incomodada tanto na graduação como na pós-graduação: “ (...) tinha altas brigas nas salas de aula por conta disso, porque sempre que eu via uma perspectiva, eu dizia sim, mas e a demarcação racial desse saber? Por que foi na Europa e nos Estados Unidos, será que no continente africano não teria essa posicionalidade, principalmente em relação a gênero, eu fazia isso”. É essa a influência na academia do *status* de *outsider with* das mulheres negras que Collins (2016) aborda e que para Carla Akotirene tem sido produtiva. Mas Carla sugere que esse também é um lugar de solidão das mulheres negras numa universidade ainda de maioria branca: “(...) eu ficava – gente, cadê - e eu tomava sempre esses cortes. E eu me sentia sozinha, assim, porque o que eu queria trazer não tinha validade, não tinha ressonância nas outras vozes que estavam ali, porque não eram vozes negras”.

Na Graduação, Carla relata como foi seu estudo sobre as mulheres encarceradas, vítimas do que ela denominou de racismo institucional do sistema prisional:

(...) aí eu fui mostrar que o sistema prisional nas suas normas, expedientes, pareceres comprometia a execução penal, tendo em vista que o racismo era uma pena a mais para as mulheres que estavam encarceradas. Aí fui pegando os conteúdos, tipo programa de anemia falciforme, eu mostrava a saúde das mulheres lá, questão de visita, deslocamento do interior para vir para cá, que aumentava a pauperização das mulheres negras e coisa e tal. Mas sempre era raça com mais força, gênero entrava, assim, porque eu achava ainda que nessa época que gênero fosse sinônimo de mulher. No mestrado que eu fui entender que era uma categoria analítica.

Já na Mestrado, Carla relata que foi “mostrar as insuficiências das conquistas feministas quando o assunto é sistema prisional” e detalha para nós:

(...) eu fui mostrar que, por exemplo, Lei Maria da Penha que nós feministas conhecemos, a Lei Maria da Penha que é de 2006, mas não conhecemos a Lei de Execução Penal que é de 84, que as feministas reivindicam criminalização da violência contra a mulher, sem entender que isso acaba corroborando para encarceramento em massa dos homens negros, já que a classe branca elitista continuava solta, né? Mais ou menos isso, aí eu fui mostrar que a cela é um ambiente doméstico e que o Estado precisa entender a performance de gênero, que se uma mulher performa o masculino, ela bate na outra que é lady e, no entanto, o Estado não tira essa lady dos braços do agressor e se ela grita, a pena dela é endurecida na execução penal, porque ela está sendo desobediente, indisciplinada. E eu fui comparando Lei de Execução Penal com a Lei Maria da Penha e eu fui pegando os instrumentos jurídicos e dizendo como a interseccionalidade (...) aí eu vou pegando as leis e eu vou dizendo - aqui se a interseccionalidade estivesse aqui, essa categoria não seria considerada universal, porque quando o Estado, ele encarcera, ele toma a categoria mulher sem entender a performance de gênero. E vou mostrando geração, que uma mulher de 40 anos ela pode ser considerada velha, mas não do ponto de vista etário, do ponto de vista geracional, a pobreza, a ligadura de trompas, sei lá, tudo isso compromete o envelhecimento que não tem a ver com a idade. E eu fui discutindo interseccionalidade, assim, mostrando né? Intolerância religiosa, eu vou mostrar que o pentecostante tem acesso às encarceradas, alguém que presta assistência religiosa, que está na Lei de Execução Penal, é tratado como criminoso, já que tem que abrir o ânus para ver se não tem entorpecente, porque antes de ser um sacerdote, é alguém que tem o arquétipo de criminoso, e o padre não passa por isso. É um texto também de denúncias, assim, e eu vou mostrando, pegando a lei e dizendo aqui onde é que está o racismo aqui, onde é que está o racismo, onde é que está o racismo e fui fazendo isso.

Carla Akotirene entende os movimentos negros “como uma articulação neoidealista que visa agendar as reivindicações, direitos e reparação da comunidade negra junto ao Estado, para que o Estado regule as relações sociais percebendo que o racismo é estruturante para definir quem é humano e quem não é humano, quem tem direito a vida e quem não tem direito a vida”. Carla explica que com a expressão “neo-idealista” que enfatizar que “não é um movimento que se fixa no pensamento marxista, dizer que acabando com o capitalismo ou tendo uma distribuição justa das riquezas, vai se acabar com as desigualdades raciais, aí eu digo que tem um ideal que é a superação do racismo”.

Já o movimento de mulheres negras, Carla relata que, dialogando com Luiza Bairros, compreende que é “uma articulação das mulheres (...) assim, entendendo que nem o movimento feminista nem o movimento anti-racista conseguem dar conta da experiência do ponto de vista das mulheres”. Carla também chama à atenção de que “na formação da sociedade brasileira, o lugar de fala das mulheres negras não foi levado em conta, assim como a sua subjetividade não foi levada em conta como conhecimento, como válida para produção e para difusão do conhecimento”, afirmando então que “o movimento de mulheres negras seria esse movimento que visa apresentar para o conjunto da sociedade outro ponto de vista interseccionado por esses dois lugares, o lugar da raça e o lugar de gênero”. Carla defende que o movimento de mulheres

negras “não necessariamente é um movimento que quer se articular a partir da credencial acadêmica”, no entanto, “o movimento feminista negro, ele parte do movimento social de mulheres negras, mas ele vai para o universo acadêmico buscar outra credencial, outra disputa epistemológica”. Assim, Carla afirma que diferente do movimento de mulheres negras, o feminismo negro “é uma epistemologia mesmo” ou ainda “um conhecimento que toma como ponto de partida a mulher negra, mas não reivindica só para as mulheres negras, reivindica que se acabe o racismo, o capitalismo e qualquer tipo de desigualdade”. O feminismo negro, para Carla, portanto, “é um movimento acadêmico que reconhece que toda mulher negra é uma intelectual, ela não precisa estar na academia para ser considerada uma intelectual, então, uma encarcerada ela é uma intelectual”. Pois foi tomando as mulheres negras encarceradas como intelectuais, que Carla Akotirene construiu um capítulo da sua Dissertação intitulada *Ó Paí Prezada, racismo e sexismo institucionais tomando bonde no Conjunto Penal Feminino de Salvador*. No capítulo que denominou de *As prisões dos saberes e os saberes da prisão*, as encarceradas, para Carla Acotirene são intelectuais que “sobrepuseram os papéis de gênero” já que:

(...) a teoria brancocêntrica diz que as mulheres são dóceis, frágeis, não agressivas e essas mulheres passaram por cima dessas disposições do patriarcado e foram lá, mataram seus algozes estupradores, mataram homens que violentavam e batiam nelas, elas sonegaram impostos, elas traficaram, elas lideraram o tráfico no subúrbio, então, eu mostro que há uma intelectualidade.

Para Carla tudo isso são saberes, pois elas estão “questionando o *status quo* da perspectiva masculinista androcêntrica”, portanto, “são mulheres negras protagonicas ainda que seja de uma perspectiva que não é apreciada nas relações, mas eu ainda coloco em xeque isso, porque Durkheim fala que o crime é um fato social”. E Carla chama à atenção de o que ela está querendo dizer é que “essas mulheres, elas não conseguiram negociar a impunidade, as mulheres brancas conseguem e são outros tipos de delitos, mas elas são igualmente criminosas, porque crime todo mundo comete”.

Ao ser indagada sobre o que torna o feminismo negro dos Estados Unidos diferente do Brasil, Carla aponta o que ela chama de “a autoridade discursiva” como elemento do imperialismo do conhecimento, e explica:

(...) ainda que nós, mulheres negras, nos filíemos a uma epistemologia que parte inicialmente dessa localização dos Estados Unidos, ainda existe, para mim, um colonialismo do conhecimento, um colonialismo não, existe um imperialismo do conhecimento. E de certa forma, o feminismo brasileiro, ele não é traduzido como deveria. As mulheres dos Estados Unidos, para mim, elas são capazes de se reunirem em uma tarde e publicarem aquele conjunto de experiências como uma perspectiva teórica. E nós, talvez, por termos uma subjetividade marcada por esse lugar de terceiro mundo como é chamado pelo imperialismo, a gente não se sente autorizada a colocar no papel o nosso ponto de vista, o que a gente chora, o que a gente sofre, quais são as nossas experiências com o Estado e os movimentos sociais. Eu acho que nos Estados Unidos, por conta dessa localização geopolítica, elas têm outro tipo de autoestima intelectual, elas refletem as emoções e dizem que as emoções validam aquele conhecimento, nós precisamos de intelectuais institucionalizadas na

academia para dizer - o que eu estou falando encontra-se bem demarcado em fulana de tal. A gente não parte da nossa experiência.

Carla se define como uma intelectual e ativista que luta contra todos os tipos de opressão, pois, relata que luta contra “qualquer tecnologia que negue a humanidade, negue o direito de um grupo se expressar”, pois “já que eu sou pesquisadora de interseccionalidades, eu procuro não hierarquizar. Assim, Carla Akotirene se coloca como uma intelectual/ativista contra “todas as tecnologias que desumanizam, o racismo é uma delas, a lgbtfobia, o machismo, o adultismo”. E Carla argumenta como deve proceder uma pesquisadora da interseccionalidade: “eu preciso ter uma sensibilidade analítica para perceber em que momento um marcador sobressaltou em relação ao outro, por isso que Kimberly Crenshaw fala de `super inclusão´ e `sub inclusão´, quando você super inclui, foi o que o feminismo branco fez, todas nós somos mulheres”. E explica mais:

(...) tem que ver em que avenida há esse acidente de opressão, e aí eu consigo arrancar a categoria que é mais estruturante naquele momento, pode ser raça como pode ser idade. Aborto, por exemplo, eu acho que é idade, se você for pegar mulheres que morrem em decorrência de negação em direitos sexuais e reprodutivos, você vai dizer que são mulheres negras, elas não têm condições de pagar R\$ 5.000,00 numa clínica clandestina, mas você vai ver que são mulheres jovens, aí se eu digo que só são mulheres, eu deixo de dizer ao Estado que precisa investir muito mais nessa faixa etária que ele está dizendo que é juventude, que é até 29 anos.

A principal crítica que Carla Akotirene faz a sociedade brasileira é “a negação da contribuição intelectual das mulheres negras na formação da sociedade”, pois, “a gente só faz menção a Chica da Silva e mesmo assim pela performance sexual”. E explica:

(...) e aí há um apagamento dessas mulheres, há uma máscara como diz Grada Kilomba, nós possuímos uma máscara, ainda que seja metaforicamente falando, na nossa subjetividade, da nossa dimensão psíquica e a gente acaba não conseguindo falar, ou no universo acadêmico ou nas relações políticas. A gente coloca uma marcação da nossa identidade como prioritária e silencia todas as outras e a gente fica doente, a gente sofre. E isso tudo tem a ver com as metanarrativas que levaram a gente a não acreditar na nossa biografia como relevante.

Carla ainda defende que a principal crítica do movimento das mulheres negras à sociedade brasileira é o racismo a partir do olhar generoso das mulheres negras:

Acredito que é o racismo, o racismo a partir do olhar das mulheres negras, porque elas são mais generosas, elas conseguem falar da influência negativa que é viver em uma sociedade racista, mas ela faz isso lembrando que seus filhos estão morrendo, que suas filhas estão morrendo, que não chegou luz dentro de casa, que a água não está encanada, que ela não conseguiu voltar pra escola, ela acaba carregando todas as problemáticas da comunidade nas costas. E eu acho que as mulheres negras são mais generosas, enquanto os homens acabam não tendo essa mesma solidariedade política, eu não vejo homem falando sobre legalização do aborto - vamos fazer uma

campanha contra o feminicídio, vamos ver a situação das mulheres encarceradas. E o inverso acontece, as mulheres negras tomam a comunidade como um todo e elas assumem essa responsabilidade de lutar pela comunidade, lutar por um resgate e ressarcimento do continente africano mesmo, eu percebo que elas têm essa ligação, a militância é uma religião para as mulheres negras, elas sentem religadas a uma resistência ancestral, eu penso nisso assim.

Para Carla, o movimento negro precisa se “desfalocentrar”, aprendendo com o ativismo de mulheres negras “que não existe hierarquia de opressão, como disse Audre Lorde” e explica:

(...) É... Luiza Bairros tinha uma artigo “a mulher negra e o feminismo” de 2008, e ela vai falar sobre isso, o homem lembra muito da mulher na hora da poesia – “minha crioula, vou cantar para você”, “minha Deusa do Ébano”, mas a poesia não é suficiente quando você está morrendo, está sendo abandonada, está sendo preterida, está ganhando menos salário, os homens não conseguem entender que a gente além de ser endeusada, reverenciadas como belas, a gente tem problemas estruturais que precisam de mais mãos para o enfrentamento, e eles não conseguem fazer isso, eles hierarquizam, acham que é o problema do racismo, então, na verdade eu acho o movimento negro falocêntrico, egoísta, eu acho o movimento negro egoísta.

Carla relata que com a comunidade negra, especialmente com o ativismo negro, aprendeu que a intuição é uma forma de conhecimento:

O POMPA prá mim é uma militância, tudo o que eu faço é a partir também da minha intuição, o que eu vou falar, por isso que eu fecho o olho, porque eu não estou falando sozinha, eu sei que tem alguém me ajudando a falar isso também. Então, intuição é um dos conhecimentos que eu acredito que estão comigo, e essa intuição é o olhar, é o saber da minha ancestralidade que eu chamo de intuição, mas é o meu ancestral me ajudando a conversar também.

Carla argumenta que a intuição tem sido muito importante também para sua vida acadêmica, pois, foi a partir dela que ela entrou no Mestrado. E explica mais:

É o tempo todo eu acredito, eu acredito que eu sou como a água mesmo e eu vou e eu vou fazendo esse movimento de tirar os obstáculos do meu caminho, mas eu também sei a hora de ser trovão, mas trovão é um momento específico da minha vida, a hora de gritar. A maior parte da minha vida, eu preciso ser como água mesmo, porque a água, ela tem essa capacidade de fazer a gente se alimentar dela todos os dias sem impor nada, sem ela, você fica com sede. Então, eu me vejo assim, eu me vejo com alguém que está se tornando imprescindível todos os dias e que todos os dias, as pessoas estão engolindo quer queiram quer não, o racismo, o sexismo, o universo acadêmico, todo dia está se alimentando do que eu sou, porque eu sou água e ninguém vive sem água, então ninguém vive sem o conhecimento afrocentrado, sem o conhecimento feminista negro, esse conhecimento é um conhecimento Ialodê um conhecimento de água, um conhecimento que consegue ir para um espaço estratégico e falar, não fica falando o tempo todo, banalizando o conhecimento e fala na hora que é para falar mesmo.

Mas Carla Akotirene reconhece também que aprende com a universidade; “Na universidade, eu aprendi que existe uma disputa de conhecimento e que a depender das nossas filiações políticas e

metodológicas, podemos favorecer a manutenção do que já está ou ajudar a derrubar o que está instituído, isso eu aprendi na universidade que é um espaço de disputa”. Diante desse aprendizado, Carla relata que está disputando conhecimento na universidade na perspectiva de derrubar o que está instituído:

(...) é por isso que eu escolho outras metodologias, outros autores. De certa forma, eu estou fazendo enfrentamento, né? Epistemológico, eu estou ressarcindo as mulheres que não estão posicionadas na história, eu estou dizendo que essas mulheres existem, estou restituindo às mulheres encarceradas e dizendo que elas existem e que elas são intelectuais, que elas têm suas falas e que eu como membra dessa comunidade de mulheres que no momento estou em liberdade, eu posso e estou autorizada a expressar essas falas que estão trancadas na Lemos de Brito, por exemplo. Mas não que eu estou dando fala para elas, elas estão falando e eu do lugar da academia, estou dando a publicidade das falas.

Por outro lado, Carla diz que a universidade precisa aprender com o ativismo negro e de mulheres negras que “o subalterno pode falar, deve falar, estamos nas fronteiras”. O subalterno não poder falar na universidade é uma das manifestações do racismo epistêmico. E Carla explica o que para ela é racismo epistêmico:

Racismo epistêmico lembra-me um esvaziamento do sentido original do que seria o conhecimento, caso o racismo não estivesse ali, isso prá mim é racismo epistêmico. É você dá outra formatação a uma verdade e ainda que seja provisória, mas essa formatação acontece dessa forma, porque ela é racista, porque ela pega o marcador de raça e coloca num conjunto de conteúdos de estigmatização, de estereótipo, de negação, de desumanização, ali, naquele conhecimento. E aí isso acaba prejudicando a nossa saúde, a nossa visibilidade intelectual, acaba prejudicando tudo, né? Porque tudo depende do conhecimento, a política pública depende do conhecimento, se um conhecimento ele é racista, a política pública, por consequência, acaba sendo racista, ou se ela deixa de ver a categoria raça tanto como uma forma de articulação antirracista, como uma forma também de desumanização, ela acaba incorrendo nesse racismo epistêmico, tipo Lei Maria da Penha, também que é de 2006, mas as DEAMS são da década de 80. Então, se as produções intelectuais sobre violência contra a mulher, tivessem considerado raça, hoje não teríamos tanta violência por critério racial. Então, isso, prá mim, é um racismo epistêmico dessa produção por mais que não tenha havido a intenção de, mas o que você deixa de ver também é racismo.

Carla Akotirene diz que combate o racismo/sexismo epistêmico se esforçando “para reposicionar os saberes que não estão no universo acadêmico”. E explica:

Eu procuro uma literatura que não esteja na minha mesa, eu busco confrontar o conhecimento da Europa, dos Estados Unidos, dizendo que nesse período tipo década de 60, o que estava acontecendo na década de 60, 70, sei lá, a segunda onda feminista, mas não estava acontecendo o movimento Black Power também? Eu vou fazendo assim, porque essas mulheres não estavam apoiando o direito antirracista também, será que o outro público não seria considerado também detentores de direitos. Eu vou mostrando as ausências de solidariedade, vou mostrando autoridades de fala, eu vou dizendo - ah, tá tudo bem, Simone de Beauvoir teve o privilégio epistêmico no campo da Filosofia de escrever *O Segundo sexo*, mas Sojourner Truth fez em 1851, ela fez num discurso de improviso, por que a gente conhece Beauvoir e não conhece Sojourner Truth? Eu vou fazendo, assim, entendeu? Vou fazendo esses confrontos

para dizer é importante Simone de Beauvoir, mas é importante também esses conhecimentos que, por algum motivo que a gente sabe, tem a ver com quem produz, quem tem autoridade na ciência - o homem branco heterossexual.

Tomar o ponto de vista de quem foi colonizado, é como Carla afirma que deve ocorrer para descolonizar o conhecimento acadêmico-universitário. Mas na perspectiva de descolonização de Carla Acotirene, a epistemologia ocidental está incluída, e ela explica por que: “Eu penso que a Europa também é capaz de produzir boas teorias, o que eu critico é o essencialismo de você tomar o lugar do conhecimento como o mais autorizado, como o mais válido do que os demais ângulos do conhecimento, mas eu acredito que a Europa tem boas produções, as feministas brancas deram boas contribuições”. Carla defende, então, que é necessário todo mundo conhecer essas boas produções europeias, mas é necessário também ter em vista que “o conhecimento é parcial, se ele é parcial, ele é provisório e ele é localizado, ele não pode ser colocado como verdade absoluta só porque nasceu num território que tem poder para se afirmar como detentor de uma verdade”. E explica:

Mas isso não quer dizer que eu acredite que o continente africano produz um conhecimento melhor, eu acredito que o continente africano produz um conhecimento além do conhecimento que está colocado de forma hegemônica e que esse conhecimento deve ser tratado em patamar de igualdade com os conhecimentos espalhados nessas geopolíticas. Isso não quer dizer que eu acredite que tudo o que está em África é bom, então ou tudo que é de candomblé é bom, eu não acho que seja. Eu acredito que todos os espaços possuem parcelas de aproveitamento intelectual e parcelas de opressão, porque as opressões estão numa dinâmica e essas dinâmicas estão no continente africano, estão nos terreiros de candomblé, estão com bastante força no lugar hegemônico que é a Europa e tudo que vem dela também. Só que a gente precisa fazer a disputa para ver o que dá para aproveitar e visibilizar de outros lugares também, confrontando sempre sem essencializar, eu não acho que é pra gente dizer - “só vou usar agora intelectuais homens negros ou só vou utilizar os africanos”.

Essa linha de raciocínio Carla também estende às mulheres negras:

(...) as mulheres negras também são capazes de produzirem conhecimentos que reificam, que desumaniza, porque o fato de ser negra não quer dizer que a marcação dela, de classe ou de credencial acadêmico intelectual se filie (...) Então, eu também não vou dizer que o fato de terem mais mulheres na ciência, signifique que a ciência é feminista que não é, não. Tem a ver com as abordagens teórico-metodológicas que essas mulheres se filiam, elas podem ser negras e se filiarem às abordagens branco-cêntricas, hegemônicas, essencialistas, ou podem ser africanas e ainda assim se filiarem às abordagens que vão colocar as mulheres em condições de subalternidade, de não reconhecimento do ponto de vista, pode produzir violência.

Collins (2016, p.123) também constata a heterogeneidade de posições das mulheres negras na academia quando, ao afirmar que como *outsiders within*, elas ocupam um lugar especial, pois “tornam-se

pessoas diferentes, e suas diferenças as sensibilizam a padrões que podem ser mais difíceis de serem vistos pelos *insiders* sociológicos estabelecidos”, apresenta três tipos de intelectuais negras:

Algumas *outsiders within* tentam resolver a tensão gerada por seus novos *status* saindo da sociologia e permanecendo *outsiders* sociológicos. Outras optam por reprimir sua diferença fazendo o esforço de se tornarem *insiders* sociológicos genuínos que “pensam como de costume”. Ambas escolhas espoliam a sociologia de sua diversidade e, em última instância, enfraquecem a disciplina. Uma terceira alternativa é conservar a tensão criativa do *status* de *outsider within* encorajando e institucionalizando suas perspectivas. Essa alternativa tem seus méritos não apenas para as próprias *outsiders within*, mas também para outros sociólogos. A abordagem sugerida pelas experiências das *outsiders within* é de que os intelectuais aprendam a confiar em suas próprias biografias pessoais e culturais como fontes significativas de conhecimento (Collins, 2016, p. 123).

Para enfrentar esse perigo de mulheres negras que não se posicionam desafiando as diversas estruturas de opressão, é que Carla diz gostar do conceito de interseccionalidade, pois:

(...) mesmo no terreiro de candomblé, eu olho pro terreiro de candomblé pensando não apenas o ódio religioso contra o candomblé em relação às outras religiões, mas sim, o funcionamento daquela comunidade que é um microcosmo de tudo que acontece aqui fora. Então, eu posso ter um Babalorixá, uma Ialorixá que sofre ódio religioso por ser de candomblé, mas que maltrata um gay. A companheira Mãe Jaciara me disse isso uma vez numa palestra, ela falou - “minha mãe é conhecida por ter enfrentado a intolerância, o ódio religioso da Igreja Universal, mas ela também era vítima de violência, então por que o fato dela ser vítima de violência tem que ficar em situação privada e ser alavancada a intolerância que ela sofria?”

Quando peço a Carla Akotirene que aponte práticas de descolonização ocorrendo dentro da universidade brasileira, ela cita o *Opará Saberes*, que ela mesmo criou. O *Opará Saberes* tem como objetivo instrumentalizar candidaturas negras, em especial mulheres, para ingresso nos programas de mestrado e doutorado, cujos projetos são aportados nos paradigmas afrocêntricos, decoloniais e feministas negros. *Opará* é uma deusa jovem e guerreira da mitologia africana de origem sudanesa, que no Brasil é cultuada como uma qualidade guerreira da deusa/orixá da beleza e do ouro, Oshun, que, não por coincidência, nessa mesma mitologia é quem lidera uma greve de mulheres contra a decisão do Criador, Olodumaré, de incumbir aos homens a criação do mundo sem as mulheres, mostrando, com esse gesto de ausentar o feminino, os prejuízos contidos num mundo pensado sem as mulheres (Machado e Petrovich, 2004). Nessa ética oshuniana de mulheres lutando pelas mulheres, a ideia do *Opará Saberes* é a busca por dar suporte teórico-metodológico às pesquisadoras/es que tratam das temáticas de saúde da mulher, violências de gênero, racismo institucional e prisionização. Carla conta como que a ideia surgiu a partir de uma conversa com uma amiga tomando banho de rio em Arembepe, na qual ela falou:

Sueide está aí está nessa campanha `mais amor entre nós`¹¹⁵, eu falo tanto em amor, mas eu poderia muito bem corrigir projetos de mestrado de doutorado de quem está tentando, aí eu falei com ela, que ia fazer isso que eu ia pegar todo final de semana três ou quatro para eu olhar e ela pegou e disse `não, menina por que não dá logo um curso?` Viecha mesmo estava tentando entrar no mestrado, mas não tinha instrumentalidade para isso, aí eu falei - pôxa, é isso, então, eu posso olhar o projeto e a teoria dela também. Aí eu voltei para casa, quando eu fui dar plantão, isso foi o que? Uma quarta-feira, aí eu fui dar plantão numa quinta, aí eu peguei e disse o nome disso aí, vai ser *Opará Saberes*, a gente precisa Opará Saberes, a gente precisa ser uma pancada de água no epistemicídio, foi o que eu disse assim pra ela. E eu peguei botei no facebook - tem alguém aí precisando de referência bibliográfica, metodologia? Porque eu queria ver a demanda, aí eu joguei no *face* e teve não sei quantos. Aí eu escrevi para 9 mulheres que veio na minha cabeça e elas responderam que sim.

Assim, em 2016, Carla começa a primeira edição do *Opará Saberes*, na qual ocorreu uma Conferência da angolana Florita Cuhango de Kijango intitulada *África e Feminismo: como descolonizar o conhecimento*, além de aulas ministradas pelas intelectuais negras tanto da Bahia - como Zelinda Bairros, Ana Cláudia Pacheco, Denise Ribeiro, Emanuele Goés – quanto por aquelas que moram na Bahia como Ana Flauzina, Cláudia Pons Cardoso. Em 2017, ocorreu o *II Ciclo Formativo Opará Saberes*, cuja abertura ocorreu com uma conferência da filósofa política Djamilia Ribeiro intitulada *O Pensamento de Simone De Beauvoir sob o olhar de uma filósofa negra*, na qual ela lançou o livro *Lugar de Fala*. Além disso ocorreram as mesas “*Teoria do Pensamento Branco: Branquitude e Branquidade*”, com o professor Lourenço Cardoso e “*O Feminismo Negro como vetor para o Desenvolvimento do Brasil: um contraponto ao racismo institucional*” com o Professor Hélio Santos. No entanto, a maioria das facilitadoras eram intelectuais negras como as baianas Zelinda Bairros e Ângela Figueiredo. Para divulgação do evento formativo, Carla deu entrevista ao Jornal Correio Nagô (2017), no qual afirmou: “Lutamos por monografias, teses e dissertações capazes de responder a pautas como aborto, feminicídio, encarceramento, mas para isso as ferramentas teóricas não podem mais ser as da Casa Grande”.

Atualmente, Carla Acotirene é bacharela em serviço social e doutoranda de *Pós-Graduação em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo* (PPGNEIM) do Núcleo Interdisciplinar Sobre a Mulher (NEIM). Em 2018, publicou o livro *O que é Interseccionalidade* da Coleção Feminismos Plurais.

¹¹⁵ “Criado pela jornalista baiana Sueide Kintê, o objetivo é espalhar a sororidade, termo usado por mulheres que significa solidariedade. O ‘Mais amor entre nós’ não inova. A gente aprende desde menina que nossa sobrevivência está ligada à ajuda a outra mulher negra. Desde uma xícara de café, açúcar, até compartilhar comida e a defesa, a gente se mete em briga prá defender a outra. A única coisa que eu fiz foi pegar esse aprendizado tão ancestral e colocar no Facebook, que é uma ferramenta que eu uso como jornalista e que serve para ampliar nossas vozes nesses tempos em que as violências também são ampliadas nas redes sociais. É um contra-ataque assertivo”, diz a jornalista”. Carta Capital. Mais amor ente nós. Disponível em internet: <https://www.cartacapital.com.br/sociedade/mais-amor-entre-nos.3>. Acesso em 30 jun/2018.

A descolonização do conhecimento a partir dos ativistas negros brasileiros

Ari Lima

Na entrevista realizada em junho de 2017, Ari Lima explicita a colonialidade de poder na cidade onde nasceu e passou a infância, São Francisco do Conde (BA), e refletiu sobre os projetos e processos familiares de embranquecimento. Mas aqui iremos apresentar, principalmente, suas experiências com o racismo epistêmico durante sua trajetória acadêmica, sua contribuição intelectual através da graduação, mestrado e doutorado bem como suas estratégias de sobrevivência na universidade.

Os pais de Ari, especialmente a mãe, viam na educação o caminho para a mobilidade social das filhas e filhos, portanto, o projeto era gradativamente eles e elas migrarem de São Francisco do Conde para estudar em Salvador. Foi assim que Ari chegou em Salvador, ainda criança, passando a morar em São Caetano, numa casa gerenciada por suas irmãs mais velhas.

Ari conta que viveu constrangimentos em toda a sua vida devido a intersecção raça e sexualidade. No que diz respeito à questão racial, enfatiza que a família não o ajudava, pois possuía “um discurso racial tipicamente baiano”, ou seja, compreendia que existiam hierarquias, mas acreditava que era possível romper o cerco, aderindo a um projeto de embranquecimento. Para Ari, a família tinha claramente um projeto de embranquecimento como estratégia para a mobilidade social. No entanto, Ari recorda, como Zelinda Barros, que sua infância foi um ambiente negro e africano: “(...) ainda no interior, até os 8 anos, as tias velhas, o mundo de mistérios, o candomblé, os folguedos, o samba de roda, tudo isso eu vivi na infância, as velhas, as rezadeiras, os caboclos”. Em verdade, quando criança em São Francisco do Conde, antes do processo de embranquecimento da família, Ari vivia o mundo negro que alimentava de cultura negra seus processos de identificação e de socialização: “(...) eu era amigo do filho da D. Nenzinha, eu e meu irmão, aí a gente chegava lá e ficava ouvindo história da mãe de D. Nenzinha, que era uma contadora de histórias, então, assim, a minha infância foi um ambiente muito negro mesmo e africano, as tias velhas”.

A escolha da graduação em comunicação com habilitação em jornalismo foi lida pela irmã como uma escolha sua em fazer um “curso de branco”. E o senso comum da irmã de Ari estava correto, ele mesmo constatou que o curso que escolheu era um curso de branco:

Curso de branco e ela estava correta, quando eu entrei na universidade, na UFBA em 87, o curso de Comunicação era um curso de elite. Primeiro, foi o terceiro curso mais concorrido, só perdeu pra Medicina e Direito, então era difícil passar. Foram 60 aprovados que foram divididos em 2 turmas (...) Eu contei eram seis, ou seja, 10% da turma, então ou vinham de escola privada ou vinha da Escola Técnica

Pela narrativa de Ari, constatamos que ele foi vítima de racismo/sexismo epistêmico em pelo menos dois atos – na graduação e no doutorado. No primeiro ato, Ari era estudante na Faculdade de Comunicação da Universidade Federal da Bahia (UFBA), num momento em que o curso estava se formando, se tornando um estudante brilhante que, junto com mais dois jovens amigos – uma mulher branca e um negro claro - formavam o que ele chama de um “trio imbatível”, participando ativamente da vida acadêmica e política do curso. Desse trio, Ari diz que os outros o reconheciam como o mais intelectualizado. Os três foram convidados por um importante professor da Faculdade – Albino Rubim – para trabalhar com ele como bolsista de iniciação científica. Havia também, na Faculdade de Comunicação, uma professora querida pelos estudantes, muito conhecida e respeitada como jornalista na cidade de Salvador, branco-mestiça, frequentadora de um importante terreiro de religião de matriz africana, assumidamente lésbica. Pois, foi exatamente com essa professora que Ari narra ter sido vítima de racismo/sexismo epistêmico, descrevendo como este opera em sala de aula para silenciar negros e negras, usando várias estratégias de desqualificação da sua fala: “(...) ela não gostava de mim, me hostilizava, quando eu ia falar em disciplinas que eu fiz com ela, ela me tomava a palavra, eu falava, ela virava a cara e não dava atenção”.

Esse primeiro ato de racismo/sexismo epistêmico vivido por Ari Lima na graduação, lembra Grosfoguel (2016), ao explicar como o conceito de racismo de Fanon permite entender porque ainda que oprimida pelo gênero e pela sexualidade, a professora de Ari desfruta de privilégios raciais por ser racializada como branca no Brasil, de acordo com as classificações étnico-raciais singulares do racismo brasileiro, socialmente posicionada, portanto, como superior. Ao passo que Ari, apesar de desfrutar de algum privilégio por ser homem, mas também oprimido como inferior por ser gay, é racializado como *não ser/humano* por ser negro, vivendo desvantagens raciais e possuindo sua humanidade sob constante suspeita. Ari ainda fala de outros processos vividos com a mesma professora em que se sentiu preterido: Eu participei de um processo seletivo para participar de um laboratório de jornalismo, talvez o meu texto não tenha sido bom, acho que não foi tão bom não, a matéria que eu fiz. Mas, assim, eu fui reprovado. Mas, assim, quem foi reprovado, alguns ela reaproveitou, no meu caso ela não demonstrou nenhum interesse. E mais, insistia, porque Patrícia era amiga dela, Mamede era amigo dela, todos os colegas, Aureliano que ela adorava, ela amava Aureliano e brincava, e os dois quando se encontravam eram duas comadres.

Em 1993, Ari decide fazer o mestrado fora da Bahia: “(...) aí, não tinha pós-graduação em comunicação, a princípio, eu achava que eu deveria seguir na comunicação e na teoria da comunicação, gostava de teoria, aí eu descobri, perguntando a Albino, onde é que tinha, tinha em Brasília, tinha no Rio. Aí eu disse - vou pro Rio”. Ari é aprovado no mestrado em comunicação pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), tendo como orientador o prestigiado intelectual negro e baiano, Muniz Sodré. Após fazer muito esforço para se aproximar da professora que o rejeitava, é nesse momento, pouco antes de se

mudar para o Rio de Janeiro, para fazer mestrado na UFRJ, que Ari pôde entender o que ocorria na relação dele com aquela professora que o desprezava tão flagrantemente:

(...) Mas aí, nesse momento que eu estou me preparando pra ir embora pro Rio, eu consegui me aproximar mais da Nádia Miranda. E foi quando eu já estava querendo me aproximar mais do Candomblé e a professora, lembra que eu falei na sala como é que eu faço pra chegar ao Candomblé, ao terreiro? Era Nádia e que me disse - eu vou te dar o endereço. Aí eu fui na casa dela, ela morava no Parque Júlio Cesar. Aí tivemos uma conversa, foi uma conversa de despedida, ela na sala e tal, a filha não estava em casa e Nádia era lésbica, mas teve um filho com um amigo gay francês (...) Nádia é uma mulher negra, mestiça, que nunca se assumiu como tal, o pai, francês, branco, ela tem os olhos claros, azuis e o cabelo, na verdade, o cabelo quase louro, mas um cabelo meio crespo, assim. Então, é a miscigenação, a informação genética da mãe com o pai. Aí, quando eu vou, ela conversa comigo e tal, foi muito generosa, gentil, mas ela me disse - “eu não gostava de você” - é verdade, me disse assim.

Aqui nos lembramos do depoimento de um dos entrevistados de Virgínia Bicudo quando diz que as piores humilhações raciais que viveu no Brasil dos anos 40, foi de “brancos netos de pretos”. A professora declara a Ari que ficava incomodada com a sofisticação e inteligência dele como um preto: “Aí, antes de dizer, porque eu tomei um susto, né? Eu já sabia, intuía. Aí, ela disse - “pode perguntar, eu dizia a todo mundo que eu não gostava de você, e você nem parecia que era preto, tão inteligente, tão sofisticado”. Ari desafiava o estereótipo de ser negro que a professora manejava, pois, enquanto a professora o rejeitava como estudante, tinha uma ótima relação com o seu colega negro, que era inclusive seu amigo, e que se encaixava no que é esperado de um “negão” baiano: “(...) É, então, ele vinha da periferia, ele conhecia as quebradas, sabe? E sabia dar um jeito nas coisas, ele tinha um bom papo, sabe? Ele furava fila, ele fazia amizade com todo mundo, ele conseguia as coisas que ele queria, sabe? Então, Aureliano era isso, e vinha da periferia, entendeu? E falava alto e dava risada e eu não, eu era todo contido”. Enquanto Aureliano era um negro que se “encaixava” perfeitamente na ideia de ser negro da professora, apesar de ser um dos pouquíssimos negros a entrar no terceiro curso mais concorrido da Universidade Federal da Bahia naquele momento¹¹⁶, Ari Lima fugia à essa representação, na medida em que se colocava no mundo dos brancos com atitudes atribuídas pelo racismo aos brancos do Brasil, ou, dito de outra forma, a professora fixou o ser negro numa imagem que não era da inteligência e da sofisticação a qual Ari se apresentava nesse espaço acadêmico.

Quando indagado sobre facilidades encontradas na vida acadêmica, Ari aponta o apoio financeiro que recebeu da família quando decidiu deixar o emprego estável da Petrobrás, adquirido através de concurso, para fazer Graduação. Quando indagado sobre as dificuldades encontradas na sua trajetória acadêmica, Ari aponta o fato de ter que lidar com os privilégios sócio-econômicos dos seus colegas brancos da Faculdade de Comunicação da Ufba: “(...) por exemplo, eu não tinha as ferramentas que meus amigos brancos, de

¹¹⁶ Momento em que nem se sonhava com políticas públicas de ampliação do acesso negro à universidade.

classe média alta, tinham - eles estudavam inglês, eles já falavam inglês, sabe? ”. E descreve o abismo social que o separava deles:

Quando eu entrei no apartamento de Beto Mettig, filho da Olga Mettig que morava na Ladeira da Graça, se eu não me engano (...) mas aí um trabalho que eu fiz, ele ajudou na produção, porque ele tinha tudo - tinha câmera, tinha estúdio em casa...então ele se ofereceu para ajudar e a gente foi na casa dele fazer o acabamento. O apartamento era maior que a minha casa inteira, um luxo, entendeu? A mãe dele branca, dona de faculdade, então assim, aí eu tomava um susto com essas coisas, sabia?

Ari explica por que a convivência com essa riqueza dos colegas de graduação era uma dificuldade para ele: “Isso era uma dificuldade no sentido que eu me sentia um pouco constrangido e intimidado, porque às vezes eu não me sentia tão à vontade dentro dessa realidade que parecia ser a realidade da Facom”. No entanto, Ari chama à atenção de que desde esse momento da graduação, já entendia que o lugar de classe dos seus colegas estava intrinsecamente articulado com o lugar de “branco, pois, era no lugar de raça/classe que estavam colocados, ou, melhor dizendo, era o lugar raça/cor que os colocava naquele lugar de classe: “Eu acho que essa dificuldade que eu mencionei da questão da classe, ela tangencia à questão racial, porque eu percebia que eles tinham muito, porque eles eram brancos e eu percebi”. E explica:

Eu tinha, eu já começava a perceber que essas facilidades e esse trânsito, que essa desenvoltura que eles tinham, estava relacionada à brancura, eu lembro que quando eu conheci Nádia Vlad, ela era da mesma turma de Beto Mettig, já era mais adiantada no curso, era a mesma coisa. Nádia Vlad já era, ela era, se sentia toda, era filha de fazendeiro do Sul da Bahia, sabe? Chegava de carro na Faculdade e botava pose. Eu era meio tímido, entendeu? Sabe, a gente como preto é educado a não responder, a falar baixo, a não se expor muito e eles não tinham nenhum constrangimento em relação a isso.

Além do desaparecimento e silenciamento serem estratégias nos ensinada pela educação familiar para o embranquecimento ou para que sobrevivamos em espaços de hegemonia dos brancos brasileiros, como se constata na narrativa de Ari Lima, tal operação de auto-apagamento se realiza também devido ao fato de que de tanto nos sentirmos pequenos nesses espaços, queremos não ser vistos. Fanon (2008) aponta dois caminhos possíveis para nós, negras e negros frente ao racismo - embranquecer ou desaparecer, aqui estamos diante de uma dinâmica posta pelo racismo na qual se embranquece para desaparecer e, assim, abrir as portas da integração à universidade e à sociedade. Tais estratégias de auto-desaparecimento para sobreviver ou se integrar, tanto na sociedade quanto no espaço acadêmico, adotando atitudes de timidez, isolamento e silenciamento, são testemunhas ou expressões da permanência na sociedade brasileira do desejo social de desaparecimento dos negros e negras, cientificamente defendido pelos intelectuais brasileiros no Brasil do pós-abolição, através da defesa da imigração europeia como estratégia de embranquecimento da sociedade brasileira. A permanência de tal desejo de desaparecimento/apagamento dos negros e negras na nossa colonialidade de poderes se expressa pelos imensos riscos de morrer pela

polícia brasileira, pois, vem sendo muito perigoso ser um jovem negro nas capitais do Brasil, seja de classe média seja de periferia, seja negro retinto ou claro, seja embranquecido social e culturalmente ou não. Há um ódio anti-negro e negra no Brasil que nos mata como nos Estados Unidos e África do Sul sob segregação racial.

Para sobreviver nesse lugar de negro pobre lidando com o lugar de brancos ricos dos seus colegas da Facom, Ari aciona duas estratégias aprendidas da educação familiar para o embranquecimento. Uma delas era não fazer enfrentamento direto: “ (...)A gente como preto não foi educado, assim, mesmo quando a gente discordava, a gente media as palavras antes de se pronunciar, de elaborar a discordância. A gente era educado - `oh você tem que, a sua estratégia é não faça enfrentamento direto prá você passar pelo desafio e seguir (...)’. Ou mais do que não enfrentar diretamente, a estratégia era uma presença silenciosa na graduação, ao contrário dos seus colegas brancos, inclusive mulheres, que podiam discordar e enfrentar diretamente os poderes da universidade: “Sabe, a gente como preto é educado a não responder, a falar baixo, a não se expor muito e eles não tinham nenhum constrangimento em relação a isso (...)”. A narrativa de Ari ainda evidencia como o lugar subalterno de gênero e classe, quando se articula com o étnico-racial, garante privilégios para mulheres brancas no espaço acadêmico, garantindo, especialmente, autoridade epistêmica:

É... a professora falou assim “quem escreveu esse texto de vocês?” e eu disse fui eu - “foi você? Você copiou de algum lugar, né”? Eu disse não, eu que escrevi pró. Então, tinha isso, entendeu? Então na Facom também acontecia isso de que assim, Patrícia ela era mais explosiva e mais expressiva do que eu e Mamede, mas ela só fazia as coisas com a conjunção de força que nós três estabelecíamos, entendeu? Cada um com uma competência, uma coisa maior do que outra, mas ela, às vezes, recebia a autorização da autoria, ou melhor, a ela era mais facilmente atribuída autoridade do que a nós e, menos ainda a mim.

Lidar com a branquitude¹¹⁷ baiana, enquanto um lugar de poder que hierarquiza e ostenta, da Faculdade de Comunicação da Universidade Federal da Bahia, incomodava Ari Lima. No entanto, estudando no Rio e em Brasília lidou também com a branquitude que ocupava quase que exclusivamente o mundo acadêmico brasileiro e desfrutavam de privilégios diversos:

Então, assim, no final da graduação, a gente já conseguia perceber isso e a partir daí, a gente não tinha mais dúvida nenhuma, eu lembro que no mestrado e doutorado, eu e Osmundo comentávamos, assim, que colegas dele na Unicamp, ele fez mestrado e doutorado lá, ou colegas meus no mestrado no Rio e doutorado em Brasília, brancos de classe média alta, altíssima, filhos de intelectuais brancos renomados, tanto eu quanto ele convivemos com colegas assim, eles eram bolsistas, muitas vezes, passavam, tinham boa colocação, também, às vezes, até abaixo da nossa, mas tinham boa colocação e eram bolsistas ou então tinha bolsa pra todo mundo e eles guardavam o dinheiro da bolsa pra viajar nas férias, conhecer a África do Sul, já

¹¹⁷ As pesquisadoras da Psicologia Social da Universidade do Estado de São Paulo (USP), Iray Carone, Edith Piza e Maria Aparecida Silva Bento são as precursoras do estudo da branquitude no Brasil. Ver: BENTO, Maria Aparecida Silva; CARONE, Iray (Organizadoras). Psicologia social do racismo – estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil, Petrópolis (RJ): Vozes, 2002.

dominavam o inglês então iam para os Estados Unidos e quando chegavam das férias contando as aventuras e a gente usava o recurso da bolsa pra pagar aluguel, pra pagar livro, pra comer.

A outra estratégia que Ari desenvolveu para lidar com o lugar branco e rico que era a universidade, era procurando se destacar através dos estudos – precisava ser o melhor: “Eu conseguia superar isso, porque, como eu disse, a minha arma era a minha competência intelectual, então eu estudava mais, eu sabia mais, eu me destacava, eu era querido de Albino, Albino era uma pessoa importante na Faculdade”. A segunda estratégia de Ari Lima para sobreviver no lugar da ostensiva branquitude baiana que era a Universidade Federal da Bahia, especialmente a Faculdade de Comunicação, era ser o melhor em epistemologia branco-europeia. Portanto, talvez, possamos dizer que, para sobreviver na universidade, os negros e negras precisam desaparecer como negros e negras do ponto de vista epistêmico. E desaparece, por exemplo, se tornando exímios no conhecimento do *Eu opressor* ou, dito de outro modo, se afastando de si/alienando-se de si (no sentido de cada vez mais ignorantes sobre os conhecimentos presentes na visão de matriz africana do mundo) para tornar-se especialista em epistemologia branco-euro-americana. Esse é o poder embranquecedor da universidade que fez com que parcelas do ativismo negro, na década de 80 e 90, a rejeitasse enquanto estratégia de ocupação pela comunidade negra, pois a encarava como campo de guerra minado.

Ao ser indagado sobre como lidou com o conhecimento eurocêntrico na Faculdade de Comunicação, Ari explica que não tinha nesse momento uma consciência crítica com relação à epistemologia branco-europeia, ao contrário, sua educação familiar incentivava a aquisição dessa epistemologia como estratégia de embranquecimento. Assim, Ari conta que se sentiu à vontade com o eurocentrismo da Faculdade de Comunicação, pois ele estava presente como um ideal no projeto de embranquecimento da sua educação familiar:

(...) porque eu tive uma educação, minha educação era uma educação eurocêntrica e, por exemplo, como eu disse, ao mesmo tempo em que eu convivia de perto com minha mãe e com as mulheres lá do Conde, com esse mundo afrocentrado, mas eles estavam me preparando para outra coisa, e a partir de um momento eles cortaram, minha mãe disse - “oh, vocês vão prá cidade estudar”

Mas, para o êxito desse projeto familiar de embranquecimento, chega um momento em que o processo de desnegrimento da família passa a ser uma estratégia necessária. Assim, Ari narra que para viabilizar esse projeto de embranquecimento da educação familiar, viveu um processo de desnegrimento – foi afastado das africanidades de São Francisco do Conde e transportado para o mundo “branco” da cidade de Salvador. Ari relata que só agora, no seu processo de iniciação no candomblé é que tem feito o retorno à experiência de convivência com as africanidades:

Aí, a partir daquele momento, eu deixei de ter esse tipo de vivência, é o que eu tenho conversado algumas vezes com o Tata - Oh Tata, prá mim, o meu grande desafio a essa altura e nesse momento da minha vida é porque quando eu era criança e até o início da adolescência, teria sido muito mais fácil pra mim absorver, entender e me apropriar de tudo o que diz respeito a essa realidade aqui, porque era a minha realidade, embora não fosse candomblé nesses termos. Agora de lá prá cá, o que aconteceu? Foi um processo de desnegrimento, eu fui me desapropriando da cultura oral, eu fui me desapropriando das técnicas de apropriação de conhecimento da oralidade, a memória fica mais fraca, a percepção para além da palavra escrita também. Então, assim, a essa altura da minha vida, com mais de 40 anos de idade, tendo feito essa trajetória, fazer esse retorno é muito difícil prá mim, é um desafio muito grande.

Esse processo de desnegrimento vivido por Ari, é um processo vivido por vários intelectuais negros: para se integrar à sociedade, especialmente ao espaço branco que vinha sendo a universidade no Brasil, é forçado a se afastar da cultura negra e africana, pois, nesse espaço, essa cultura é vista como atraso civilizatório. Para Ari, o desnegrimento e o embranquecimento são processos concomitantes, pois: “Ao mesmo tempo que você vai se afastando daquela coisa, da vivência no mundo negro, ao mesmo tempo você vai adquirindo as referências do mundo branco na universidade”. Mas Ari ressalta que o seu processo de embranquecimento, “nunca era linear, contínuo, ele sempre dava umas quebradas e tinha a ver com a minha identidade racial”. Ari explica que as “quebradas” desse seu processo de embranquecimento eram as diversas experiências com o racismo que foi forçado a se confrontar na sua vida escolar e acadêmica e que teimava em lhe dizer que aquele não era seu lugar, coisa que não estava prevista no projeto familiar de embranquecimento:

Por exemplo, Nádía Miranda não gostar de mim, Nádía Miranda me dizia que eu não parecia que era preto. Eu me sentia constrangido nos ambientes que raça e classe se confundiam e eu perceber isso. Eu me senti não devidamente, a autoria das coisas não ser devidamente reconhecida, por exemplo, fazia as coisas com Patrícia e Mamede, as pessoas não achavam que era eu quem fazia.

Foi rememorando esse primeiro grande ato de racismo/sexismo epistêmico, ou como diz Sueli Carneiro (2005) de sequestro da razão, vivido na graduação, que Ari lembrou outros pequenos gestos de racismo/sexismo epistêmico vividos ainda na escola, que geraram constrangimentos de estar num lugar no qual a cor de sua pele te expulsa para um lugar oposto – os porões da baixa hierarquia dos conhecimentos ou o não lugar do conhecimento:

No ginásio, na escola militar, eu escrevia aqueles trabalhos de... a professora de redação ...eu gostava de fazer trabalhos de arte, eu lembro bem. Agora, eu me lembrei disso, uma vez eu escrevi uma historinha que era uma peça, eu dirigi, eu escrevi o texto, eu dirigi, só tinha homem, a gente se vestia de mulher prá fazer os personagens femininos, só tinha homem. E a professora falou assim - “quem escreveu esse texto de vocês?”. E eu disse fui eu - “foi você? Você copiou de algum lugar, né?” Eu disse - não, eu que escrevi pró. Então, tinha isso, entendeu?

Ainda que produzido para desaparecer, para não falar, para se auto-apagar, para se silenciar, Ari Lima ousou falar nas universidades brasileiras. Na graduação em comunicação, tratou de analisar o discurso cinematográfico através do estudo do cinema de pornochanchada, discutindo, de forma mais central, as questões de gênero e sexualidade, pois a sexualidade fazia mais sentido para ele naquele momento:

Então, naquele momento, eu comecei a me interessar muito por cinema e sexualidade, eu fui bolsista de Albino e do outro professor prá estudar cinema, discurso cinematográfico e gostava muito disso. Li muita teoria de cinema nessa época, do meio pro final da graduação e aí eu resolvi fazer sobre cinema de pornochanchada, porque já tinha também esse interesse pelas coisas assim desviantes. Aí, eu disse, vou fazer uma coisa dos malditos e *tinha a questão da sexualidade porque era uma coisa que estava cada vez mais forte em mim nesse momento, mais importante do que a questão racial, aí nesse trabalho, (...) De fato, hoje eu reconheço que as questões que vão ser centrais na minha trajetória acadêmica depois, já estavam anunciada ali, porque naquele trabalho eu defini uma categoria de análise que eu chamei de pornoimagens, as pornoimagens eram quadros cinematográficos, situações, textos e personagens definidos por personagens arquetípicos - a mulher adúltera, ou melhor, a mulher puta, o homem adúltero, a bicha espalhafatosa e caricata e o negro palhaço.*

Com bolsa de especialização, Ari termina a graduação e permanece na Facom: “não fui prá redação, encontrei esse subterfugio pra fugir do mercado”. Ari se aproxima de uma colega de graduação que era produtora de Carlinhos Brown, num momento em que o artista passava a ter visibilidade nacional, pois, além de tocar com artistas importantes nacionalmente com Caetano Veloso e João Gilberto, tinha ganho o Prêmio *Grammy* de música. É assim que Ari Lima define o tema da sua pesquisa de mestrado. Orientado pelos professores da Facom, Ari decide fazer o concurso para o mestrado em comunicação na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) com o projeto de pesquisa sobre a Timbalada.

No Rio de Janeiro, Ari Lima vai dividir apartamento com uma importante ativista e acadêmica negra – Azoilda Loretto Trindade, falecida em 2015, mas que no momento era Diretora de Cultura do Instituto de Pesquisa das Culturas Negras (IPCN) – e intensifica as relações com um amigo, Ricardo, também acadêmico, branco, integrante do Terreiro de Mãe Meninazinha de Oxum, no Rio de Janeiro. É nesse momento, frequentando o Terreiro com seu amigo Ricardo e convivendo com Azoilda - seja acessando à sua biblioteca sobre negritude/africanidade, seja conhecendo importantes ativistas negras e negros apresentados por ela - que Ari intensifica suas leituras e retorna às vivências com às negritudes/africanidades interrompidas pelo projeto de embranquecimento de sua família. Assim para Ari, fazer o mestrado no Rio de Janeiro:

(...) foi, foi o divisor de águas, porque, assim, eu entrei mais no mundo do Candomblé, no mundo tradicional da cultura negra como não tinha entrado aqui. No Rio, eu enegreci (...) quando eu fui pro Rio eu dei essa virada, entendeu? Porque no Rio, eu enegreci, eu comecei a compreender melhor o que era a história do movimento negro, a importância disso, comecei a fazer leituras mais orientadas em relação ao debate racial.

Ari conseguiu se reenegrer, apenas, após sair da cidade mais negra fora da África. Talvez isso seja revelador que Salvador também é a cidade na qual os poderes colonais sejam mais intensos. Mas, podemos observar também, na entrevista de Ari Lima, que a universidade não foi responsável por esse seu processo de reenegrimento no Rio de Janeiro, nem o ajudou teoricamente para pensar seu sujeito/objeto de pesquisa, já que Ari afirma que a Universidade Federal do Rio de Janeiro “era branca também (...) Eu fiz disciplinas que não me ajudaram em nada nesse sentido”. Para esse processo, foi fundamental sua convivência com a política e cultura negra carioca. Ari reitera que foi orientado muito mais pelo mundo negro carioca do que pela universidade: “(...) foi esse mundo negro que me ajudou a dar solidez e coerência as questões que eu estava formulando”. A imersão na literatura produzida por negros sobre política e cultura negra da biblioteca da intelectual e ativista Azoilda Trindade, a vivência no candomblé e nas organizações negras cariocas foi dando régua e compasso para Ari pensar o seu sujeito/objeto de pesquisa que era a Timbalada da Bahia:

(...) Com Ricardo, eu ia quase todo final de semana pro Candomblé, Ricardo e a mãe dele já estavam no Candomblé há mais de 10 anos, então sabiam muita coisa, então eu ia para as festas, eu cortava quiabo, eu cortava cebola, sabe? Eu botava minha roupinha branca improvisada, ficava lá no chão ajudando mesmo, dormia lá e o povo gostava de mim porque eu era preto e baiano, pronto, aí eu fui muito bem recebido lá (...) Aí, eu ia pra ensaio de escola de samba, fiz amizade com o pessoal do Afroreggae que era já um desdobramento do movimento negro, eu vi o Afroreggae nascer, eu tenho até hoje aí várias matérias que eu escrevi (...) É eu escrevi matérias de graça pro Afroreggae várias vezes lá e aqui. Aí, ele me pedia - “Ari, vamos levar você lá no jongo da Serrinha pra você conhecer o pessoal do jongo, aí você escreve uma matéria”. Eu ia com o maior prazer (...) Lá no Rio, aí eu fui com o pessoal do Afroreggae conhecer o jongo, na favela da Serrinha, perto de Madureira, conversei com o mestre, fiz uma entrevista, vi uma apresentação, escrevi.

Através de Azoilda, Ari conhece uma das mais importantes ativistas e intelectuais negras, Beatriz Nascimento: “(...) Beatriz, eu conheci pouco, convivi pouco com ela, mas a convivência que eu tive, através de Azoilda, foi muito importante e que eu só dei a devida dimensão quando eu vi o filme *Ôrí*. Aí que eu comecei a entender melhor todas aquelas coisas que Beatriz me dizia”. E Ari consegue perceber que Beatriz Nascimento tinha uma compreensão da questão racial para além do seu tempo: “Beatriz me dizia assim - ‘eu já superei essa coisa do negro’, ela dizia assim “já estou para além dessa questão, já estou, além disso’. Então, assim, eu não entendia direito quando ela falava essas coisas, mas quando eu vi o filme dela, eu entendi o que ela estava querendo dizer”. Ari então compara a perspectiva pós-racial de Beatriz com Fanon:

(...) e não sei se ela leu Fanon (...) Mas a fala dela era uma fala equivalente a fala de Fanon, sobre quando ele diz que, no finalzinho de *Pele Negra, Máscara Branca*, que a superação da subordinação e da negação do negro vai dar no momento em que o novo homem surgir, *esse novo homem não é negro e nem branco, mas é um homem*. Então, era isso que ela estava dizendo, era muito ousado ela falar aquilo e ninguém entendia, eles que já estavam no movimento não entendiam muito, mesmo eu que

estava começando a entrar por esse meandro e nem tinha lido Fanon, eu li Fanon, na verdade, depois, eu li através da Azoilda.

Podemos, então, dizer que, para sua dissertação de mestrado, na Faculdade de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Ari foi orientado principalmente pelos movimentos negros do Rio de Janeiro e da Bahia, já que após cursar os créditos das disciplinas do mestrado, Ari volta para Bahia e se insere no Grupo de Capoeira Angola Pelourinho, tradicional organização de política e cultura negra em torno da capoeira de angola de Salvador.

Mas, essa imersão no mundo negro carioca vivido por Ari, também permitiu que ele desenvolvesse um conhecimento também crítico sobre esse mundo: “(...) também, assim, esse mundo negro, na verdade, me abriu um olhar mais crítico para o mundo negro que eu tinha, do qual eu tinha me deslocado, porque eu percebia as equivalências, mas ao mesmo tempo, eu não percebia as incongruências”. Especialmente em relação ao movimento negro, a vivência de Ari foi influenciada pela crítica de Azoilda Trindade que, já em plena década de 90, percebia e conflitava com os limites de gênero desse ativismo, especialmente com o lugar subalterno das mulheres nele, bem como com as dificuldades que nós, mulheres negras vivemos em nossos múltiplos papéis, dentre eles o de ativista e acadêmica: “porque Azoilda questionava muito a entrada que ela tinha como mulher negra - `prá gente, eles só mandam diretoria de cultura, festa é a gente que vai organizar, o nosso trabalho de mulher negra no movimento é esse’. E ela queria ser protagonista e tinha esse embate dela com os homens negros do movimento negro”.

No Rio de Janeiro, Ari também faz uma mudança radical na sua trajetória acadêmica, após fazer a disciplina de Introdução a Antropologia no Museu Nacional com Márcio Goldman, deixa a perspectiva teórica da comunicação pela antropologia. A antropologia passa a ajudá-lo no seu trabalho de mestrado, pois, de início, Ari estava interessado em pensar a música de Brown e a Timbalada como uma novidade no movimento da música baiana - “não era uma discussão sobre raça e etnicidade”. Ari, então, a partir da vivência do mundo negro carioca, vai repensando, redefinindo sua perspectiva de abordagem. Ao voltar para Bahia, após cumprir os créditos das disciplinas no Rio, é que Ari incorpora definitivamente a perspectiva antropológica da raça/etnia. De volta a Salvador, Ari cursa disciplinas antropológicas na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (FFCH/UFBA) e estreita antropológicamente a perspectiva do debate étnico-racial sobre a Timbalada. Assim é que Ari passa a abordar a Timbalada, analisando a singularidade política do seu discurso étnico-racial:

Então, assim, na Timbalada, o que eu fui defender foi compreender a novidade que a Timbalada significava no contexto da música afro-baiana, naquele momento histórico. Era início da década de 90, depois do Ilê Aiyê, depois do Olodum, que eram organizações afro-carnavalescas e também movimentos musicais em que a conotação racial, o discurso racial estava explicitado. Então, o que significava a Timbalada naquele contexto que era uma música feita por negros, mas ao mesmo tempo uma música em que esse discurso não estava tão explicitado, não era um

problema como aparecia nos outros grupos. E mais, ao mesmo tempo era do ponto de vista musical algo, eu percebia dessa forma, muito forte e uma novidade, sabe? Que os próprios, eu entrevistei o povo do Muzenza, por exemplo, e teve um dia que o Barabadá, entrevistei e ele me disse isso, que eles não deram muita atenção, não, até por conta disso, mas depois que eles se tocaram, eles viram a música que eles estavam fazendo, aí que eles começaram a dar mais importância, valor e nos anos seguintes, eles começaram a reintroduzir o timbal nas bandas por conta da Timbalada, por exemplo, a reintrodução dos timbales nas bandas afro carnavalescas tem a ver com a Timbalada, com o que Brown estava fazendo em termos de mudança, de novidade. E aí eu fui pensar sobre isso, então fui pensar a Timbalada como novidade do ponto de vista da produção musical e do mercado da música baiana, pensar a Timbalada também como novidade do ponto de vista da construção de identidade étnico racial.

E Ari explica a novidade da Timbalada para ele: “A novidade era pensar como que os timbaleiros são negros e se reconhecem como negros nesse contexto da música, da música da periferia da cidade, que discurso sobre a condição racial, eles têm? E até que ponto esse discurso é um discurso que pode ser conotado ou interpretado como afirmação de identidade racial”. Ari chama à atenção para um discurso do corpo na Timbalada, discurso esse tão desvalorizado na academia que dicotomiza mente x corpo, razão x emoção, racional x sensorial:

Então, o discurso era o discurso do corpo prá afirmar essa identidade que estava sublimada nas outras, ao meu ver, nos outros grupos. Então, você vê a emergência dos corpos nus, a sensualidade, a experiência muito sensorial com a música e com a própria experiência sociocultural. Que tem muito a ver com o Brown, então a referência a tipos negros da história social e da trajetória racial dos negros na Bahia e no Brasil (trecho não compreendido), a mulata, a grande mãe, o negão, então tudo isso eu menciono na minha dissertação e comento.

Ari, como propõe os estudos decoloniais, num gesto que podemos interpretá-lo como de reversão das estruturas de subalternização epistêmica que cala o subalterno, coloca os subalternos músicos da Timbalada para falar na academia:

(...) e fiz muitas entrevistas com os timbaleiros, perguntando prá eles essas coisas. Então, fui interpretando esse discurso, por exemplo, como é que eles lidam com a questão da vocação, ou melhor, como é que eles lidam com a questão da, também não é a palavra agora, como é que eles lidam com a questão da aproximação com o ofício da música (...) com o ofício da música em primeiro lugar, depois a profissionalização, eu também discuti isso na dissertação.

Mas, além disso, Ari discute na dissertação o que poderíamos denominar de uma das expressões das relações de colonialidade dos poderes no mundo da música na Bahia, cujo efeito é colocar os músicos negros e negras em um lugar subalterno, marginalizando talentos e invisibilizando suas contribuições musicais, apesar da apropriação sem autoria pela indústria cultural. Ari Lima ainda evidencia como Carlinhos Brown, no início dos anos 90, utilizou a visibilidade da Timbalada no cenário nacional, para

confrontar essas estruturas de subalternização, ao visibilizar às contribuições geniais de dois velhos mestres da percussão na Bahia, esquecido e relegados: seu Mestre Pintado do Bongô, mas, especialmente, Mestre Fia Luna.

Tais relações de colonialidade dos poderes racistas no mundo da música da Bahia evidenciadas pela dissertação de Ari, torna grandes talentos, como o Mestre Fia Luna, em derrotados:

Então, aí eu percebi as contradições, que Brown dizia que era preciso estudar, e quando Brown formulava essa ideia, ele estava querendo ir além do que os músicos que ele admirava e que eram derrotados pelo fato de não ter a referência, a ferramenta do estudo (...)Tipo Fia Luna, o mestre dele - Mestre Pintado do Bongô, mas, sobretudo Fia Luna que era um músico, era um homem negro que era Ogã, não sei confirmar de algum ou alguns terreiros de Candomblé, que tocava atabaque como ninguém, mas era alcoólatra, um homem que todo mundo desprezava, usava, abusava.

O gesto de Brown em colocar o Mestre Fia Luna em visibilidade na Timbalada, evidencia uma atitude de quem enfrenta a invisibilidade da contribuição negra no mundo da música na Bahia: “construiu um timbal do tamanho dessa porta, botava uma escada e botava Fia Luna prá tocar. Fia Luna virou uma estrela da Timbalada nessa época. Dessa forma, ele trouxe Fia Luna da sarjeta quase, porque ele sabia que Fia Luna era um músico excepcional e que tinha sido, na verdade, desprezado, não devidamente valorizado”. Ari nos mostra a importância do intelectual negro decolonial, e afirma-se nesse lugar: “Então, assim, ele não formulava esse desprezo e esse fracasso dele nos termos de um discurso racial, mas eu fiz a partir do que eu ouvia, do que eu via, conversei com Fia Luna uma vez, eu fui na casa dele na Caixa D’água (...)”

Tais relações de colonialidade no mundo da música na Bahia ressaltada na dissertação de Ari Lima, se expressa, como uma fotografia, na cultura na Bahia, especialmente na relação entre os poderes da colonialidade e a cultura negra. Na capoeira, por exemplo, até a década de 90, velhos mestres da tradicional capoeira angola da Bahia, estavam colocados na invisibilidade, apesar da capoeira ser um símbolo nacional e internacional de “baianidade” e de identidade nacional. Assim, a importância do trabalho de Ari Lima é que ele se interessou pelo discurso dos subalternizados pelos poderes da colonialidade na música da Bahia, em finais de século XX:

Conversei com Mestre Pintado do Bongô e conversei com os músicos e algumas poucas vezes com Brown, porque ele já era um processo de estrela e o acesso era mais difícil. Mas consegui conversar com ele umas duas ou três vezes, aí eu percebia isso. Então, os meninos, por exemplo, diziam, às vezes, que a música era esforço, as vezes era dom, então eu trabalhei com esse tipo de discurso, as incongruências e nuances desse discurso, essencialismo e anti-essencialismo, isso é do negro, isso não é do negro, ao mesmo tempo, eu trabalhei com a questão do entender como a vitória e o fracasso do negro depende e não depende da trajetória da raça.

Ari Lima explica que buscou entender como a vitória e o fracasso do negro depende e não depende da trajetória da raça:

Por exemplo, Brown e o Mestre Pintado do Bongô e os músicos mais experientes da Timbalada diziam muito para os jovens que tinham que fazer esforço. Então, o discurso de Brown era “não pode usar o dinheiro só prá pegar as meninas, comprar roupa, tem que comprar seu instrumento”. Na Timbalada, eu ouvia isso - “não empreste o instrumento não, tem que ter o seu, você não está ganhando dinheiro? Compre o seu”. Então, assim, o menino pobre da periferia, sub escolarizado, de família desestruturada, quando ganha dinheiro, ele quer ter o que todo mundo que tem um pouco mais, tem, não tem projeto de vida. Então, assim, o racismo ao longo do tempo dificultou os negros a perceberem a importância de você ter projeto de vida, porque os negros viviam, eram conduzidos a pensar que você tinha que viver agora, você não sabe se você vai estar vivo amanhã, você não é dono da sua vida, quem é o dono da sua vida é o seu senhor, então, prá quê que eu vou fazer projeto de vida? Vou fazer projeto de vida prá transferir mais poder e riqueza pra quem se apropria da minha força de trabalho e das riquezas que eu produzo? Então, até hoje os negros, ao meu ver, ainda tendem, os negros da base, tendem a pensar nesses termos e eu acho que isso explica em alguma medida, não completamente, o desinteresse pela educação, pela qualificação profissional, pela intervenção como cidadão. Então, Brown estava chamado a atenção para isso, porque ele tinha percebido como na trajetória dele, a descoberta desse nível de consciência de si e do mundo foi importante, porque ele também não era assim, mas na medida que ele começou a se perceber como profissional, como músico, quais os enfrentamentos que ele tinha que fazer, as estratégias que ele tinha que elaborar, as relações...

Consideramos que a contribuição epistêmica dada por Ari, através de sua dissertação, evidencia que subjetividades precárias, nos termos de Spivak (2010) - como aquelas/aqueles subalternas (os) que não podem falar -, também “têm alguma consciência de si como negros e ao mesmo tempo instrumentalizam essa consciência de si como negros num enfrentamento contra o racismo”. Porque os músicos da Timbalada são subjetividades precárias? Ari mesmo nos ajuda a explicar – jovens negros, pobres, de periferia, afetados ainda pelos efeitos sociais e imaginários da escravidão e do racismo, como vimos na sua narrativa acima, que “ no contexto como o nosso, de Salvador, é bom enfatizar, não estão diretamente, incisivamente expostos ao discurso institucionalizado antirracista, às políticas públicas que existem mal precariamente aplicadas e executadas na cidade, num país como o nosso”. Portanto, essas subjetividades precárias, que não podem falar, falam através do seu corpo:

Uma maneira disso se evidenciar é a consciência corporal do corpo negro. Então, assim, a meu ver, um dos grandes achados da minha pesquisa sobre a Timbalada é falar sobre consciência sobre o corpo, a corporalidade, ninguém falava, agora está na moda. Mas, assim, eu falava, mas eu não tinha muita ferramenta teórica, então falava a partir do que eu tinha. Um dos capítulos desse livro, tem um capítulo sobre a Timbalada, o subtítulo do texto sobre a Timbalada é “Corpo e Pensamento”.

Assim, Ari defende que “a consciência corporal dos timbaleiros era uma evidência de uma precária ou descontínua consciência racial que eles tinham”, pois “os negros da periferia, pobres, sub-escolarizados, eles percebem que de uma variação fenotípica, há hierarquias e que as variadas categorias raciais que eles usam, num contexto como o nosso, elas não são aleatórias, elas estavam falando de alguma coisa que diz respeito a desigualdade, a exclusão”. Em outras palavras, o que Ari está dizendo, é que tais subjetividades precárias que eram os jovens músicos negros da Timbalada, têm consciência das hierarquias da colonialidade à que estão submetidos e para sobreviver à exclusão promovida pelo racismo desenvolvem uma política de identidades étnico-raciais intercambiáveis, móveis, fluidas, nos termos de Hall (2006). E Ari exemplifica: “quando eles usam ‘eu sou preto, eu sou moreno, eu sou escuro’, eu acho que tem um momento que eles usam essas categorias distintas pra mencionar a hierarquia e se colocar num ponto mais abaixo ou mais acima ou então pra agregar”. E conclui: “Então, por exemplo, tem um momento que todo mundo é negão na periferia, mas tem momentos que não”.

Como vimos mais acima, Ari já menciona que, com a experiência do mestrado no Rio de Janeiro, entrou em contato direto com o mundo negro carioca, o que o fez reconectar-se com às africanidades que viveu em São Francisco do Conde e entender melhor às que vivia em Salvador. Mas, foi a experiência do racismo/sexismo epistêmico que foi decisiva para Ari Lima consolidar o seu ativismo intelectual contra o racismo na universidade:

Então, aí quando ocorreu o episódio da UNB, que ficou conhecido como o caso Ari, então essa compreensão e essa perspectiva de militância, ela se aguçou. E, ao mesmo tempo, eu me vi, mais e de maneira mais objetiva e direta, colocado nesse lugar de militante que, inclusive, pra mim era estranho, porque eu não me sentia à vontade (...) Me foi atribuída e eu não me senti à vontade, porque eu não tinha uma trajetória do militante tradicional. Agora, por outro lado, eu, a partir daquele momento, eu não rejeitava completamente esse lugar, porque a partir daquele momento, eu já me via fazendo um tipo de ativismo na academia.

Como Fanon (2005) após a experiência racializante vivida num museu francês, Ari identificou seus inimigos e delimitou seu campo de batalha, como um bom filho de Ogum. De volta do Rio de Janeiro, com dissertação de mestrado defendida, Ari Lima conhece o Professor de Antropologia da Universidade de Brasília (UNB), José Jorge de Carvalho, em um evento aqui na Bahia, que o estimula a fazer seleção para o Doutorado na sua universidade, se disponibilizando, inclusive a orientá-lo. É assim, que, aprovado em 1998, Ari Lima se torna o primeiro negro a ingressar no Programa Doutorado em Antropologia da Universidade de Brasília, criado há mais de 20 anos:

Eu era o único negro, agora, assim, Jorge diz que eu fui o primeiro doutorando negro, mas eu não era o único negro do programa, então já existia pelo menos um estudante que era contemporâneo de Luzânia, Luzânia estava terminando o mestrado e eu entrei no doutorado. Um negro mineiro, João Batista, que era uma pessoa absolutamente... como é que a gente diz, covarde, comprometido com o *status quo*, vaselina, então, ele era assim, tanto que quando aconteceu isso, ele recuou logo,

porque ele morreu de medo dele ser atropelado e fígado pelo *caso Ari*, pelo fato dele ser negro também. Então, no doutorado, na minha turma, eu era o único negro, segundo Jorge, eu fui o primeiro doutorando negro, mas eu não era naquele momento, o único pós-graduando negro do Programa.

Mas esse “mérito” de ser o primeiro doutorando negro a ingressar na Antropologia da Universidade de Brasília, não o impediu de viver um dos casos mais explícitos de racismo/sexismo epistêmico na universidade ou, talvez, foi o que o fez vivê-lo. Pois, foi justamente Ari, primeiro doutorando negro da pós-graduação da UNB, que, pela primeira vez, foi reprovado numa disciplina obrigatória nessa pós-graduação, sendo que tinha tirado nota dez em todas as outras. Um estudante brilhante em toda sua trajetória escolar e acadêmica, mas que carregava, além da negritude, outros marcadores subalternos – gay, baiano e nordestino. Portanto, Ari era uma presença deslocada na UNB, em várias dimensões. Após ter seu desempenho classificado como insuficiente por um professor alemão, conhecido em toda universidade por discriminar subjetividades marcadas por diferenças subalternas, Ari foi reprovado:

(...) primeira vez que um pós-graduando, no programa, foi reprovado. Então, assim, e eu agregava na minha trajetória e na minha condição social uma série de categorias “perigosas”- eu era baiano, eu era negro, eu era homossexual. E o professor que me reprovou, era um professor que tinha uma história, eu soube depois, através de Rita e Jorge, de relações tensas com sujeitos que pertenciam a categorias liminares - latino americanos, mulheres, negros, homossexuais. Então, era um professor que fazia piadas racistas no corredor, homofóbicas, misóginas. Todo mundo sabia, a gente ouvia, às vezes as conversas dele no corredor. Rita¹¹⁸ já tinha sido agredida por ele e ela atribuía a agressão a tensão, ao fato dela ser mulher latino-americana.

Ari foi vítima de racismo/sexismo epistêmico em suas diversas manifestações de violências, uma delas, a solidão de intelectuais negros que, na universidade, pesquisam temas relacionados a nossa diferença negra, na tentativa de desestabilizar, enquanto intelectuais subalternos, a lógica de sujeito branco/objeto negro que caracteriza o campo antropológico no Brasil. De qualquer sorte, Ari, ao se posicionar como um negro, gay, baiano que estuda negros e negras e sua cultura, desafia profundamente tal lógica que caracteriza a histórias das ciências, especialmente, sociais no Brasil. Quando fazemos isso, não temos dimensão do saber/poder que estão sendo desafiados, cuja consequência é a solidão, pois, somos poucos na academia e, menos ainda, se posicionando contra os saberes-poderes dessa forma. Tal solidão está presente na narrativa de Ari bem como o incômodo que sua presença produzia na universidade, pois, compreendida como fora-de-lugar:

(...) Eu acho que, de fato, a minha presença e a ocupação daquele lugar incomodava muito as pessoas, porque, como eu disse, eu era um peixe fora d’água, mas eu não era um aluno medíocre, ainda que eu tivesse um descompasso por conta da trajetória acadêmica, mas incomodava. Eu quando fui apresentar a proposta do meu trabalho pro professor, eu fiz isso porque eu queria ter certeza se aquela proposta cabia dentro da perspectiva da disciplina e do que tinha sido tratado. Ele aprovou e me disse assim

¹¹⁸ Rita Segato, era professora do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília e companheira do orientador de Ari, José Jorge de Carvalho.

- “é, agora, eu não tenho nada como lhe ajudar a você fazer esse trabalho, porque eu não entendo desse assunto, não sei nada sobre isso”. Aí me sugeriu ler isso e aquilo, mas assim, “mas não sei, eu não entendo sobre isso”. Então, assim, eu, como eu já tinha te dito antes, eu já tinha ouvido isso várias vezes, os professores potenciais orientadores me dizendo que não entendiam nada do que eu estava propondo escrever. No mestrado foi assim, várias vezes me disseram “eu não entendo nada do que você está propondo escrever, não sei lhe orientar”. E aí, de novo não era nem meu orientador de tese, mas o orientador de uma disciplina que me disse - “eu não sei o que lhe orientar, não tenho nada a lhe acrescentar, não entendo nada desse assunto”.

Ari foi vítima de racismo/sexismo epistêmico, pois, desqualificado como sujeito do conhecimento, inferiorizado intelectualmente, remetido ao lugar da antropologia colonial do negro – o selvagem, o primitivo, etc. Mas ainda que deslegitimado como sujeito do conhecimento, a atitude de Ari virou um caso paradigmático para a história de luta das negras e negros contra o racismo na universidade. Ari entrou com um processo contra a sua reprovação na disciplina, considerando-a discriminatória. Seu gesto se tornou conhecido em todo o Brasil como “o caso Ari” e teve impactos locais e nacionais de extrema importância. Decorridos 2 anos da sua reprovação, o Departamento de Antropologia da UNB foi forçado a revê-la pelo Conselho de Ensino, Pesquisa e Extensão, e Ari Lima foi finalmente aprovado na disciplina. Além disso, a partir do caso Ari, o seu orientador, José Jorge de Carvalho, junto com sua companheira na época, Rita Segato, passam a olhar a universidade, na qual eram docentes, do ponto de vista étnico-racial e constatarem que a ausência de estudantes negros “era comum a todos os programas de pós-graduação de Antropologia do país e a todos os demais programas de pós-graduação da UnB” (Carvalho, 2005/2006, p.91). Assim, é que os dois elaboraram uma proposta de ampliação do acesso dos estudantes negros à UNB, aprovada em 2003, se tornando a primeira universidade federal no Brasil, a adotar política de cotas para a promoção do ingresso de estudantes negros ao ensino superior, logo depois o mesmo aconteceu na Universidade Federal da Bahia (UFBA). É o próprio José Jorge de Carvalho que diz:

Após constatar que convivia, há mais de uma década, com 60 colegas brancos no Instituto de Ciências Sociais da UnB, decidi realizar, em 1999, um censo racial informal, com a ajuda de colegas e estudantes negros. Chegamos a uma conclusão que ainda me estarrece: a UnB, que havia sido inaugurada em 1961 com pouco mais de duzentos professores e que, ao longo de quatro décadas, havia ampliado esse número para 1.500, conta com apenas 15 professores negros. Ou seja, após 45 anos de expansão constante do seu quadro docente, a universidade, que foi concebida como modelo de inovação e de integração do país consigo mesmo e com o continente latino-americano, ainda não absorveu mais que 1% de acadêmicos negros. Esse número tão baixo nos permite deduzir que mais da metade dos 50 colegiados departamentais da UnB é inteiramente branca, assim como inteiramente brancos são alguns institutos que contam cada um com mais de 100 professores. Dito em termos mais dramáticos, existem áreas da instituição que funcionam na prática, sem que tenha havido até agora nenhum questionamento político ou legal, em um regime de completo apartheid (Carvalho, 2005/2006, p.91).

Ari narra que não costumava ver negros brasileiros nos corredores da Universidade de Brasília, naquele momento, apenas filhos africanos dos embaixadores que residiam em Brasília. No que diz respeito à professoras/res negras e negros, Ari afirma que, a rigor, não existia nenhuma, pois “o Trajano e a Eurípedes eram uns mulatos, mas não se assumiam como tais, então é como se eles não fossem, é tanto que quando aconteceu o caso Ari, um dos mais aguerridos inimigos que nós tivemos foi Wilson Trajano, a Eurípedes se omitiu, não era contra e nem a favor”. E Ari Lima ressalta que o “mulato”, Wilson Trajano, reagiu à sua movimentação de enfrentamento da discriminação, com a pérola “só podia ser baiano”: “Baiano cria problemas, mas, nesse caso, baiano era também um sinônimo de negro”. Assim, através da entrevista de Ari Lima, podemos constatar também como os raríssimos intelectuais negros que conseguiram furar a barreira da cor e se inserir na Universidade de Brasília, seja como estudante do mestrado seja como docentes, naquele momento, adotaram uma postura de defesa do *status quo* acadêmico e de suas colonialidades epistemológicas, inclusive do racismo/sexismo epistêmico, do qual, talvez, tenham sido vítimas também. É aqui que percebemos em que se fundamenta a atitude do ativismo negro-brasileiro de lidar com a universidade como uma máquina de produzir embanquecimentos. Cornel West (1994) também identificava em meados da década de 80, uma “profunda desconfiança e suspeita” da comunidade negra com a vida intelectual negra nos EUA, atribuídas tanto à arrogância e soberba desses intelectuais com as pessoas comuns, quanto a uma generalizada recusa de ligação destes com a vida cultural afro-americana. Tal recusa se manifestava nas altas taxas de casamentos inter-raciais, no abandono das instituições negras e nas preocupações com os produtos intelectuais euro-americanos, e era lida pela comunidade como esforço intencional dos intelectuais negros para escapar do estigma negativo da negritude e como sintoma de auto-rejeição. Além disso, o baixo impacto da produção intelectual negra sobre a comunidade negra faz com que a comunidade negra considere uma “inutilidade”, a atividade intelectual negra, pois, não reconhece nela “virtudes intrínsecas nem como possibilidade de refúgio e emancipação”, apenas como “ganho político de curto prazo e status social”.

Mas por outro lado, Ari Lima menciona como foi importante para fortalecê-lo, após a desestabilização provocada pela vivência daquela cena de discriminação na UNB, o convívio com um amigo, intelectual e ativista negro, Sales Augusto, que possui graduação (1990), mestrado (1997) e doutorado (2007) em Sociologia pela Universidade de Brasília (UnB), e pós-doutorado pelo Department of Africana Studies at Brown University (2012-2013). Ari Lima informa que Sales foi “da comissão do negro do PT, que era um segmento do Movimento Negro tradicional em Brasília”, cuja formação política foi muito importante para o seu amigo:

(...) ele dizia assim - “foi formação mesmo, a gente lia os clássicos do pensamento sobre a questão racial no Brasil, tinha muita gente boa, muita convivência política”. Então, disse que foi uma formação extremamente importante prá ele, acho que mais importante, talvez, ele diga, do que a própria formação que ele teve na UNB. E aí eu

comecei a entender um pouco mais ainda do movimento negro, a maneira de pensar, o projeto político do movimento negro, muito convivendo com Sales. A gente não pensa exatamente igual, na verdade, a gente, às vezes, pensa diferente mesmo, mas eu respeito muito o Sales, o trabalho dele, nos encontramos agora no Peru, no final de abril e ele tem umas coisas e falava assim “eu sou um soldado” ele tem essas coisas assim.

Ari não acreditava que sendo um doutorando da Universidade de Brasília, poderia viver aquilo na academia. Seu amigo intelectual e ativista, Sales Augusto, foi importante para fazê-lo compreender que aquilo que vivia era justamente por ousar está naquele lugar de doutorando da UNB e para ajudá-lo a olhar o caso em que viveu na UNB como um caso de racismo:

(...) quando aconteceu o caso Ari, ele foi um apoio fundamental, porque tinham coisas que eu não conseguia entender. Aí eu dizia assim pra Sales - “mas Sales, será que é isso mesmo?.” Tinha dúvidas se a questão racial era a motivação mesmo, a identidade racial, eu tinha, expressei isso, não tenho constrangimento ou vergonha de ter pensado assim. Aí eu dizia assim - “mas Sales, eu sou um doutorando”. Aí ele dizia - “justamente por isso” (risos), “justamente essa é uma razão forte.

Ari conta que seu amigo declara sem reservas que o que ele faz na academia é ativismo negro, por isso utiliza a conotação do “soldado”: “E o que ele faz é prá reverter, é pra usar o pensamento dele, o trabalho dele, em função dessa causa”. O racismo/sexismo epistêmico vivido por Ari Lima, foi, então, desafiado inúmeras vezes. Foi desafiado com o seu gesto de contestar a reprovação naquela disciplina, mas também passou a ser desafiado epistemologicamente por sua produção intelectual, a partir de então: Então, assim, quando se pergunta como é que eu me sentia, eu me sentia dessa forma, agora por outro lado, é porque isso, eu não sei se, como é que eu posso, era uma coisa que me dava uma certa motivação, porque aquilo era um desafio prá mim e eu gosto de desafios também e era bom, porque esse desafio me colocava, do ponto de vista epistemológico também, no lugar de maior conforto pra pensar sobre a Bahia e sobre o negro na Bahia.

Como vimos, diante da discriminação na sala de aula da UNB, Ari se sentiu convocado para a batalha – assim se configurou seu ativismo intelectual-acadêmico:

Eu acho que, sobretudo, o meu ativismo é intelectual mesmo, é através do pensamento, da produção acadêmica, da presença no espaço acadêmico, que é um espaço eminentemente branco, tanto do ponto de vista do que diz respeito à concepção do pensamento e seus pressupostos epistemológicos, quanto no ponto de vista mesmo da presença - quem são esses sujeitos, de onde eles vêm, como eles vivem, como eles pensam, como eles se colocam no mundo.

Ari Lima, após a cena vivida de discriminação dentro da universidade, passou também a guerrear epistemologicamente contra o racismo acadêmico-universitário no Brasil, utilizando sua produção intelectual como arma principal. É assim que escreve, em 2001, o artigo *A legitimação do intelectual negro no meio acadêmico*, apresentado no GT Desigualdades Étnicas e Sociais ocorrido no XI Congresso

Nacional de Sociólogos, em Salvador, maio de 1999, e na 22ª Reunião Brasileira de Antropologia, em Brasília, julho de 2000. Nele, Lima (2001, p. 282) pergunta: “Mas existe um outro Brasil possível para os negros além do samba e do futebol?” E ele mesmo é que responde que o meio acadêmico é um outro lugar possível para nós negros e negras, mas, ao modo de Spivak (2010), problematiza a nossa possibilidade de fala na universidade:

Acredito que um outro país possível para o negro é aquele esboçado no meio acadêmico brasileiro. Entretanto, quando ciente da sua subalternidade, o intelectual negro saberá dos limites da sua fala, uma vez que antes de ser agente reflexivo é “objeto científico”. Saberá que se sua consciência subalterna lhe autoriza a falar sobre a diferença negra no Brasil, por outro lado, espreita seu grau de incorporação de uma “objetividade” científica universal, de ajuste a tropos e apelos disciplinares.

Sob forte impacto da experiência traumatizante vivido por ele como aluno regular do Programa de Pós-graduação em Antropologia e Sociologia da Universidade de Brasília, considerado de excelência pela CAPES, neste artigo, Ari Lima Ari fala do lugar de único doutorando negro e o primeiro em toda a história do curso de doutorado desse Programa:

Entretanto, neste programa tenho vivenciado experiências que exatamente não me inscrevem pelo meu mérito intelectual, mas, como sujeito constituído, sobretudo, através da experiência histórico-discursiva da minha condição racial. Pensar sobre esta experiência na UnB, portanto, é tentar historicizar a identidade daquilo ou daqueles que a produziram, é ordenar e interpretar os domínios e ações sociais que me revelaram como negro inferior, suspeito, estrangeiro, fora de lugar, desestabilizador’ (Lima, 2001, p.305).

Sua decisão em ir para a UnB, diz Lima (2001, p. 307), apostava “na positividade do deslocamento espacial, temporal e de hierarquia social, no enriquecimento intelectual e humano que um programa tido como de excelência, instalado numa cidade atípica e inóspita, poderia me oferecer”, no entanto: “Negro, homossexual, baiano, egresso de outra área disciplinar, num meio conservador, tornei-me potencial vítima e agente desestabilizador de uma estrutura social cujo curso regular das normas, desconhecia”. Como criticava Guerreiro Ramos (2005), na década de 40-50, Lima (2001) sabe que, na cena da discriminação em que viveu na universidade, está o gesto dos poderes da colonialidade brasileira de arremessá-lo ao topo do não- lugar, pois, até então, este era o lugar possível para o negro no espaço acadêmico da UNB:

Assim, como objeto de estudo, representado por uma grande maioria de pesquisadores brancos locais e estrangeiros - vários, aliás, autores sérios e fundamentais -, o negro tem sido constituído como “excesso etnográfico”, “resíduo de África” e deslocamento social em relação às “branquitudes”, que estes mesmos pesquisadores representam em seus campos de investigação.

Ari Lima (2001, p. 311) acaba questionando se o intelectual subalterno negro pode falar com autonomia da sua própria experiência: “se estou aprendendo a falar sobre raça e racismo no Brasil, justamente com aqueles sobre os quais levanto uma suspeita? Esta é uma condição de subalternidade que

me silencia”. Mas, apesar do questionamento das suas condições de fala como intelectual subalterno negro, é a partir dessa sua experiência como negro na universidade que Ari fala:

Tenho experimentado a inferiorização, o isolamento, a comprovação de quão perversa é qualquer tentativa de inserção social de um negro no meio acadêmico brasileiro. Estou comprovando também que a legitimação de Pelé, da mulata ou a minha própria, assim como a de outros jovens intelectuais afro-brasileiros, tende a ser no mínimo tortuosa.

Descobre, através dessa experiência na Universidade de Brasília que sua voz subalterna de intelectual negro o faz ser conectado com uma opressão racial não só socio-econômica, mas também epistemológica, pois, relaciona-o com “um passado histórico de inacessibilidade a campos de saber e poder legitimados, da contenção de símbolos e valores negro-africanos, da restrição à palavra e da dificuldade do uso de categorias e conceitos que traduzam a minha experiência como intelectual negro na academia brasileira” (Lima, 2001, p. 284). Neste artigo, Ari Lima narra seu próprio drama como intelectual negro na Universidade de Brasília:

Além do trabalho destes autores, vou considerar o “drama social” que tenho vivido como doutorando no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social-PPGAS — da Universidade de Brasília (UnB), depois de uma injusta e malversada reprovação numa disciplina obrigatória ministrada pelo professor Dr. Klaas Woortmann, eminente nome da Antropologia do Parentesco, no Brasil. Acomodado ao status de “excelente” que adquiriu ao longo dos seus quase 30 anos de existência, este programa é um consistente resíduo conservador no Brasil. Resiste a discutir uma questão tabu na sociedade e na academia brasileira como a questão racial. Não possui sequer um professor negro ou que se apresente como tal. Apesar de ser um dos seus raros alunos negros, numa universidade visivelmente branca, o corpo de docentes que controla as instâncias de poder e decisão do PPGAS vem tentando sufocar as tensões e os conflitos gerados pela minha presença negra, através de um discurso universalista e meritocrático. Discurso este, contraditório uma vez que referenda *o humanismo parcial que, no Brasil, favorece o segmento social branco*. Ou seja, é a condição, a fala e presença branca que se reatualiza como universal, positiva, neutra e contínua. Enquanto a negra parece só poder se inscrever como tal pela afirmação de um conflito de caráter histórico e político do qual sou personagem (Lima, 2001, p. 285).

O caso Ari Lima e o caso Fanon, colocam a universidade e o museu com o mesmo status de prisões epistemológicas para nós, negras e negros. Aliás, Harney e Motten (2015, p. 81) já tinha chamado à atenção que para os negros e negras, a universidade tem promovido prisões e produzido encarceramentos diversos, inclusive epistemológicos. Ser um único negro doutorando, no meio de pessoas brancas formadas para não valorizar a negritude nem como “objeto”, também é uma prisão produzida pelo racismo/sexismo epistêmico na universidade que tem como consequência a solidão das (os) intelectuais negras e negros:

(...) eu não tinha com quem conversar sobre o meu projeto entre meus colegas, nenhum deles, só Luís Ferreira, você conhece Luís Ferreira? Um uruguaio branco de olho azul, músico também, que tinha feito um estudo muito bom sobre os

“candombes” da Venezuela, ele é uruguaio, mas morou, não, no Uruguai mesmo, e que eu conversava um pouco, mas ele estava numa turma anterior a minha.

No entanto, o racismo/sexismo epistêmico da universidade do qual Ari Lima foi vítima também foi desafiado quando o seu orientador, José Jorge, assume a luta de ampliar o número de estudantes negros e negras na UNB, seja propondo políticas de ampliação do acesso, seja escrevendo artigos que desestabilizam o silêncio acadêmico-universitário sobre racismo, discriminação e desigualdades raciais, como por exemplo o artigo intitulado *O Confinamento racial no mundo acadêmico-brasileiro*, no qual afirma que: “(...) as teorias e as interpretações das relações raciais no Brasil sempre foram elas mesmas racializadas, como consequência da distância e do isolamento mútuo que tem caracterizado as relações entre os intelectuais e acadêmicos brancos e os intelectuais e acadêmicos negros” (Carvalho, 2001). O racismo/sexismo epistêmico da universidade foi desafiado também quando esse mesmo José Jorge de Carvalho cria o Encontro de Saberes, um projeto do Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa (INCTI)¹¹⁹, que iniciou sua intervenção em 2010, na Universidade de Brasília, com o apoio do Ministério da Cultura e do Ministério da Educação, como curso em módulo livre para estudantes de graduação, ministrado por mestres da tradição cultural e epistemológica africana e indígena, provenientes de diferentes regiões do Brasil.

Ari ressalta que na UNB do início do século XXI, os negros e negras não eram nem objeto da Antropologia praticada hegemonicamente por intelectuais brancos: “Só no trabalho de Jorge e Rita. Rita estudou Xangô, tem um livro que eu gosto muito que é o *Santos e Daimones* que é a tese de doutorado dela. E Jorge estudou a música do Xangô no doutorado, só”. Lembra que a Antropologia da UNB é tradicionalmente forte em etnologia indígena, praticada por antropólogos brancos, conhecidos nacionalmente como Luís Roberto Cardoso de Oliveira, Roque Laraia, Júlio César Melatti, etc. Portanto José Jorge de Carvalho e Rita Segato “eram os antropólogos que trabalhavam com questões que a Antropologia já tinha interesse no Brasil e fora do Brasil, mas que a Antropologia da UNB não dava a devida importância, eu escrevi sobre isso já”.

Como intelectual negro contra o racismo, Ari Lima aponta a principal crítica que ele tem à sociedade brasileira:

Eu acho que a questão mais séria, eu acho que a sociedade brasileira tem uma má consciência muito profunda enraizada (...) Consciente e inconscientemente, porque ela não se aceita e não se admite como ela é. Então, assim, ela faz um esforço muito grande, talvez, hoje, um pouco menos, falando historicamente, mas de se auto-negar e de se constituir e formular em termos outros, em relação ao que ela realmente é. E essa auto-negação e essa má consciência está diretamente ou constitutivamente relacionada a trajetória e a presença negra na História do Brasil, no cotidiano da sociedade brasileira.

¹¹⁹ O INCT faz parte do programa de Institutos Nacionais de Ciência e Tecnologia do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

E Ari explica o que quer dizer quando fala em “má-consciência” da sociedade brasileira em relação à trajetória negra na sua história:

(...) Uma má consciência no sentido de que ao mesmo tempo que a sociedade brasileira e o brasileiro não pode negar que o negro esteve e está presente, ao mesmo tempo, ela, ou seja, então, tem uma compreensão consciente, tem uma consciência, uma formulação racional objetiva sobre isso, mas por outro lado, ela não lida com isso muito bem, tanto do ponto de vista consciente e até mais inconscientemente. Então isso se expressa como? Quando as pessoas são racistas e dizem que não são racistas como dizia aquela pesquisa histórica do Datafolha - 90% dos brasileiros afirmam que há discriminação e racismo no Brasil, mas apenas 10% se afirmam como tal. E quem são os racistas? Então esse tipo de verdade sobre essa sociedade, ela é incoerente, é paradoxal, então, nesse sentido que eu estou falando de má consciência, ou, ao mesmo tempo que é uma sociedade que agrega, que convoca o negro pra participar dela, mas depois nega, exclui, rejeita, é o que Jorge¹²⁰ tem chamado de duplo vínculo.

Esta ambiguidade da sociedade brasileira na relação com sua população negra entendida a partir da ideia da patologia do branco brasileiro de Guerreiro Ramos (2005) gera uma branquitude deprimida e uma negritude rejeitada, ambos escravizados mentalmente, de acordo com Fanon (2008), o negro pela subjetivação da suposta inferioridade e o branco-mestiço pela auto-atribuída superioridade. No entanto, no nosso entendimento, o branco brasileiro é ainda mais escravizado, pois, ainda que não-branco, sabe que é um simulacro de branco, mas deseja a superioridade branca, por isso inferioriza o negro. Talvez essa seja a raiz do “complexo de vira-latas” identificado pelo dramaturgo Nelson Rodrigues. Ari, então, identifica como um dos grandes problemas da sociedade brasileira essa sua “má consciência” sobre ela mesma, pois, se por um lado, a sociedade brasileira, racionalmente, convoca o negro a participar dela, expressa no fato de não quererem ser racistas, por outro lado, o “nega, exclui, rejeita”, expresso no fato de ser incontestado que é uma sociedade anti-negro, reconhecida por 90% dos brasileiros. Guerreiro Ramos (2005) chamaria o que Ari está chamando de “má consciência” de “a patologia social do branco brasileiro”. Ari explica em detalhes quando a sociedade convoca o negro:

Ela convoca o negro quando elege símbolos nacionais, mas que são os símbolos que remetem imediatamente ao negro, ainda que não sejam símbolos fundamentalmente negros, por exemplo, o samba. No argumento da minha tese, eu reconheço que o samba é um gênero musical em que ele, estruturalmente não é só negro, ele tem uma série de aspectos estruturais inclusive musicologicamente falando, mas não apenas, que são contribuição, que são agregações, apropriações do mundo branco, indígena e sei lá o que (...) Agora, por outro lado, é uma música negra também, é o argumento que eu defendo na minha tese.

Pois é, então, falando na sua tese, Ari parte de um diagnóstico crítico sobre a geopolítica nacional dos estudos do samba no Brasil - o campo de estudos sobre o samba estava concentrado no Rio de

¹²⁰ José Jorge Carvalho, orientador de Ari Lima no Doutorado da UNB.

Janeiro: “Então, boa parte da bibliografia e também quase que exclusivamente a pesquisa sobre o samba, ela se dá lá e tudo o que se publica, tanto que eu tive muita dificuldade prá publicar minha tese fora daqui, eu enviei resumos pra algumas editoras e todas se recusaram, não tiveram interesse”. Até então, as pesquisas vinham focando “sobre tendências do samba que estavam lá, ainda que tenham sido levadas de algum outro contexto nacional para lá, e tomam como referências artistas, sambistas, agentes que nem sempre são cariocas, mas que estão lá, ou construíram a trajetória importante e pública lá”. Será o racismo/sexismo epistêmico que atribui a esse lugar central do Rio de Janeiro como lugar legitimado de produção intelectual e publicação sobre o samba no Brasil?

Em outras palavras, Ari diz que sua tese pretendeu contribuir para o campo de estudos sobre o samba, analisando como este se configurava na Bahia, após se perguntar sobre “qual é a publicação sobre o samba na Bahia?” E ele mesmo responde que, antes de sua tese, não havia: “Na História, na Sociologia, na Antropologia, não tem. Nos últimos anos é que esses estudos têm começado a aparecer, mas não são publicados”. Dessa forma, enfatiza que sua tese contribui “para compensar esse vazio e ao mesmo tempo elaborar uma reflexão sócio-antropológica sobre essa experiência tão fundamental no Brasil inteiro, e, logo, também na Bahia”.

Ari chega, então, à algumas conclusões: “Bom, a primeira conclusão, eu usei o argumento que eu aprendi na etnomusicologia, de que não existe música universal, a música ela é sempre contextualizada. E, logo, também, citando Bourdieu, gosto se discute porque os gostos são construídos historicamente, sociologicamente, culturalmente”. Pensando o samba como um grande gênero musical com várias tendências, Ari defende que o pagode da Bahia é uma das tendências contemporâneas do samba. Para tanto, Ari faz um estudo antropológico sobre a configuração do pagode, naquele momento histórico, fazendo uma etnografia dos grupos de pagode em Salvador, preocupado em compreender como as relações raciais aí se estruturavam e se intersectavam com as questões de gênero, sexualidade e classe: “mas, na verdade, prá pensar sobre a música, sobre a linguagem desse samba e sobre como as relações raciais se configuravam naquele contexto. Por exemplo, tem questões que são fundamentais - o gênero, a sexualidade e a classe, elas estão ali todo tempo superpostas e excluídas. E você não pode pensar uma coisa sem relacionar a outra”. Portanto, Ari compreendeu o pagode como um discurso musical negro e masculino que apesar de estigmatizado, sexista e homofóbico, é um dos poucos espaços abertos para o que ele chama de “o feminino e o masculino desviante”:

Por exemplo, o pagode, eu há duas semanas atrás, estive na aula de Carlos Bonfim, e um dos alunos me perguntou como é que eu via o pagode de hoje, se eu acompanhava o movimento do pagode agora e o que é que eu achava do pagode atual, em relação ao momento que eu concluí minha etnografia em 2003. Bom, aí eu disse prá ele que é fato que, por mais variadas razões, inclusive de escolhas e demandas profissionais e etc., eu não tenho feito acompanhamento sistemático, não vou mais a ensaios de pagode e etc. Mas não tem como não observar o que o pagode

é, ou o que ele tem se transformado a cada ano pela mídia, pelos comentários, porque o pagode de lá pra cá se transformou numa cultura da cidade inteira. Então, naquele momento, eu concluía que o pagode em 2003 era uma música muito masculina, mas era uma música negra muito masculina como todas as músicas negras são, mas ao mesmo tempo, por incrível que pareça, uma música que era tida como maldita, homofóbica, sexista etc. e etc. e que é tudo isso, mas que é a música mais democrática no sentido que são os homossexuais, então, nenhuma outra música, em nenhuma outra música, porque, na verdade, o pagode, ele é um discurso masculino musical e ao mesmo tempo ideológico sobre o homem e sobre aquilo que interessa muito aqueles homens, o seu outro imediato, o feminino que se expressa nas mulheres e nos gays. E mais, as mulheres e os gays, eles tinham um papel muito importante na configuração daquela música como tal. Então, por exemplo, os coreógrafos do pagode naquele momento, a dança era muito importante, os coreógrafos do pagode, os grandes coreógrafos sempre foram os veados, grandes bailarinos, excelentes, todo coreógrafo baiano que fez dança para o pagode ou que fez dança popular se inspiraram nas bichas.

Se lermos a narrativa de Ari sobre o pagode baiano, a partir de Bhabha (2005), podemos dizer que ele está falando do pagode na Bahia como parte de uma cultura de sobrevivência do subalterno negro, num contexto de violência física e epistêmica, que o faz está, o tempo todo, num jogo de negociação da sua diferença com o outro/opressor e sua vontade de poder fazê-los desaparecer - tanto o seu corpo quanto sua cultura. No entanto, uma das estratégias mais eficazes que vem sendo utilizada pelos poderes da colonialidade brasileira é criminalizar o corpo e estigmatizar as diversas manifestações dessa diferença negra. Tal negociação, para sobreviver nesse cenário de guerra constante, de epistemicídio (Santos, 2005; Carneiro, 2005) tem como estratégia de jogo, a garantia da preservação daquilo que lhe dá o mínimo de estabilidade psíquica, emocional, material, mas, ao mesmo tempo, o tempo todo, atento ao que está ao redor, se abrindo”. Tal ensinamento, lembra Ari Lima, foi aprendido com a epistemologia da capoeira¹²¹, em um de suas estratégias para escapar da opressão - “se apoiando na força e na fragilidade” do opressor:

Então, assim, o pagode é muito interessante, porque ao mesmo tempo em que ele tem todos esses estigmas que são factuais, mas ao mesmo tempo, ele é muito aberto, porque ele é muito permissivo, como é a experiência e o universo cultural do negro, porque como é um universo dos subalternos, ele é um universo próprio, mas, ao mesmo tempo, um universo que está num sistema que o negro não tem controle (...)

Nesse sentido, para sobreviver nesse sistema em que ele não tem nenhum controle, Ari fala que, no mundo do pagode, os negros pagodeiros desenvolveram uma estratégia que o tem ensinado: “Então, o pagode é assim, ele, o pagode evolui. Então, em outras palavras, eu aprendi com eles - se os brancos, se o sistema, eles não usavam essa linguagem, querem esse negro estigmatizado, estereotipado, nós vamos ser esse negro que faz todo mundo rir, que na verdade se representa dessa maneira - hiper-erotizada”. Ari

¹²¹ Ari foi aluno de capoeira de um dos mais importantes grupos de capoeira do Brasil, com eu também fui: o Grupo de Capoeira Angola Pelourinho.

ressalta que, ao mesmo tempo, em que esse gesto do negro pagodeiro de vestir o estereótipo, pode representar um recuo para a luta contra o racismo, no sentido de retardar transformações que ela propõe, tal gesto evidencia um aspecto que esse ativismo negro, para Ari, “nunca conseguiu agregar plenamente”, por exemplo, a importância que o negro, de um modo geral no Brasil, fora do Brasil, na diáspora inteira e também no continente africano, dá a compreensão de si mesmo, da sua humanidade, da sua experiência no mundo, a partir da sua compreensão e da experiência com o corpo.” Assim, Ari enfatiza essa imprescindibilidade do corpo na compreensão de mundo dos jovens negros e negras da periferia da cidade de Salvador, especialmente dos jovens negros-gays:

Então, nas culturas tradicionais, todas são assim, não é só o negro, entre os indígenas também, até onde eu conheço. Então, assim, o negro foi socializado no mundo moderno e afro-diaspórico a partir da objetivação de uma natureza que é atribuída pra ele, a partir do que aparece do corpo, mas, ao mesmo tempo, isso coincide com o fato de que o negro concebe e tem uma concepção filosófica da realidade e de si mesmo que passa necessariamente pela experiência do corpo. Agora que eu sou iniciado no Candomblé, isso é evidente, o tipo de renúncia que a gente tem que fazer e como que o aprofundamento do conhecimento, do que é a compreensão de mundo, de realidade, de sagrado, de humanidade do Candomblé, tem que passar necessariamente pelo corpo, o corpo que é machucado, que é ferido, que é cortado, entendeu? É fundamental, se você não se permite isso, você não se conhece e não elabora um discurso e nem aprofunda uma concepção ou sistema de conhecimento da realidade, independente da racialização. Então, isso está na compreensão de mundo desses jovens negros da periferia da cidade de Salvador independente deles serem ou não serem iniciados no Candomblé, porque o Candomblé é uma base de referência ainda muito forte na cidade de Salvador, sobretudo na periferia. Esses meninos que eu falei, os pagodeiros veados.

Em outras palavras, Ari está chamando à atenção que, para os povos africanos e para a diáspora negro-brasileira, inclusive, para as negras e negros brasileiros, a relação com o corpo é uma relação que produz conhecimento. A importância que o negro atribui ao corpo é filosófica - o corpo como lugar de compreensão de si mesmo e de sua humanidade. Desde que estudei e vivenciei a capoeira, ficou explícito para mim, que a relação do “capoeira” com o corpo, é uma relação filosófica, no sentido de que é um diálogo com o corpo do outro e com o espectador, tecido a partir do jogo, no qual se vai produzindo um texto visual onde a roda, os corpos e a música, numa relação ancestral, produzem um conhecimento de si e de sua humanidade.

Ari dá como exemplo, a partir de sua tese, os pagodeiros gays de Salvador que desenvolvem coreografias, sem nunca ter frequentado escolas e muito menos faculdades de dança, a partir da experiência do Candomblé:

Por exemplo, eu digo na minha tese que os pagodeiros veados, exímios bailarinos, eles elaboravam a coreografia a partir de quais referências coreográficas? A dança dos deuses africanos. Eles iam para os terreiros, são grandes bailarinos e eles são, assim, estão sempre nos terreiros, independentes de ser ou não iniciados, vai lá e como são muito capazes nesse sentido, criativos, eles observam, aprendem e reelaboram aquilo. Eles não vão pra escola de dança, mas eles vêem os espetáculos

na televisão, em algum lugar, eles reelaboram aquilo e fazem a leitura, a partir do lugar onde eles estão e dos referenciais fundamentais que eles tem, que são esses referenciais negros, sobretudo o Candomblé.

A entrevista de Ari Lima explicita como estudar samba também pode contribuir para expor o racismo/sexismo epistêmico da sócio-antropologia brasileira, na medida em que esta atribuiu à Bahia, um lugar na configuração do pensamento social e racial brasileiro que remete apenas ao passado, o que Ari chama de “reserva de autenticidade” do samba brasileiro, não tendo, portanto, relevância para entendermos a sociedade e a cultura brasileira contemporânea:

Eu acho que, eu digo isso no artigo também, eu atribuo isso, ao lugar que foi reservado à Bahia no imaginário nacional da cultura nacional, mas também o lugar que foi reservado à Bahia na configuração de um sistema racial e também na configuração de um pensamento social sobre o Brasil. Então, a Bahia sempre foi considerada uma espécie de reserva de autenticidade, então uma reserva de autenticidade, o samba na Bahia é aquilo que existiu (...) Então, não carecia de muito estudo, porque é folclore e de alguma maneira isso estava configurado no consciente ou no inconsciente das pessoas, inclusive dos pesquisadores, porque o samba, quando ele é estudado no Rio de Janeiro é uma maneira de pensar sobre o mundo moderno, então a Bahia no Século XX, é o arcaísmo.

O que Ari defende para nós é racismo/sexismo epistêmico na medida em que a atualização do samba na Bahia que o pagode representa não é capturada: “quando você mantém a Bahia nesse lugar, você não percebe como o arcaico, e eu acho que a Bahia, ela é muito arcaica, ela tem um modelo de subsistemas de relações raciais na Bahia, eu acho que talvez seja o mais arcaico no Brasil inteiro, mas, ao mesmo tempo, ele também se atualiza”.

Apesar de perceber o samba analiticamente como um gênero musical, Ari constata a diversidade que é o samba no Brasil, tornando-o um fenômeno cultural complexo: “(...) e entre os diversos sambas que existem aqui na Bahia, um gênero ou uma tendência fundamental é o samba de roda, mas o samba de roda não é pagode. Quando perguntado se o samba de roda foi levado para o Rio de Janeiro por mulheres negras, como Mãe Beata, Ari responde que:

É o que se diz, mas eu acho que essa afirmação, ela tem alguma pertinência, mas eu acho que ela falta ser melhor precisada do ponto de vista etnomusicológico, histórico, antropológico. Eu acho que, às vezes, essa afirmação é feita de uma maneira muito aleatória, muito pouco fundamentada, porque por exemplo, eu lembro que Cid Teixeira, ele falava assim - “ah, o povo fica dizendo que o samba nasceu na Bahia, mas tinha...” A gente fez um evento do projeto SAMBA¹²² e num deles, ele estava presente e a fala dele foi muito interessante, e ele argumentou isso - “mas o samba podia ser de qualquer lugar, porque o negro estava em todo canto, inclusive os bantos, porque a célula rítmica fundamental do samba, e ele estava correto, é banto. E no momento que o samba se configura como tal onde existia maior presença banto não era na Bahia, era no Rio de Janeiro. Aí depois eu cito, depois dessa fala dele nesse artigo que está nesse livro, eu cito a Inês de Oliveira e a Selma Pantoja

¹²² O SAMBA – Sócio-antropologia do Samba na Bahia – foi um grupo de pesquisa e de debates públicos sobre o samba que acontecia em Salvador no início dos anos 2000, coordenado pelo antropólogo italiano Lívio Sansone, professor do Departamento de Antropologia da Universidade Federal da Bahia.

que vão trazer dados históricos prá relativizar essa questão da presença banto, da trajetória dos bantos no Brasil.

É, a partir dessa fundamentação teórica que Ari defende que “o samba não é baiano e nem é carioca, é afro-diaspórico, podendo ter nascido, simultaneamente, na Bahia, no Rio, em São Paulo, no Rio Grande do Sul e na Argentina”.

Para Ari, a sociedade brasileira precisa aprender com a epistemologia de resistência que o ativismo negro tem produzido para sobreviver ao epistemicídio. Em suas palavras:

Eu acho que precisa aprender as soluções extremamente criativas e extremamente originais que os negros têm elaborado no tempo e no espaço prá permanecer, pra resistir, porque é uma violência muito grande em todos os sentidos física, psíquica, emocional. Então, os sujeitos que tem conseguido resistir a esse grau de violência que tem sido elaborado e ao longo do tempo atualizado de maneira extremamente sofisticada eu acho que tem, exige uma sofisticação, uma inteligência, uma engenharia extremamente sofisticada.

Assim, Ari nos pergunta: “Como que ao mesmo tempo, tradições culturais ou práticas culturais, de um lado, tão violentamente estigmatizadas, se transformam em bem nacional, o Candomblé, o samba e assim por diante, a capoeira”. Para Ari, essa é uma dinâmica em que, ao se apropriarem como patrimônio branco, capturando-as, os brancos também se enegreceram. E Ari defende que se, por um lado, os negros se embranquecem para se integrar na sociedade brasileira, os brancos também se enegrecem, ao tentar capturar essas epistemologias de resistência para esvaziá-las de potência decolonial:

É um contrassenso, um paradoxo, não faz sentido. E, ao mesmo tempo como que você pode explicar que os brancos que se enegrecem...? Os negros se embranquecem, mas os brancos também se enegrecem, eles se enegrecem e se apropriam de uma maneira tão convicta disso e, ao mesmo tempo, configuram, muitas vezes, como patrimônio branco, é outra coisa curiosa. Hoje em dia, você vai em São Paulo, o Candomblé de São Paulo é um Candomblé branco, o que se diz é que eles fazem já uma conexão diretamente com a África, não mais com a Bahia (...) Tem dinheiro pra viajar [para a África], pagam lá os sacerdotes africanos que dizem alguma coisa pra eles e eles voltam dizendo que eles descobriram o fundamento, e que não existe lugar nenhum no Brasil que haja pureza do Candomblé.

Assim, a partir de Bhabha que defende a potência descolonizadora do hibridismo, podemos entender a cultura brasileira como esse lugar híbrido no qual os poderes que forçam os negros a se embranquecerem para sobreviver numa sociedade anti-negro, também são enegrecidos nesse mesmo processo, como ressalta Ari Lima. E esse processo híbrido é descolonizador para Bhabha (2005), pois, a cultura colonial dominante busca totalidades estáveis e homogêneas e uma língua única através de processos de imposição dos seus próprios símbolos, da sua própria língua, da sua própria cultura.

Ari ainda defende que o ativismo negro brasileiro pode ensinar à sociedade brasileira, a “perspectiva universalizante agregadora e de abertura” que vem utilizando para negociar com os poderes brancos da colonialidade brasileira e que tem a contaminado: “(...) eu acho que a perspectiva

universalizante agregadora e de abertura que se tem no Brasil, veio do mundo negro, é o negro que, de fato, está aberto pra tudo, por exemplo, não é o catolicismo, é o candomblé, não é a música erudita, é o samba”. Ari defende isso por entender que “o negro e tudo o que diz respeito a ele, está sempre por baixo, e ele tem sido muito inteligente, artiloso, de conseguir manter isso, ao longo do tempo, no tempo e no espaço, então ele está sempre negociando, ele está sempre acomodando”. Assim, a estratégia que as negras e negros tem utilizado para lidar com a violência epistêmica (Spivak, 2010) da colonialidade de poderes do Brasil, é negociar seus signos culturais, mas o limite é manter o que permite ou alimenta a sobrevivência. É uma vida no limite, na fronteira – ainda que morrendo, não morrer -, mas essa vida na fronteira impõe limites, então, para não morrer completamente, negras e negros ficam:

(...) procurando brechas de modo que aquilo que é essencial permaneça. Então, o candomblé nunca foi o mesmo, mas o que os tradicionais, o povo como meu pai de santo, se auto define como tradicionalista defende, é que a manutenção do que eles consideram como essencial, não se pode perder e, do ponto de vista dele, está sendo perdido. Então se perder isso aí, o negro perde completamente o controle desse processo e aí ele vai ser derrotado de uma vez por todas.

Para Ari, a grande lição que esse ativismo político-cultural negro dá à sociedade brasileira é de se constituir como um lugar que ensina a possibilidade de pensar o Brasil como, de fato, uma nação, pois, além de agregar o branco, agrega o índio, por exemplo quando: “(...) o candomblé chama de ‘o dono da terra’, o índio como ‘caboclo’. Eu acho isso fantástico, independente do que o índio pense sobre isso, o negro tem o discurso sobre o índio e tem um mecanismo prá agregar e pra colocar o índio, de dignidade, de respeito, coisa que o índio nem fez, é até onde eu sei”. Assim Ari observa, de forma muito pertinente, que, o “índio, muitas nações indígenas, por exemplo, não construiu um lugar para o negro na sua concepção de mundo, de realidade, de nação”. Em relação à como o negro inclui o branco na sua perspectiva de nação no Brasil, Ari não desenvolve na entrevista, mas, não podemos de deixar de mencionar, nesse dia de hoje, dia de Festa de Yemanjá em Salvador, que o culto à essa deusa africana se tornou de todos os brasileiros¹²³. O entendimento de quem é capturado e quem captura nessa relação de poder entre culturas hierarquizadas pela colonialidade, é mais complexo do que podemos imaginar. Talvez, essa seja a festa que mais ilustra o que Ari Lima quer dizer sobre negociar com os poderes brancos para sobreviver. A organização da festa é de negros e negras pescadores/as e adeptos das religiões de matriz africana. Nos telejornais das emissoras de televisão da cidade de Salvador, mas também do Brasil, são colhidos depoimentos de fé na deusa dessa religião tão perseguida e estigmatizada no Brasil colonial e “pós-colonial” entre bancos e negros.

Como projeto intelectual de futuro, Ari diz que quer “estudar o processo de constituição das religiões, particularmente do candomblé angola, o modo como ele elabora publicamente os discursos sobre

¹²³ Hoje, 02 de fevereiro de 2018, está acontecendo a grande festa da rainha do mar em Salvador, na qual brancos e negros do Brasil inteiro, vão ao mar do Rio Vermelho, reatualizar o ritual de entrega de oferendas a Yemanjá– flores e perfumes, principalmente.

si mesmo, sobre a realidade, a dimensão filosófica do candomblé angola, a sua concepção de mundo, de humanidade”. Estudar os candomblés como uma filosofia, nós vimos, é um projeto de Makota Valdina desde as décadas de 70 e 80. Mas Ari diz que já está fazendo isso: “Eu estou estudando religião, agora, também, né? Mas não o que sempre se estudou ritual, segredo, isso não me interessa, eu não falo sobre isso”. Informa que, nesse momento, está reescrevendo um artigo sobre isso a partir da experiência dele no candomblé – “eu mandei prá várias revistas e todas recusaram”. É nesse ponto que Ari Lima passa a se referir sobre um dos principais entraves para consolidação do intelectual negro, por ser um espaço no qual o racismo/sexismo epistêmico mais se manifesta – publicação das suas ideias. Ari relata que os pareceristas de várias revistas no Brasil avaliaram seu artigo simplesmente como “impublicável”, procedimento diferente da Revista Etnológica de Portugal, por exemplo, e reflete:

(...) os pareceristas devem ser autoridades no campo aqui no Brasil e que sentiram profundamente incomodados com a minha problemática, então, na medida que eles se sentiram incomodados, eles querem detonar, eles querem bloquear a entrada no campo de discussão das questões que eu trago e Sales já tinha me alertado “Ari não se intimide, porque a gente tem mais possibilidade de publicação fora do Brasil do que no Brasil, porque aqui eles não deixam a gente publicar.

Cornel West (1994) já havia chamado à atenção para isso, pois, quando escreve *O Dilema do Intelectual Negro*, em 1985, defendia que aquele era o momento em que a academia norte-americana apresentava mais obstáculos para jovens negros intelectuais, já que estavam menos abertas agora para os negros do que estavam há três ou quatro décadas atrás, evidenciada pela baixa publicação de intelectuais negros em jornais liberais de maior circulação, em periódicos de esquerda, ou publicações acadêmicas de vanguarda. West diz que a questão da sua escrita é menos “apontar a negligência desses jornais” e mais “focalizar o separatismo racial desses modelos de publicação e as práticas da vida intelectual americana, que são características do abismo entre intelectuais negros e brancos” (op cit, p.3). Se para descolonizar a vida acadêmico- intelectual, é necessário florescer mais intelectuais negros, especialmente intelectuais negras, como defende hooks (1995), necessário enfrentar a colonialidade epistemológica e o racismo/sexismo epistêmico das editoras, revistas e jornais científicos ou não, é isso que Ari Lima também chama à atenção na entrevista.

Ari explica que se utiliza dos saberes que aprendeu na própria universidade, na qual se origina esses pareceristas, para se instrumentalizar para o enfrentamento dessas dificuldades da vida intelectual brasileira: “quando eu envio um artigo e os pareceristas dizem ‘não publica’ ou ‘publica’, eu, na verdade, primeiro estou aprendendo como me instrumentalizar politicamente prá contribuir pra que as coisas se revertam, porque se eu estou na academia, eu tenho que atuar como um acadêmico”. Aprender a ser acadêmico para desafiar as grades da academia, eis a importância da universidade para Ari: “Então, nesse sentido, estar na academia é importante prá mim, porque eu aprendo a lidar com a linguagem e com a

ferramenta, e que é uma ferramenta também de intervenção, de transformação que é importante, é poderosa e que tem prestígio, e em vários momentos de dúvidas, se consulta os universitários”.

Atualmente, Ari Lima possui graduação em comunicação social pela Universidade Federal da Bahia (1990), mestrado em comunicação e cultura pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1995) e doutorado em antropologia social pela Universidade de Brasília (2003). Atualmente é Professor Titular e Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação em Crítica Cultural da Universidade do Estado da Bahia (UNEB). Coordenador do Núcleo das Tradições Orais e Patrimônio Imaterial (NUTOPIA/ Campus II/UNEB). Mas no momento se encontra afastado da UNEB, pois, está fazendo pós-doutoramento na École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) da França, interessado em pesquisar a vida dos imigrantes africanos.

Osmundo Araújo

Já Osmundo Araújo Pinho afirma logo de início - “Eu me considero um privilegiado, porque pude estudar com o apoio dos meus pais”. Osmundo fez o ensino fundamental com bolsa de estudo no Colégio das Mercês, e o ensino médio, em regime de internato, na Escola Agrotécnica Federal de Catú (CEFET), o que o fez passar 3 anos morando nessa cidade e vir a Salvador, somente aos fins de semana. Também diferente de grande parte de negras e negros, durante sua infância e adolescência, Osmundo e sua família moraram de aluguel em um apartamento subsolo no Campo Grande, bairro de classe média alta e centro de Salvador, considerando isso como um marco importante da sua formação subjetiva inicial. Já jovem e estudante universitário de ciências sociais de São Lázaro (UFBA), com pais separados, passou a morar com sua mãe, também de aluguel e no subsolo, num apartamento em um dos bairros mais nobres de Salvador, a Graça. E ele reflete de antemão sobre o que chama de “ressonância simbólica” do subsolo como um “quase porão” – limite máximo do “espaço permitido” à uma família de negra em Salvador. Será que podemos ler a cena de uma família negra baiana morando no porão de um bairro considerado “nobre” como habitando a zona do *não-ser* da zona do *ser* que é a Graça em Salvador?

O pai de Osmundo é de uma família do que ele classifica como uma típica “família negra do Recôncavo” – do candomblé e do samba – que migrou para a cidade baixa de Salvador. No entanto, seu pai é filho de pai branco, maestro reconhecido da orquestra da Igreja do Bonfim. Seu avô paterno era branco, de origem portuguesa, da família Araújo Pinho, regente da orquestra do Bonfim. Sua avó paterna, era preta, de Santo Amaro, analfabeta, lavadeira, e uma das mulheres desse seu avô. Assim, o pai de Osmundo era negro, filho de pai branco e mãe negra. Já a mãe de Osmundo, filha de indígenas criada hpor família branca e rica do interior da Bahia, se classifica como “mulata”, numa sociedade em que as pessoas são tratadas a partir da quantidade de melanina da sua cor de pele.

Durante o ensino médio em Catú, Osmundo se associou à um grupo católico de jovens que discutia questões políticas, reforma agrária, etc., no qual, ao tomar contato com a teologia da libertação, decide fazer

ciências sociais. O ensino médio também foi importante para Osmundo, para, assim, obter “recursos simbólicos de linguagem para pensar mais em termos raciais”, relata. Osmundo conta que o mais difícil na sua trajetória escolar foi ser uma criança e um adolescente gay, pois “ser um gay na escola não é fácil”. Nesse momento, Osmundo conta que raça/cor ainda não era tão estruturante para o seu processo de subjetivação, indicando que as intersecções das discriminações a que nos remete o conceito de interseccionalidade, é uma dinâmica que não se apresenta desde o início e em todos os momentos nas trajetórias individuais, ao menos conscientemente. Indago-o se já se percebia gay desde criança, ao que ele responde que seu desconforto com a escola, dizia mais respeito à sua sexualidade do que à sua racialidade: Sim, desde criança, não gay talvez, mas diferente dos outros meninos lá. E a escola é foda prá isso, porque hoje em dia a gente tem um projeto na escola pública em Cachoeira, então a gente vê isso, como a escola enquadra, limita, padroniza. Então, todos os meninos gostam de jogar futebol, então, na aula de educação física, o professor, páa se livrar do trabalho, dava a bola e eu era o único que não gostava de futebol, por exemplo, então isso já marcava uma diferença. Então, uma experiência, principalmente, na infância, difícil, né? E desconfortável com a escola e com outras crianças.

Osmundo fala que “percebeu” a discriminação com base na raça/cor quando, morando no bairro da Graça, era confundido com trabalhadores, seja da barraca em que comprava livros e jornais, seja do supermercado que frequentava. Num explícito caso de segregação racial em Salvador, ainda hoje, nos bairros nobres de Salvador que se localizam no centro da cidade como Graça, Barra, Pituba, a maioria das negras e dos negros estão presentes apenas na condição de trabalhadores, passando o dia, á noite vão dormir nas negras periferias de Salvador, lembrando tanto o regime do apartheid e suas cidades “dormitórios” segregadas dos negros da África do Sul, quanto a cidade do colonizado descrita por Fanon (2005). Nos bairros brancos considerados “nobres” de Salvador, as mulheres negras estão presentes como as invisíveis “empregadas domésticas”, e os homens negros, como trabalhadores da construção civil, vendedores ambulantes, no máximo, lojistas, ganhando salário mínimo. Ou seja, em pleno século XXI, Salvador continua parecida com a mesma cidade pesquisado por Donald Pierson nas primeiras décadas do século XX.

Mas, na experiência de Osmundo, enquanto sua negritude era “cordialmente” discriminada, sua sexualidade era explicitamente discriminada:

Interessante, como eu falei, meu pai sempre teve percepção racial. Ele dizia, por exemplo – “escapou de branco, preto é”. E meu pai era um cara muito piadista, engraçado, né? E fazia diversas piadas, a loura e não sei o que. Então, sempre a raça estava presente. Não é que eu percebi exatamente que era negro, por exemplo, adulto, eu sabia, todos nós sabíamos, mas na escola, na infância não aparecia assim tão, é curioso isso, né? Porque, enfim, é difícil também não rever a própria trajetória sem impor um olhar sociológico, porque eu vejo nos estudantes, hoje, então, *a gente tem a experiência subjetiva da raça, mas não articula isso com a história, com a ordem social e isso demanda um trabalho*, Então, eu tinha experiência, então, por exemplo,

eu ia sempre e eu vivia aqui na Graça, então, eu ia nos lugares e as pessoas perguntavam e me pediam, achavam que eu trabalhava nos lugares, na barraca, em todos os lugares, no mercado e sempre se dirigiam a mim. E eu tinha a percepção, mas não tinha exatamente, digamos, elementos para pensar nisso racialmente, enquanto a questão sexual, sempre diziam - “você é veado”.

Osmundo reflete por que na sua infância não sofreu tanto pela cor de sua pele: “Então, na infância, não aparecia assim tanto, na verdade, a gente pode refletir agora, talvez, por eu não ser preto, não ter a pele tão escura como outros colegas tinham e na Bahia, enfim”. Considera ainda que não tinha vivido no mundo branco até ir para São Paulo fazer o Mestrado na Unicamp, portanto, não tinha a experiência de racismo explícito, até então, pois mesmo morando na Graça, não mantinha contatos com os brancos, suas relações eram com família e amigos na Cidade Baixa e em São Caetano, periferia negra de Salvador. No entanto, Osmundo relembra que além de ser confundido com trabalhadores, o que acontecia na Graça era ter que lidar com o medo das pessoas diante de sua presença: “por exemplo, numa ocasião aqui, onde eu morava, eu fui na barraca comprar revistas e jornal, e me aproximei e a mulher se assustou e me disse - “ah, mais vocês chegam assim, também, de repente (risos)”. Podemos entender esse medo que o corpo de Osmundo causava nos aristocráticos moradores do Bairro da Graça em Salvador, por esse seu corpo remeter a ideia de que é um corpo “perigoso”, de uma humanidade tratada há muito tempo como suspeita.

Ingressando na graduação em ciências sociais, na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (FFCH/UFBA), em 1988, Osmundo afirma que teve o “privilégio” de fazer a graduação sem trabalhar, apenas estudando e que também aí, não conviveu com o mundo branco na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (FFCH) da Universidade Federal da Bahia, pois, era um ambiente também muito negro. Osmundo conta que foi a partir da graduação em ciências sociais nessa Faculdade, ao tomar conhecimento do lugar sociológico e histórico das negras e negros no Brasil, aliado à efervescência, no final da década de 80, do processo de reafirmação cultural de Salvador, a partir dos blocos afros, que a racialidade passou a fazer sentido para ele, tanto como chave para entender sua história familiar, quanto para se entender e se afirmar como negro. Assim, Osmundo reflete que “você sabe que é negro desde a infância, claro, e talvez não pareça tão importante em certo momento”, no entanto, relata que “começa a conseguir articular a experiência pessoal do dia-a-dia com o padrão”, a partir da Faculdade: “quando eu comecei a ler sobre os trabalhos de Antônio Sergio, Nádia, sobre relações de raça e mercado de trabalho, comecei a ver a história de minha família, de meus amigos e comecei a me localizar num lugar sociológico, histórico”.

Outra dimensão também desse processo de subjetivação positiva como negro, para Osmundo, foi a cena cultural baiana de finais da década de 80 e início dos anos 90, na qual a cultura negra se afirma como potência nas ruas da Bahia: “por exemplo, eu procurei refletir na minha tese, sobre o ambiente na Bahia, naquela época, eu entrei em São Lázaro em 88, então, era, sei lá, ou seria o auge da africanização dos blocos afros, o Olodum, então isso me gerou, isso me ensinou também a ser negro, essa conexão com a música

negra, os tambores”. Assim, Osmundo enfatiza que tanto a experiência acadêmica quanto a negritude que via nas ruas de Salvador, o fez subjetivamente se reconectar com a história e a cultura negra: “ de me reconectar com a minha história, a história do meu povo, de reencontrar um caminho, eu digo na tese, por exemplo, quando eu vi pela primeira vez o Olodum, eu voltei prá um lugar que já estava lá, mas eu não acessava direito, entende? Não só o tambor, o corpo negro na rua e, de fato, isso me reconectou com a história da negritude na Bahia”.

É assim que Osmundo afirma que a experiência de ser racializado como negro foi vivida explicitamente por ele apenas em São Paulo, durante o Mestrado na Universidade de Campinas.

Eu tinha a percepção da desigualdade, mas não parecia tão, assim, na verdade, eu acho que quando eu fui para Campinas, que eu vi de fato o mundo branco e estava inserido, porque na Graça, eu sei lá, eu morava aqui mas, por exemplo, eu não tinha amigos aqui, eu não me relacionava aqui, meus amigos, meus parentes todos não viviam aqui, viviam na cidade baixa, no São Caetano, na Ribeira e em outros lugares então eu não tinha, claro que eu via, eu percebia isso, né? Mas não aparecia tão assim quanto na época que eu me mudei para São Paulo, que realmente eu vi (...) e me senti muito mais racializado também em São Paulo.

Refletindo sobre o porquê de ler seu processo de racialização apenas quando adulto, Osmundo diz: “(...) não estava pronto para ler as situações de discriminação na época, mais jovem, e com o tempo...Hoje em dia eu acho que todo mundo, a gente vive o tempo inteiro já esperando a discriminação, um pouco assim, a gente lê mais facilmente”. Ao relatar as diversas situações de discriminações raciais vividas em Campinas, Osmundo expõe a vivência de experiências do panoptismo do racismo brasileiro:

(...) mas em São Paulo, em Campinas que, certamente, era mais...por exemplo, uma imagem assim que eu andava na rua e eu escutava as pessoas fechando, o clic, clicando, subindo o vidro do carro que estava estacionado ou fechando a porta ou entrando em casa, em Campinas, diversas situações muito racializadas. Em uma ocasião fui com uma amiga branca jantar, então, ela foi estacionar o carro e eu fui me dirigindo pro lugar, eu ia andando aí tinham dois seguranças, levantaram e vinham me confrontar. Então, ela chegou e eles voltaram e se sentaram de novo, quando viram que eu estava acompanhado de uma pessoa branca.

Além dessas experiências de ser racializado nas ruas, Osmundo diz que convivia, na Universidade de Campinas da década de 90, com o mundo branco e rico do Brasil, expondo como as universidades públicas brasileiras eram espaços apropriados pela elite branca brasileira: “Foi marcante, nesse sentido sim, porque meus colegas não só eram brancos, como eram das elites nacionais, tinha uma menina lá que era filha de Governador, outra era filha do Ministro, era nessa pegada, entendeu? Na Unicamp, então, era muito mais evidente isso”. Além disso, Osmundo viveu situações constrangedoras que são as consequências da imagem fixada do ser negro atuando no imaginário branco da Unicamp, como nos lembra Guerreiro Ramos (2005): Então, na Unicamp, eu me sentia cobrado a ser o melhor, me sentia e eu achava que tinha que, porque eu percebia o preconceito e a coisa de ser baiano, então, todo o folclore, que é racializado, também claro.

Então, na Unicamp, eu tenho diversos episódios, quando ia para as festas, todo mundo dizia – “Osmundo, vem sambar” - e abria uma roda, começava a bater palmas para eu sambar no meio. Faziam isso, sim, os meus colegas faziam isso, por exemplo. Então, havia sempre uma expectativa, um colega veio aqui uma vez de férias, me encontrou na Barra lendo jornal, para ele aquilo foi incrível - “ah, Osmundo lê jornal na praia”, por exemplo.

Osmundo conta que esses processos vividos na Unicamp, o fizeram se cobrar a ser o melhor como estudante da pós-graduação:

(...) então, na Unicamp, eu me cobrava para ser o melhor, sempre procurava, quase sempre tirava as melhores notas, mas, assim, na vida, os livros de fato foram os meus amigos principais na infância, mas talvez por outras razões mais complexas, como eu falei, o sentimento de isolamento na infância tinha mais a ver com a sexualidade. Então, eu lia muito, o tempo inteiro e desde que eu aprendi a ler, eu não parei mais de ler. Então, eu acho que isso me ajudou depois na faculdade, claro, essa minha intimidade, que muitos não tinham, essa minha familiaridade com as letras, digamos assim, me ajudava a ler e a escrever também, claro, né?

Tal auto-cobrança em ser o melhor é comum nas histórias de vida de muitas e muitos intelectuais negras e negros, pois é uma das estratégias de sobrevivência em meio a uma branquitude que ocupava hegemonicamente e ostensivamente as universidades brasileiras. Com certeza, no Brasil, essa é das auto-exigências que negras e negros se colocam como estratégia de sobreviver na universidade brasileira e que faz com que, como observa hooks (1995), muitas mulheres negras sejam obrigadas, em meio a múltiplas tarefas, a desistirem da vida acadêmico-intelectual.

Indago a Osmundo, porque essa vivência do racismo tão ostensiva na universidade paulista é tão diferente da Bahia, ao que ele responde: “(...) eu acho que pelo curso, porque a Unicamp é uma instituição de elite, porque era São Paulo, um estado mais branco do que a Bahia e um estado aonde o negro tem um lugar no imaginário da sociedade, muito mais, talvez, muito mais segregado, digamos assim”. Assim, para Osmundo, há uma diferença de São Paulo para a Bahia que torna a experiência acadêmica também diferente para negras e negros: “A Bahia, com toda a ideologização, o povo é negro, a população é negra, então, por mais que as elites sejam racistas e classistas, elas precisam recorrer a negritude para inventar uma ideia de identidade. Em São Paulo, não, o negro é um resíduo”. No estado de São Paulo, especialmente em Campinas, mas também na cidade de São Paulo, Osmundo se refere a uma condição segregadora que lembra a experiência das cidades da África do Sul vivendo as barreiras quase físicas do sistema do apartheid: “(...) eu sentia muito mais, e Campinas era uma cidade escravocrata tradicionalmente, muito segregado em Campinas, talvez até hoje. Quando dava seis da tarde, no centro, sumiam os pretos todos. Eles moram fora, só estavam lá trabalhando, embora em Campinas tem bairros negros, de fato, de construção preta, de fato, tem circuitos culturais negros, de fato, tem uma vida negra segregada. Então, eu me sentia e em São Paulo também é horrível em São Paulo na época, eu tinha um rasta que era incrível.

Mas foi durante esse mesmo mestrado em antropologia, na Universidade de Campinas, que Osmundo começou a buscar o pensamento de autores negros como Abdias do Nascimento, a partir da relação que estabeleceu com o núcleo negro de técnicos da Unicamp. Em 2001, Osmundo entra para o Doutorado também na Unicamp. Ao terminar os créditos, vai morar no Rio de Janeiro, na Lapa, bairro do qual descreve como um lugar de “convivência democrática e plural”. No entanto, conta que no Rio, como em Campinas, viveu experiências ostensivas de racialização, manifesta, por exemplo, na vigilância constante pela suspeição em ser negro que Sueli Carneiro, em entrevista, qualifica como uma experiência panóptica dos negros brasileiros:

(...) na Zona Sul era outra coisa, claro, e muito racializada, e abordagens policiais, tudo isso na Zona Sul. Uma vez, eu estava com Ari Lima e outro amigo comum na época (...) eu, Ari e Fernando Rosa Ribeiro, não sei se você conhece ele. E daí, a gente andava em Botafogo, na rua, era umas 10 da noite, e parou um carro da polícia, os policiais nos conduziram para a parede - “bota a mão na parede” - e passaram a proteger Fernando. Eles acharam que a gente estava assaltando Fernando, alguma coisa, e revistaram e não sei o que, e o mais curioso, é que ele não falou nada, o Fernando permaneceu em silêncio o tempo inteiro, enquanto os policiais nos revistavam e etc., com as mãos na parede.

Se, por um lado, Osmundo aponta o gosto pela leitura e, conseqüentemente, pela escrita, - que se iniciou desde a infância, como resultado do isolamento em que se via colocado por sua diferença sexual - como facilidades da sua vida acadêmica, por outro lado, ter o racismo, as subjetividades e a cultura negra como objeto de pesquisa é apontado por ele como principal dificuldade encontrada na sua trajetória acadêmica na universidade.

Bom, eu acho que, primeiro, tem uma coisa, assim, que é muito comum, eu acho, talvez, para intelectuais negros conseguirem convencer as pessoas de que seu tema tem algum sentido, que o racismo não é coisa de sua cabeça, de que é um tema que é relevante, de que existe o problema. Que é uma coisa muito louca porque presente nos livros, o tempo inteiro, nos autores clássicos, e quando você apresenta um projeto e quer discutir a coisa, hoje em dia mudou um pouco, talvez, mas na minha época de doutorado, não era assim, era uma coisa que não podia.

O que Osmundo explicita são as dificuldades de nós, negras e negros, pesquisarmos nossa história e cultura na universidade, apesar ou devido à uma tradição acadêmica de intelectuais brancos nos terem como objeto. Muitas e muitos de nós, quando não desistimos, temos nosso ingresso nos programas de pós-graduação retardado em virtude dessa dificuldade, como relata em entrevista Sueli Carneiro. Muitas vezes fomos eliminados de início nos processos de seleção pela escolha do tema e, quando conseguimos ter êxito nas etapas, nos eliminavam argumentando não terem professores com especialidade no tema para orientação. Em razão disso que entendemos quando Osmundo afirma: “(...) a dificuldade principal na minha carreira acadêmica, foi ser um pesquisador negro e me colocar dessa forma interessado em discutir questões

raciais”. Osmundo chama à atenção ainda para outra manifestação do racismo/sexismo epistêmico que é o modo estereotipado que a cor da pele negra é lida nas salas de aula da universidade:

Então, isso era muito complicado e na Unicamp principalmente, a maneira era estereotipada como as pessoas me liam. Então, eu tinha um professor, não sei se digo o nome, não, acho que não vou dizer não (...) Carlos Rodrigues Brandão. Então, ele o tempo inteiro dizia assim - “porque não sei o que e parará, porque os estudos de candomblé” e olhava para mim (risos), porque o candomblé, e o tempo inteiro, então sempre essa circunscrição, não? Isso, quer dizer, o que eu também escrevi na dissertação, de me colocar no meu lugar, isso eu sentia bastante e muito mais em Campinas.

Após essas experiências racializantes no Rio e em São Paulo, quando voltou à Bahia, Osmundo passa a perceber mais o racismo e a se insurgir contra o lugar subordinado e estereotipado do negro na sociedade e no imaginário social baiano. No entanto, afirma que se colocar intelectualmente como negro ainda continua sendo um limite para a sua vida acadêmica até hoje: “(...) minha atuação acadêmica enfrenta os mesmos limites, digamos assim, do que no passado”. Assim, Osmundo diz que lida muito mal com o *stabilishment* da antropologia brasileira: “Eu estive em Brasília esse ano, no evento da antropologia da saúde, e eu fiz a apresentação sobre o nosso trabalho em Cachoeira, e uma pessoa perguntou assim - “como que você lida com essa perspectiva tão política, tão crítica, com o *stabilishment* da antropologia brasileira?” Eu falei - eu lido mal, claro (risos)”. Osmundo ainda nos faz refletir sobre a geopolítica do conhecimento no Brasil, ao observar que seus colegas acadêmicos, brancos e negros, que se alinharam político-intelectualmente com o pensamento da mestiçagem, fizeram uma trajetória acadêmica de sucesso e reconhecimento nas universidades consideradas centrais no Brasil, como por exemplo, na Universidade de São Paulo:

E agora que eu posso rever a minha trajetória e comparar com as dos colegas, isso é mais evidente ainda, como os estudantes, meus colegas, na época, mais conformistas, notadamente, com essas questões raciais, fizeram a carreira mais rápida e mais hegemônica, também menos periférica do que a minha e eu digo isso sem ressentimento (...) Um exemplo, uma pessoa que no passado era muito amiga, duas, talvez, uma que era muito próxima, branca, uma branca e uma negra, dois exemplos que sempre fizeram questão de manifestar um alinhamento político, por exemplo, com o pensamento da mestiçagem no Brasil, Gilberto Freire, Peter Fry, uma conexão pessoal com essa linhagem, como se diz na Antropologia acadêmica, Peter e etc. e também ideológica. Essas hoje estão na USP, professoras, por exemplo, entendeu (risos)?

No entanto, Osmundo faz questão de explicitar as vantagens de ser professor de uma universidade que, apesar de federal, é considerada periférica na geopolítica do conhecimento brasileiro:

(...) Mas assim e sem ressentimentos, porque eu quero dizer que eu sou muito realizado no meu trabalho atualmente na UFRB e acho que, realmente, eu estou cumprindo o meu papel numa universidade tão negra quanto a UFRB, em Cachoeira, na Bahia, no Estado, trabalhando com os estudantes. Eu sou muito feliz com isso, eu tive uma oportunidade, por exemplo, de dar aula, no caso, um semestre na Unicamp

e era dramático, porque a turma toda branca e eu falando sobre questões raciais para essas pessoas e falava - que porra estou fazendo aqui, dando aula para essas pessoas? Mas não é isso que acontece em Cachoeira.

Ao ser indagado se sentia incomodado com o conhecimento eurocêntrico a que teve acesso na graduação em ciências sociais em São Lázaro/UFBA, Osmundo afirma que seu incômodo foi mais no mestrado na Unicamp, e reflete sobre o exclusivismo da epistemologia ocidental a que estamos submetidos na universidade:

No mestrado mais, na medida que eu fui aprofundando e tendo mais, porque isso é interessante também. Mais uma vez, eu agradeço por poder refletir, quer dizer, uma moça ou um rapaz que tem sede de conhecimento e de leitura, o que ele encontra à disposição e encontrava como referência, como autores importantes, e, inclusive, de fato, sofisticados como, por exemplo, Marx, que tem a teoria de como funciona a sociedade, do que é a história, do que é o sujeito, do que é exploração, Estado, é algo complexo, robusto, que eu acho que me fascinou. E fascinou, no passado, à outros intelectuais negros, o pensamento eurocêntrico, porque era aquele disponível, porque era uma tradição intelectual que nós podíamos visualizar e com relação a qual nós podíamos nos relacionar. Então, na época, em São Lázaro, eu estudava Marx, Weber, Durkheim, eu estudava Platão, eu lia todos os livros, o Hegel, eu era estudante de graduação, frequentava a biblioteca do Goethe Institute, li todos os livros alemães de poesia, Hegel.

Portanto, de tudo da epistemologia ocidental que teve acesso na universidade, o marxismo, para Osmundo era a teoria crítica que o ajudou como intelectual negro, como também o foi para Spivak (2010) como intelectual subalterna. Na graduação em antropologia, na Universidade Federal da Bahia, Osmundo diz que, situado num “momento mais pós-moderno”, seu trabalho de pesquisa, orientado pelo antropólogo italiano Lívio Sansone que estava como professor visitante da Universidade Federal da Bahia, foi sobre o consumo cultural na Massaranduba, a partir de categorias como consumo, juventude, capitalismo/globalização. Osmundo conta que não se interessava pela antropologia do negro feita em São Lázaro, cujo objeto eram as religiões de matriz africana, pois: “na época para mim, era interessante pensar o negro, a negra, fora de um lugar da tradição, mas numa associação com a modernidade, com o consumo, com o capitalismo”. Osmundo lembra de que sua participação no Grupo de Capoeira Angola Pelourinho foi um acontecimento importante para configurar seu interesse intelectual pelas questões étnico-raciais. Lembra ainda que, durante esse período, atuou como militante da juventude do Partido Verde na Bahia.

Atualmente, a partir de sua prática docente na UFRB, Osmundo se refere à um movimento dos estudantes da Universidade Federal do Recôncavo (UFRB) no sentido de exigirem que as professoras e os professores incluam autoras e autores negros nas suas bibliografias, o que indica iniciativas estudantis por descolonização do conhecimento acadêmico-universitário na UFRB, explicando que as/os estudantes chegaram à esse nível de mobilização por uma dinâmica interna do Brasil, especialmente do ativismo negro e de mulheres negras brasileiros:

É complexa essa pergunta, eu acho que, por exemplo, há uma dimensão, digamos, da história do ambiente político brasileiro. Eu acho que o ambiente democrático, bem ou mal, ou, mais ou menos democrático ou essa democracia disjuntiva, permitiu e a gente vê isso, né? Que setores, sujeitos oprimidos, explorados, aviltados, começassem a pensar, refletir, se reunir pouco a pouco. Eu acho que o trabalho que nós fizemos, a minha geração, a sua geração fez, permite que hoje os jovens possam ter, inclusive, possam encontrar espaço político para brigar com os professores para incluir autores negros, o que no passado(...) a minha experiência era de negação total do tema racial-negro, uma dificuldade grande, muitas pessoas relatam isso. Então, eu acho que tem essa dimensão na história política no país que permitiu isso.

Osmundo também ressalta que há um movimento global de consciência acerca da colonialidade de poder que conspira para que as/os estudantes da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia chegassem à esse nível de mobilização acadêmica: “Mas também, eu acho que tem mudanças que são globais, e eu acho que a consciência global da colonialidade do poder, da colonização, da permanência do colonialismo, é uma coisa global, então na África do Sul tem um movimento, teve no passado, você viu aquela coisa, o Nelson falando, né? *Rhodes must fall*”. Osmundo está se referindo ao movimento dos estudantes sul-africanos por descolonização da universidade que se iniciou pleiteando que se derrubassem a escultura do colonizador Cecil Rhodes. E defende que esse movimento deve chegar também aqui na Bahia: “eu acho que aqui a gente tem que fazer um movimento *Tomé de Souza must fall*, porque aquela estátua de Tomé de Souza ali não dá, né? Ao refletir sobre o caráter global da luta pela descolonização do conhecimento, na qual se insere os estudantes da UFRB, Osmundo observa, a partir de Gregório de Matos, o quanto a Bahia contemporânea ainda é colonial:

Então, eu acho que tem uma coisa global no mundo, um alinhamento, quer dizer, do sul, que novo não é novo, digamos, é uma transformação das iniciativas terceiro mundistas de Bandung etc., no processo de descolonização que não acabou, não? Eu falei que ontem a gente foi assistir o espetáculo do Gregório de Matos, tem 300 anos e como soa atual, o que ele fala: “o que tens por objetos, pretos/ Que bens mais maciços, mestiços/Qual deles mais te agrada, mulatos?” E outra da justiça que ele - “a justiça da Bahia, bastarda, vendida e injusta, quem tem dinheiro é nobre/ tem poder inventa ancestrais nobres”. A Bahia é isso até hoje, então, a gente não saiu do mundo colonial, eu acho que hoje em dia no mundo, a gente está começando a compreender mais isso, agora lidar.

Osmundo aponta que essa estrutura colonial da sociedade baiana retratada pelo poeta do Brasil colonial, Gregório de Matos¹²⁴, permanece na Bahia, e se apresenta na universidade contemporânea através dos currículos apegados à “epistemologia cartesiana eurocêntrica objetificantes”. E exemplifica com 3 casos dentro da própria universidade a qual está vinculado:

¹²⁴ Conhecido como o “Boca do Inferno” devido aos seus sonetos satíricos através do qual formulava suas críticas à sociedade baiana e ao governo colonial bem como à Igreja Católica, Gregório de Matos é considerado um dos maiores poetas brasileiros do período barroco no Brasil.

Um professor no PPGCS, que dizia “- ah, esse negócio de estudar cabelo é besteira, maluquice, o que importa é a economia política”. E ele falava isso com um tom, assim, depreciativo. Outro colega, agora, atualmente, porque esse tem alguns anos, orientava uma moça, coitada, que tinha um projeto sobre raça no território de Feira de Santana, gueto e etc. E o cara dizia para ela que raça não era relevante, não servia para nada. E um terceiro exemplo, um colega que fala em sala de aula que, por exemplo, que abordagens interpretativas simbólicas não são científicas, por exemplo. Tudo isso compunha essa dimensão colonial, mas também há uma dimensão colonial acho que muito presente. Há, mas a dimensão colonial também, eu diria, Nádia, também está presente na própria estrutura, por exemplo, na estrutura de acesso à universidade, digamos, nas hierarquias econômicas, eu acho, por exemplo.

Entretanto, Osmundo sugere que essa colonialidade epistemológica ainda está muito presente no mundo contemporâneo, exemplificando com uma experiência na Colômbia:

E eu estive esse ano numa atividade acadêmica em Cali, na Colômbia, uma coisa internacional e teve um momento lá que, assim, seria uma discussão de como você usa a raça e o racismo no seu trabalho acadêmico e etc. Então, estava eu, um pesquisador alemão, uma pesquisadora americana e uma pesquisadora moçambicana. O alemão, que fez campo no Brasil, é geógrafo e ele disse - “não, raça não é relevante, porque eu fui no campo e as pessoas não me disseram isso, e eu sou um cientista, e a objetividade dos dados não me mostra, que raça é irrelevante. É, e ele falou isso “eu não sou ativista, eu sou um cientista”, por exemplo, ele falou essas coisas, então, isso está muito vivo ainda, enfim.

Osmundo também identifica uma força descolonizadora nas universidades brasileiras na contemporaneidade que se caracteriza pela exigência da descolonização que não foi feita no Brasil, em 1822: a descolonização epistêmica do conhecimento acadêmico-universitário brasileiro. Tal força decolonial se realiza a partir:

(...) das subjetividades desconformes dos estudantes que são muito aguerridos - os quilombolas, os indígenas, os LGBT, os negros urbanos que estão na UFRB, em geral, reclamam muito da literatura eurocêntrica ou machista ou de epistemologias, por exemplo, que não leva em conta a subjetividade, a afetividade, a política ou agenda política.

Osmundo define o movimento social negro brasileiro como “a agência ou o agenciamento coletivo, social, histórico, movido pela emancipação racial, não apenas pela superação do racismo, mas pela transformação da sociedade e das subjetividades”. Mas, formula críticas à esse movimento: “o movimento negro não sabe bem, também, o que ele é, vamos combinar? Se você perguntar (risos) para pessoas diferentes o que é, por exemplo, se você perguntar como você imagina uma sociedade na qual as suas demandas fossem atendidas, o que seria essa sociedade? Não sei se há clareza nisso, sem uma agenda”. No entanto, Osmundo defende que o movimento caminha no sentido de definir um projeto de sociedade, passando por um momento muito especial, pois, “vivemos um momento de muita treta no movimento negro” e explica: “(...) muitas diferenças, diferentes posições de sujeito - muito mulherismo, feminismo,

enfim homens negros, homens negros queer, homens negros quilombolas, homens negros de santo - várias agendas diferentes, umas mais imediatas, locais, outras, mais estruturais, algumas utópicas, várias, mas isso é bom...” Defende que esse momento do movimento social negro é muito importante, pois, “significa que estamos ampliando e sofisticando a conversação, estamos pondo na mesa nossas diferenças, perspectivas, brigando e nos conhecendo e reconhecendo e, nesse sentido, nos construindo”. Nessa perspectiva, Osmundo afirma:

Eu não acredito que haja um sujeito político anterior ao processo de sua construção, quer dizer, em algum outro lugar, outra dimensão ontológica, existe esse sujeito e que ele emerge na história. Acho que o sujeito se faz na luta e na reflexão crítica, então, eu acho que o movimento negro é o processo de construção desse sujeito crítico, que é complexo e multivariado.

Osmundo ainda distingue duas diferentes narrativas sobre o que é movimento negro no Brasil: “Talvez pudéssemos distinguir também, assim, pensando mais, talvez, na literatura, porque há uma narrativa que traça uma linha evolutiva do movimento negro dos quilombos até hoje, né? E outra, traça uma linha evolutiva da redemocratização, digamos assim, ou do pós-abolição, no mínimo até hoje”. Osmundo não concorda com essa última definição mais institucional desse movimento social negro, que é construída a partir das organizações negras do pós-abolição, pois, defende que “artistas negros também são movimento negro, eu acho que intelectuais negros também são movimento negro, eu acho que Dona Maria, do Bairro da Paz, que enfrenta a polícia para defender o seu filho, também é o movimento negro”.

Nessa perspectiva, para Osmundo, a tarefa político-intelectual dessa nossa época “é costurar essas experiências e dar um sentido global de sujeito, acho que inclusive é a tarefa do momento agora, do momento difícil de agora”. Ao ser indagado se há possibilidade de uma definição do movimento social negro que inclua todas essas diversidades, Osmundo reflete a partir de seus processos de subjetivação como negro e gay:

Espero que sim, espero que sim, é um tema muito relevante, porque também o que significam essas diversidades? Por exemplo, eu sou negro, sou um sujeito que sou negro, sou um sujeito negro, mas eu sou gay? Então há algo de minha trajetória e de minha experiência que me conecta com outras pessoas que não são negras. Então, esse reconhecimento, esse equilíbrio de um alinhamento, de uma filiação, de uma identificação política que agora, eu acho que estamos vivendo, né?.

No entanto, Osmundo defende que apesar de ser sujeito da diferença étnico-racial e sexual, ele se coloca no mundo mais como negro do que como gay, do ponto de vista tanto pessoal, quanto político-intelectual: “Eu, pessoalmente, sempre me coloquei, coloquei no que eu escrevi, publicamente, digamos, a prerrogativa racial. Eu acho que apesar de tudo que eu te falei, inclusive, da minha experiência subjetiva de exclusão que tem uma marca mais sexual do que racial, eu acho que eu sou antes negro do que gay”. Osmundo considera que faz mais sentido para ele se situar no mundo como negro, pois, dessa perspectiva

se conecta com uma história que é avessa ao Ocidente e à nação, ao passo que a agenda política gay não lhe interessa muito, pois é individualista, burguesa e ocidental:

Porque ser negro me coloca, me situa na história e na ordem social, entende? Eu, por exemplo, a agenda política LGBT, eu não gosto, eu acho muito individualista, burguesa – “meus direitos, eu quero casar, beijar na boca”. Mas, e o mundo? (risos). Todo mundo quer beijar na boca e eu acho lindo isso, mas o mundo é mais do que o mundo gay e acho que muitos homossexuais ou a agenda política gay é muito autocrática. Você já viu algum ativista LGBT, agora (hoje em dia até tem, mas é raro) com um discurso, digamos, um discurso para a sociedade? Não, são os meus direitos, casamento, herança, sei lá, liberdade individual. Então, isso não me interessa muito não. E ser negro e me reconhecer e me situar como negro, me reconecta com o passado, com a escravidão, com a África e para mim isso é mais importante, não? Veja bem, e me conecta como alternativa ao Ocidente moderno, quer dizer, a minha filiação, a minha identificação gay é uma identificação moderna, burguesa, individualista, ocidental, claro que é. Mas a minha identidade negra, não, me conecta à uma história que é o avesso do ocidente, é um avesso da nação, por exemplo, então eu me sinto antes negro do que gay, antes negro do que professor, antes negro do que qualquer outra coisa.

Essa posição de Osmundo nos remete ao conceito de interseccionalidade das feministas afro-americanas, sintetizadas por Crenshaw (2002), que tenta dar conta dos múltiplos eixos de poder à que são submetidos às subjetividades, a partir das suas múltiplas diferenças subalternas – de raça/etnia/cor, classe social, gênero, sexualidade, etc., colocando todas as diferenças e, conseqüentemente suas respectivas hierarquias, no mesmo nível de ação dos poderes. Portanto, Osmundo - sujeito de muitas dessas múltiplas diferenças subalternas como negro e gay oriundo de família de classes populares - está afirmando que a diferença racial/étnica para ele é mais importante do ponto de vista de como se posiciona no mundo, colocando novos desafios para pensarmos o conceito de interseccionalidade como quer Crenshaw ou a defesa da feminista negra afro-americana Audre Lorde (1983) de que não há hierarquia de opressão. No entanto, Osmundo defende a pertinência do conceito de interseccionalidade quando é usado da forma como o faz Ângela Davis faz:

(...) Então, eu acho que o conceito de interseccionalidade é melhor, mais rico, quando ele presta atenção à história, né? Como faz, por exemplo, Ângela Davis. Ângela Davis, você se lembra, ela, discutindo o movimento abolicionista e a relação com o movimento feminista, ela mostra as contradições entre ser mulher e ser negra num palco histórico, num ambiente de mudanças estruturais históricas e de como os sujeitos buscam encontrar um lugar para si próprio numa linguagem nesse cenário histórico. Então, eu prefiro, assim, porque às vezes, não parece isso, parece uma abordagem que assim - eu sou mulher, sou quilombola e sou negra, junto às peças, eu brinco que é uma coisa meio “lego”. E do ponto de vista do indivíduo e não da estrutura social, então infelizmente, eu ainda acho que ainda sou muito estruturalista, nesse sentido, e sempre prefiro pensar em termos estruturais, enfim de como os sujeitos se constroem vis-a-vis numa estrutura social.

Osmundo considera o conceito de identidade enrijecido e pouco preservador da autonomia da agência do sujeito, afirmando ter mais interesse em compreender como o sujeito se estrutura numa conexão com

ordem social. De fato, identidades são construções do poder-saber colonial que ao criá-las, definiu as subjetividades com o intuito de subalternizá-las. Osmundo ainda explica que está buscando Sartre por suas leituras de Fanon e Lewis Gordon se remeterem à esse intelectual francês, mas reafirma seu vínculo com os pós-estruturalistas: (...) são eles que me ensinam que o sujeito não precede a sua atuação. Foucault, basicamente, o sujeito é o efeito do discurso e não o contrário, então eu acredito um pouco nisso ainda e o modo como esse efeito do discurso ganha corpo, é através dos processos de subjetivação e de construção de uma subjetividade situada nesse sentido. É nessa linha de reflexão, que Osmundo, a partir da condição negra, volta a criticar o conceito de identidade, defendendo que raça/cor, para ele, é o vínculo mais abrangente, mais estrutural e mais forte. E explica:

“O que isso quer dizer, em alguma medida, a raça existe de modo carnal, quer dizer, a cor da pele no mundo anti negro, no mundo moderno-colonial é uma presença, digamos assim, que antecede aos sujeitos, que interpela o sujeito, é um Fanon - “mamãe, olha um negro, olha um negro”. A cor da pele, a aparência física interpela o sujeito, desde sempre. O que eu acho, pensando mais, assim, como antropólogo, que essa interpelação nem sempre encontra linguagem para se exprimir, para se articular. Então, o sujeito negro, sempre teve esse debate – “o menino negro que mora num bairro periférico, não sabe que é negro e etc”. Ele sabe, mas, talvez, ele não tenha meios de construir esse engajamento, não tenha meios simbólicos, intelectuais, inclusive, meios materiais, às vezes, para construir esse engajamento. Então, ele vive, de certa forma, alienado de si mesmo, em alguma medida. Então, nesse sentido um pouco que eu acho que identidade não cabe, inclusive, porque, por exemplo, se eu aplico uma chave identitária para dizer, para discutir esse rapaz da periferia “que não sabe que é negro”, eu vou ressaltar falta, eu vou dizer - ele não tem isso. E não vou entender, digamos assim, como ele se produz de acordo com as circunstâncias dos elementos que ele tem ali à mão. Quer dizer, existem diversas maneiras de você refletir sobre si próprio e eu acho que a música popular faz isso, por exemplo, você encontra meios para se dizer negro por meio do samba, enquanto no passado, por meio do candomblé, por meio do carnaval, diversas formas na verdade, por meio da sexualidade o que nesses estudos, por exemplo, a masculinidade é muito evidente.

Ao ser indagado sobre a principal crítica que tem à sociedade brasileira, Osmundo aponta o impacto do seu racismo que faz com que seja mais forte a vontade de manutenção das negras e dos negros na zona do *não-ser* (Fanon, 2008), do que de superar a pobreza e a desigualdade do país. De fato, a Pesquisa Nacional de Domicílio (PNAD) do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas (IBGE), publicada em abril de 2018, divulga que o rendimento médio dos brasileiros em 2017, foi de R\$ 2.112,00. No entanto, os dados revelam a persistente e acentuada desigualdade de renda no Brasil, pois, enquanto 50% da população brasileira tiveram rendimento médio de R\$ 754,00, os ricos do país, que representam 1% da população, tiveram um rendimento médio 36,1 vezes maior - R\$ 27.213,00. Mas essa desigualdade tem cor no Brasil - os brancos recebem, em média, R\$ 2.814,00; e os negros, R\$1.570,00; os homens R\$2410,00, enquanto as mulheres, R\$1868,00. Assim, como Ari Lima em entrevista, que chama de “uma má consciência da sociedade brasileira”, Osmundo denomina de “uma ambiguidade muito perversa”, quando observa que “o

Brasil como Estado Nacional é um projeto racial, racista” pois ainda que “a sociedade e o Estado se construíram não meramente pela exclusão do negro, mas pela objetificação do negro, pela negação da negritude”, é uma sociedade que reivindica o trabalho negro e a cultura negra”. Nessa perspectiva, defende: “E eu não tenho dúvidas de que não fosse o racismo, outros problemas que enfrentamos, por exemplo, de pobreza e desigualdade, teriam outro encaminhamento”. Os dados do PNAD apontam ainda que na região do Brasil na qual a população é mais negra, é o lugar da menor renda do país: enquanto na região nordeste do Brasil, o rendimento médio dos brasileiros é de R\$ 1.570,00, na região sul é de R\$2.454,00 e na região sudeste, de R\$ 2.526,00. O racismo que, de acordo com Fanon, instala negras e negros na zona do *não-ser* da sociedade brasileira, para Osmundo, impede a superação da pobreza e da desigualdade:

Não fosse a percepção de que negros e negras são menos humanos ou que merecem esse lugar subalterno, ou que nasceram para aquilo mesmo - para a pobreza, para a miséria, para a violência - se não fosse isso, essa percepção, não fosse o desejo das elites brasileiras de se diferenciar do povo, grande parte dos nossos problemas teriam outra natureza.

No entanto, Osmundo ressalta que a contra-parte do racismo “é a emergência desse sujeito negro histórico-coletivo”: “As pessoas da nossa geração, os mais velhos, Luiza e outros tantos, Sueli, é agência histórica negra, é atuação de pessoas negras na história, escrevendo, militando, criando instituições, construindo imagens e símbolos”.

(...) você que é da mesma geração que eu, percebe, como a percepção racial no Brasil cresceu. Como, por exemplo, antes da Revista Raça Brasil, as meninas se pensarem negras e se acharem negras lindas, não era assim. Eu sou da época que não era assim, eu lembro disso, como cabelo rasta e o cabelo black...Há muitas mudanças e isso é efeito do nosso trabalho.

Para Osmundo, tais mudanças provocadas pela agência histórica negra “são mudanças de alinhamento subjetivo”, pois, “você se pensa como outro tipo de sujeito, por exemplo, se conecta com outras tradições, com outras esferas da cultura, do simbolismo, se pensam como negros e não apenas como brasileiros mais, entendeu?”. Tal processo, Osmundo ilustra com a dinâmica da construção contemporânea de subjetividades que exibem e reclamam respeito à sua estética negra: “Eu não acho desprezível que uma menina que se achava feia, agora se ache linda, porque é preta e usa o cabelo natural dela, eu não acho isso sem efeito político, eu não acho da maneira alguma (...) eu acho positivo que tenhamos, como se diz, jovens do orgulho crespo, meninas.”. Para Osmundo, essas são formas de reinvenção de si no plano estético:

Eu acho positivo, [meninas] empoderadas, que tenham preocupação estética de reinvenção de si - do corpo, da beleza, da sexualidade, do gênero. Eu acho importante que tenhamos advogados negros de terno e gravata, trabalhando no fórum, eu acho importante que tenhamos intelectuais, que tenham mães de santo, quilombolas, rappers, porque eu digo sempre isso para os alunos - a hegemonia branca é complexa, sofisticada, com diversas faces, por que nós temos que ser todos iguais? Isso tem a ver com o que eu falei dessas duplas filiações. Então, quer dizer, eu acho

que menos do que construir alianças ou pontes para fora, é construir uma agenda negra interna que seja capaz de incorporar essas pautas outras.

De fato, está em construção hoje no Brasil, uma outra imagem do que é a negritude, do ponto de vista estético, protagonizada por uma parcela da juventude negra cada vez mais politizada nas questões étnico-raciais - filhos e filhas, sobrinhos e sobrinhas, netos e netas de ativistas negros e negras, ou simplesmente jovens atingidos pela repercussão do ativismo dos movimentos negros e de mulheres negras: “Meninas e rapazes que aceitam e assumem seu fenótipo negro como algo belo, ocupam de forma cada vez mais forte a moda, a fotografia, as artes e a produção cultural em geral”, pois “cada vez mais projetos, que vão de páginas no Facebook e no Instagram até grandes ensaios fotográficos, compilam e espalham imagens positivas de pessoas negras na internet” (Batista, 2016). Usando o corpo para fazer política, essa juventude defende que representatividade e visibilidade da sua estética importam, portanto, tem desenvolvido novas formas de fazer política contra o racismo no Brasil, articulando o enfrentamento da opressão racial, com a opressões de classe, gênero e sexualidade. Essa juventude tem criado também movimentos auto-organizados como as marchas do empoderamento/orgulho crespo – desfilando com orgulho uma diversidade de tipos e cores de peles negras e de cabelos crespos e cacheados pelas ruas das capitais brasileiras, mas, também exigindo respeito da sociedade à sua estética (Rocha e Soares, 2016)¹²⁵.

Dentre todas as diversidades que constituem os movimentos negros e de mulheres negras no Brasil, Osmundo destaca a organização política das mulheres negras como fundamental: “Eu acho que o movimento de mulheres negras é o mais importante do nosso setor. Eu acho que, historicamente, na etapa moderna, digamos assim, no pós-regime militar, as mulheres negras são as atrizes mais relevantes”. Assim, continua: “Eu acho, por exemplo, que Lélia, Beatriz, Luiza e Sueli Carneiro são as mulheres mais fudas do Brasil nos últimos anos”. Osmundo defende que “se não fossem as mulheres negras organizadas, iríamos sucumbir ao patriarcado negro”, e explica:

(...) e não fossem vocês negras, mulheres, enchendo o saco dos homens negros, eles iam continuar achando que ser macho preto era o bastante e que ter um projeto de sociedade negra, mas que mantivesse as hierarquias de gêneros e sexuais, estaria ok, não teria nenhum problema para eles. E digo isso também como homossexual, graças às mulheres negras, as pautas de gênero e sexualidade conseguiram ganhar mais e mais espaço no meio negro, o que não ocorreria se não houvesse isso, então eu acho o movimento mais importante, enfim.

¹²⁵ “A juventude no combate ao racismo, ao machismo e à LGBTfobia tem buscado deixar de ser doutrinação pelas opressões de classe, raça, sexualidade e gênero. A ‘Geração Tombamento’ vem conseguindo ser importantes transgressões políticas: pra nós, estar na rua com nossos cabelos crespos coloridos, usar pinturas que resgatam elementos da cultura africana, ouvir música negra já é por si só uma atitude transgressora que tem impacto sobre este tempo histórico” (Rocha e Soares, 2016).

Compreendendo o feminismo negro como um movimento de dentro do movimento de mulheres negras, Osmundo crítica a posição de quem defende que o feminismo negro é um movimento euro-americanocêntrico: “É, talvez, mas eu também não sei se essa é uma crítica, enfim, que é, assim, tão relevante, porque o que não é eurocêntrico, segundo Benson, hoje no Brasil e no mundo? Por que a gente só vai criticar as feministas negras por isso?” No entanto, Osmundo reconhece os limites que precisam ser superados:

(...) eu acho que também há limites e, claro, contradições. Eu acho que o trabalho de pesquisadoras africanas como a gente viu lá, a Oyeronke Oyewumi, coloca limites claros para isso, claro, sem dúvidas. A discussão, por exemplo, quer dizer essa pauta, por exemplo, o lugar da família, como abordar politicamente... A família burguesa, nuclear moderna, não é igual no Brasil ou Moçambique, não é igual na Suécia ou na Nigéria. Então, eu acho que cabe, de fato, uma descolonização do feminismo, mas isso tem ocorrido, o chamado feminismo da terceira onda - de mulheres latinas, negras, afro-americanas, indígenas, acho importante isso. Então, eu acho que esse feminismo de terceira onda, se eu não estou equivocado, se não é mais uma onda, eu acho que incorpora ou reflete sobre essas contradições, porque dizer, como eu disse há pouco, de que eu acho que o feminismo é uma tradição válida, não quer dizer que eu não tenha críticas, é válida, mas é válida, inclusive, porque permite a crítica.

Ao ser interrogado sobre seu ativismo negro, Osmundo responde, surpreendentemente, de que não se considera um ativista negro, mas um intelectual negro cujo trabalho é político-ativista. Isso porque Osmundo distingue seu trabalho intelectual do trabalho ativista comunitário, já que, para ele, o trabalho de um ativista como líder de base que atua diretamente para transformação social é mais importante que o seu trabalho intelectual:

(...) o que eu acho, talvez, mais honesto de minha parte é distinguir a minha atuação de uma atuação comunitária. Eu não acho justo e preciso dizer que o meu trabalho tem o mesmo lugar em importância do que de um ativista como líder de base, eu acho que ela faz é mais importante do que eu faço”. Eu acho que o meu trabalho crítico e também como professor, como docente, extensionista, é um trabalho político, claro, que tem consciência política, mas eu acho que ele não substitui a ação direta política, o que eu não faço, por exemplo, e outros fazem. Então, eu acho que eu devo reconhecer isso, que outros que estão no front, por exemplo, você falou de Hamilton, quer dizer, eu não comparo o meu trabalho com o trabalho de Hamilton que está no dia-a-dia no IML, na delegacia, na polícia, eu acho que o que ele faz é mais importante do que eu faço, em alguma medida e em alguma medida também, porque eu não quero depreciar o trabalho intelectual.

No entanto, Osmundo reconhece a importância do trabalho político-intelectual, defendendo “que o trabalho intelectual tem relevância política como instrumentos de produção, por exemplo, de espaços de conversação”, ou seja, ela responde a indagação: “que linguagem podemos construir para estabelecer um vínculo entre um empresário negro de São Paulo e um adolescente quilombola do Maranhão?”, concluindo que é “ preciso construir uma linguagem para isso, para que possa emergir essa posição ou esse sujeito crítico.”

Osmundo afirma que sua atuação intelectual ativista tem como objetivo político a construção tanto de “recursos conceituais para essas reconexões com a história, com a ordem social”, como também “mecanismos para que nós possamos abordar a sociedade de um modo crítico e poderoso, quer dizer, não só compreendê-la, mas de fato interpelá-la, interrogá-la de modo crítico e consistente”. Assim, tem como projeto acadêmico inserir seu trabalho numa tradição político-intelectual negra:

Eu quero encontrar um lugar, eu quero que o meu trabalho encontre um lugar numa tradição política negra de longa duração, eu quero que meu trabalho se articule a outros que me antecederam e que possa abrir caminhos para outros que irão me suceder. Então, esses são meus objetivos intelectuais, mas também políticos, nesse sentido.

Para completar a lista de Osmundo, West (1994, p.13) nos lembra de outro lugar que o trabalho das/dos intelectuais negras e negros precisa encontrar para que se consolide para fins de insurgência negra – o presente - pois defende que a maior prioridade dos intelectuais negros deve ser a “criação ou reativação das redes institucionais que promovam hábitos críticos de alta qualidade para propósitos, primeiramente, de insurgência negra”, já que “uma *intelligentsia* sem uma consciência crítica institucionalizada é cega”, e, por outro lado, “a consciência crítica que não sirva à insurgência crítica, é vazia”. Mas, entra na cena as mulheres negras com hooks (1995, p.475) quando estende a reflexão de West, pensando em como o patriarcado atua para diferenciar a experiência das intelectuais negras. Assim para hooks (1995) os intelectuais negros, nos EUA, já “são encarados como membros de uma tradição intelectual estabelecida, seu trabalho é menos suspeito e mais recompensado que o das negras”, fazendo com que as intelectuais negras necessitem do “apoio e estímulo dos seus pares homens”, apesar do sexismo vir atrapalhando que tal apoio se realize. No entanto hooks (1995, p. 475) também defende a formação de comunidades intelectuais negras que na sua perspectiva, deve cruzar fronteiras e disciplinas, que “surtem das tentativas de resistência de negras e negros que reconhecem que fortalecemos nossas posições apoiando uns aos outros”.

Osmundo identifica a garantia da continuidade das ações afirmativas raciais como o desafio fundamental da universidade no Brasil, hoje, de forma que continue o crescimento do processo de entrada de jovens negros, pois, percebe de forma explícita como a universidade brasileira tem mudado, após um ingresso maior dos estudantes negros:

“E falo isso agora não apenas a partir da minha experiência na UFRB, mas porque viajando, enfim, a trabalho, eu sempre entro em contato com coletivo de jovens negros que estão no Brasil inteiro, esses jovens muito radicais, inclusive, o que é ótimo, eu acho, e mesmo que às vezes esse radicalismo se volte contra pessoas como nós, muitas vezes, mas, eu acho que vale também, acho que é importante também. E garantir que eles não saiam, ou seja, política de permanência são fundamentais. E nesse momento de golpe, de redução do orçamento da universidade, isso é uma coisa crucial, e, obviamente, acho que ninguém se ilude ou ainda tem ilusão de que de fato

esse é o projeto, é tirar os pretos da universidade, só deve fazer curso superior quem pode pagar, quem é de elite.

Portanto, para Osmundo, a universidade precisa “garantir a entrada, garantir a permanência”. Osmundo não chega a explicar o que entende por “garantir a permanência”, no entanto, recorremos a West (1994) quando lembra da necessidade de fortalecimento da presença das/dos intelectuais negras e negros com espírito insurgente nas universidades brancas, através, da ampliação dessa presença e de investimentos em infra-estrutura para criação e fortalecimento de redes nas quais os intelectuais negros sejam catalisadores críticos e orgânicos. Mas a universidade brasileira do século XXI, precisa garantir ainda, para Osmundo, “uma transformação que seria, talvez, a terceira etapa e a mais complicada (...) mudar a universidade, os currículos, as epistemologias”, ou seja, com as minhas palavras, enfrentar o seu racismo/sexismo epistêmico. Osmundo localiza dois níveis diferentes de manifestação do racismo/sexismo epistêmico no Brasil, que se comunicam. Na sua perspectiva há uma “negação dos saberes negros populares tradicionais” e “há um silenciamento, um ocultamento da contribuição negra ao pensamento científico, acadêmico, intelectual”, ou seja, “uma interdição do pensamento negro intelectual, erudito, sofisticado, institucional, acadêmico e etc”. E Osmundo explica por que defende tal comunicação entre a interdição do pensamento negro e a negação dos saberes tradicionais:

Porque de modo geral, o pensamento negro, que não é o pensamento de pessoas negras, é o pensamento que se reconhece nesse engajamento crítico, usualmente, ele se volta para os saberes tradicionais. Assim como a epistemologia ocidental busca na doxa ou nas categorias do pensamento, digamos europeus, a base para reflexão, tipo assim na Grécia, sei lá, essas coisas (...) mitologia grega, por exemplo, os autores negros buscam as fontes africanas ou negras que, porque foram excluídas, transitaram por meios não institucionais ou não oficiais e não hegemônicos, então, são populares, marginais ou periféricas como o candomblé, a capoeira angola, por exemplo, que de fato foi o lugar onde eu aprendi, não aprendi a dar meia lua, mas aprendi muita coisa no GECAP (risos), menos jogar capoeira, mas tudo bem (risos). Mas aprendi muita coisa e naquela ocasião, por exemplo, foi, de fato, um esforço para me reconectar com a África, com as minhas origens, meu povo.

Como Ari Lima e Cornel West (1994), também Osmundo menciona o racismo/sexismo epistêmico da política de publicação. Osmundo conta que, na sua trajetória acadêmica, é alvo de racismo epistêmico cotidianamente: “Toda vez que eu mando um artigo para uma revista e chega o parecer e eu preciso explicar que existe o racismo”. Identifica sua experiência com racismo/sexismo epistêmico quando avaliam/classificam seu trabalho intelectual a partir de sua aparência: “(...) às vezes, por exemplo, isso acho que é uma experiência universal de negros, as pessoas me lêem pela minha aparência, adivinham o que eu penso, o que eu vou dizer e etc., (...) lêem minha aparência e dizem - é um ativista, não é um acadêmico”.

Osmundo conta que o seu Mestrado “foi uma coisa mais empírica, mais, assim, mais modesta” do que o Doutorado que “acabou sendo uma coisa muito ambiciosa”. Assim, explica sobre o que trata sua Dissertação de Mestrado:

Eu fiz um trabalho sobre territórios de identidade no Pelourinho, então eu contrapus, era na época da reestruturação, o campo eu fiz em 95. Então, a ideia foi de uma parte que era discutir o projeto de reconversão do Pelourinho, com um projeto de materialização de uma perspectiva ideológica, ligada a ideias de humanidade, de miscigenação, de turismo, de transformar a cultura negra numa *commoditie*. Eu usei uma autora, na época, chamada Sharon Zukin que fala de paisagem de poder, então, a conversão do Pelourinho é uma paisagem de poder. Agora o que acontece, que eu argumento na dissertação, é que essa paisagem de poder, não contava com as fissuras produzidas pelos sujeitos que ali transitavam. Então, eu fiz três micro-etnografias em três espaços - no pagode do *Proibido Proibir*, o Bar do Reggae - na época, ainda ali na Rua João de Deus - e uma festa de classe média, chamada esqueci o nome agora, uma festa de alunos da Católica. Então eu comparei, digamos assim, essas três formações territoriais.

Portanto, Osmundo tratou essas três formações territoriais como fissuras desse projeto de modernização do Pelourinho, e ele explica por que elas eram fissuras:

Porque veja bem, por exemplo, o Bar do Reggae, claramente, era um incômodo, tanto que saiu dali. O Bar do Reggae era um espaço, você lembra, claro, que atraía o *lunpen*, em alguma medida, não? Atraía, eu fiz uma “survinzinha”, então, era engraxate, pintor de parede, doméstica, electricista e muitos desempregados e coisas que tais. O pagode do *Proibido Proibir* ficava, eu não sei se você lembra, era um lugar muito popular, na verdade, e muito assim, digamos assim, era uma contraposição clara a ideia do turístico pra fora, do Pelourinho como espetáculo, Pelourinho como um espaço de consumo. E eu também comparo bastante com, eu não sei o nome da festa, *festa cultural*, uma coisa assim, algo cultural, essa festa da Católica, que era muito branca. Então, também discuti na época globalização como, por exemplo, na festa da Católica, eles buscavam rock, enquanto no Bar do Reggae era o reggae, que era a ponte pro mundo, nesse sentido.

Já no Doutorado, Osmundo tratou “sobre a chamada reafricanização, discutindo justamente a formação do sujeito negro na Bahia”, na qual conclui que “ a agencia histórica negra produziu uma reconfiguração, na época, eu dizia, identitária do negro e que, veja bem, mudanças estruturais produziram uma expectativa de ascensão social que se frustrou na Bahia nos anos 70”, o que produziu “um caldo de cultura que permitiu a emergência crítica do Ilê Aiyê, por exemplo”, pois, “a frustração por não fazer parte, produziu um desejo de afirmação das diferenças, digamos assim, e uma reconexão com a África, um pouco nesse sentido”. Para tanto, Osmundo conta em quais autores e teorias se fundamentou: “Veja bem, a minha, digamos assim, proposição teórico-metodológica é a hermenêutica, então Habermas, Gadamer, Paul Ricoeur de um lado e de outro, teoricamente falando, o marxismo Marx, Foucault e Derrida, então veja que são autores brancos todos”. Reconhecendo que utilizou “esse arcabouço teórico eurocêntrico para lidar com material empírico negro”, Osmundo reflete sobre a contribuição de seu trabalho:

Na minha tese, eu procurei fazer um trabalho exaustivo, assim, no doutorado, quer dizer, eu digo, a maneira como eu procedi, foi dividir o campo, digamos assim, em quatro eixos principais e ler tudo para cada eixo. Então, eu busquei também produzir uma síntese global de todos os trabalhos empíricos que existiam na época. Então, eu acho que a contribuição foi um pouco nesse sentido, reunir material empírico de grande, muita coisa, na verdade, eu li sobre tudo sobre o negro - trabalho, carnaval, religião - e articular isso tudo num argumento que me pareceu coerente, justamente, tem a ver com essa reconversão identitária que tem uma ancora estrutural, mas que se produz simbolicamente, por exemplo, como revisão histórica.

Na perspectiva de Osmundo, a descolonização do conhecimento “significa implodir as estruturas epistemológicas ocidentais”. No que diz respeito especialmente à perspectiva negra, afirma Osmundo, “significa, como Edmundo Borba diz, quer dizer, não basta colocar corpos negros ou não brancos na universidade, não basta também trazer só as ideias dos negros, tem que trazer os corpos e as ideias”, pois, implica “em incutir também uma mudança conceitual teórica de referência”. No entanto, na perspectiva de descolonização de Osmundo, defende que não se tem que “jogar os autores brancos fora”, e adverte: “Eu não vou queimar a minha biblioteca de autores europeus (risos)”. Afirma que na sua utopia de uma universidade descolonizada, do ponto de vista do conhecimento, quando se constrói “um pensamento crítico” ou “uma consciência intelectual forte, pode ler tudo e processar tudo, a partir de um ponto de vista próprio”, e ao desenvolver esse seu pensamento, volta a defender a construção de uma tradição de crítica negra no Brasil:

Então, eu acho que é possível como, sei lá, como faz, por exemplo, Achille Mbembe, não é verdade? Que lê Hegel, Kant e o caralho a quatro. E eu acho que os africanos são bons nisso, eles não se sentem cobrados da mesma forma, talvez, que nós aqui da diáspora. Mas, então, eu acho que é possível ler tudo, de modo crítico, e submeter - a leitura, os autores, conceitos - à uma outra agenda, torcer, eu acho que produzir essa torção ou essa defração, essa reflexão, seria possível e importante. E por que eu digo isso? Porque uma tradição eurocêntrica, ainda é uma tradição. Eu acho que existe acúmulo, eu acho que existem elementos e intensidade, não por uma razão racial, mas porque existe, existindo condições para isso. É, como eu disse, agora, eu acho que a gente pode construir uma tradição de crítica negra no Brasil, porque temos professores que vão formar estudantes, que vão ser professores, que vão ter outros estudantes, e uns vão criticar os outros, vão ler, vão xingar, vão brigar com os outros e isso é uma tradição, tradição não quer dizer seguir as regras, o mestre.

Apresento, para Osmundo, a crítica dos intelectuais decoloniais, especialmente de Grosfoguel (2013;2017) sobre a insuficiência das teorias europeias, ainda que radicalmente críticas como as pós-estruturalistas, para pensar sociedades que viveram sob o julgo da colonização e da escravização racial, pois, tais teorias foram elaboradas para pensar subjetividades e contextos que, ainda que oprimidos pela classe, pelo gênero e pela sexualidade, estão instalados na zona do *ser* pelo racismo, de acordo com a definição de Fanon (2005; 2008), portanto, tem a garantia de serem tratados como humanos e viverem privilégios raciais, ao passo que, os oprimidos instalados na zona do *não-ser*, são racializados como não humanos e submetidos à uma constante violência física e epistêmicas - pelos poderes da colonialidade.

Solicito, então, que Osmundo dialogue com essa perspectiva, já que ela coloca limites claros à utilização da epistemologia ocidental para a descolonização do conhecimento e para a construção de um mundo decolonial em sociedades como a brasileira, que foram construídas como zona de *não-ser* pela colonização. Isso é ainda mais evidente se pensarmos na descolonização do conhecimento na perspectiva negra, pois, aí estaremos lidando com camadas ainda mais profundas dessa zona de não humanidade, portanto, com um racismo mais complexo, produzido tanto a partir do lugar subalterno da própria sociedade brasileira - construída, ela mesma, como *não-ser* pela colonização - quanto pelo arremesso das negras e dos negros brasileiros na zona interna de não humanidade dentro dessa sociedade:

Veja o debate é muito relevante e acho que agora está, nesse momento, justamente sobre a mesa. Porque... por exemplo, eu falei Marx há pouco, um autor que eu gosto, realmente, e a crítica de autores ligados, não apenas, talvez, menos até, a essa vertente decolonial, mas mais as leituras baseadas na ideia de morte social – afropessimismo¹²⁶, (trecho não compreendido) e outros e ele - ora, Marx teorizou a exploração econômica, a construção do mundo capitalista do estado burguês, que é relevante, é verdade, existe o capitalismo, existe a opressão de classes, existe o trabalho alienado. Mas isso não é tudo, isso não é tudo, existe algo mais que Marx não pôde teorizar, que tem a ver com o que ele chama de economia libidinal, com a dimensão do desejo, do afeto, do ódio, um registro meio irracional. O Edson Cardoso fez um estudo de coisas maravilhosas dessa dimensão irracional do racismo brasileiro que está para além de qualquer argumentação, de qualquer, de tudo, o racismo tem um motor próprio, um dinamismo próprio muito evidente. Então, de fato, há um limite na teorização marxista nesse caso, e Ramon está certo.

No que diz respeito à Foucault, criticado tanto pela intelectual pós-colonial indiana Spivak (2010) quanto pelos estudos decoloniais latino-americanos, por não levar em consideração o colonialismo, imperialismo e o racismo fora da Europa, Osmundo argumenta na mesma linha de Sueli Carneiro, que, Foucault explica outras coisas que interessam a experiência negra, assim como Marx. Dessa forma, no que diz respeito à Marx, Osmundo afirma que “a condição escrava, tudo bem, a gente não pode explicar apenas por razões econômicas, mas, também, não pode explicar sem economia”. Já no que diz respeito à Foucault, argumenta: “(...) eu tenho dificuldade de reconhecer um sujeito fora do discurso, né? E eu acho que isso vale não só para a Europa, né? Um pouco como eu procuro desenvolver o meu trabalho, né? Eu acho que formas expressivas estéticas ou tradicionais como o *candomblé* são discursos que constitui um sujeito”,

¹²⁶ Osmundo explica que o afro-pessimismo é uma corrente, cujo autores, referenciados por Frank Wilderson nos Estados Unidos, “centralizam a ideia de morte social. Então quer dizer, a experiência negra no mundo anti-negro era a experiência do escravo, ainda hoje, o negro ainda é o escravo, alforriado, mas ainda livre sob condicionantes ou vivendo sobre liberdade condicional, e é de fato condicional. E o que define o escravo é a morte social, de um autor que chama Orlando Patterson. O que significa (...) não vale a pena a disputa na esfera pública, a esfera pública é um espaço branco, hegemônico, a esfera pública é um espaço humano, dos humanos, o negro não é humano, o negro não é um vivo, é um não humano, um não ser, segundo Fanon, é um buraco, Gordon, é o vazio. Então, não vale a pena a disputa na esfera pública, não vale a pena apelar ao Estado, não vale a pena fazer alianças transraciais, a única saída é a violência”.

pois, “o sujeito no candomblé não está fora de uma inserção simbólica, discursiva epistemológica”, e explica que tem dificuldade de entender o sujeito fora do discurso, concluindo que: “eu digo o seguinte, talvez eu pudesse ter aprendido isso com autores negros africanos, de outra forma, mas aconteceu, porque estamos num mundo em que estamos, é que eu aprendi isso com Foucault”.

E Osmundo exemplifica como aciona a epistemologia ocidental, especialmente, sua teoria crítica, para interpelar a produção intelectual branca sobre nós, negras e negros, através do artigo que estava produzindo no momento da entrevista para dialogar com o artigo do antropólogo baiano Antônio Risério, publicado em dezembro de 2017, na Folha de São Paulo, intitulado *Movimentos negros repetem lógica do racismo científico*, no qual acusa os movimentos negros brasileiros, e seus ativistas históricos como Abdias do Nascimento, “de retorno a noções racistas anacrônicas (utilizadas pelos brancos no século 19) e pregação explícita em favor de um apartheid amoroso-sexual no Brasil”, ao analisar uma faixa carregada por ativistas negras e negros, em 20 de novembro de 2017, que denunciava que “miscigenação é genocídio”:

Então, por exemplo, nesse debate sobre miscigenação, Risério comete um erro brutal, não? Que é assumir que, de fato, raças são objetivas. E ele fala assim - “então, Abdias é um mulato”! Como ser mulato fosse uma coisa fora do discurso, fora da história. Então, na crítica que eu escrevo, eu cito Foucault, *As palavras e as Coisas*, que diz “os objetos não se relacionam com os seus reflexos, mas se relacionam uns com os outros no campo do discurso”, claro. Então nesse sentido, eu acho que ainda é útil, esses autores ainda são úteis, senão, por nada, porque são autores, digamos de poder, vamos dizer assim, e que permitem essa contraposição com, digamos, o mundo branco. Eu sei que muitos acham que não vale a pena, digamos assim, fazer o debate se contrapondo as pautas brancas ou racistas, mas eu acho que, talvez aí, talvez a minha posição na universidade, não me deixe muita escolha (...) a não ser dialogar com o mundo branco, claro, eu preciso responder a eles também, e jogar o jogo deles.

Como West (1994) e hooks (1995) que defendem, como vimos, a necessidade de criar e fortalecer comunidades em redes de intelectuais negras e negros, se auto-apoiando, Osmundo também defende “que você não descoloniza, se você não tiver repertório crítico conceitual, se você não tiver corpos de pesquisa”, pois, “não basta você fazer um manifesto decolonial crítico epistemológico, e não sei o que, e não produzir resultados de pesquisa com isso”. É nessa perspectiva que defende a ideia de formar uma tradição crítico-intelectual negra, pois, “se você não tem tempo e condições para amadurecer um grupo de pesquisadores que produzam regularmente, com continuidade, um diálogo comum, você não forma esses corpos, eu diria, e eu acho que precisa fazer isso no Brasil, acho que precisamos avançar nisso”. Osmundo sugere que essa tradição crítico-intelectual, pode ser formada também com intelectuais que estão fora da universidade: “E formar corpos que tenha, inclusive, outro lugar, digamos sociológico, na sociedade, que não seja apenas corpos intramuros, mas que se abram também para fora da universidade, que tenha outro lugar”.

Além de considerar a construção e fortalecimento de redes crítico-intelectuais negras inseridas numa tradição para pensar o presente e o futuro como fundamental para descolonizar o conhecimento acadêmico-

universitário, Osmundo defende ainda que será preciso, os intelectuais acadêmicos abrirem mão de seus poderes dentro da universidade: “Porque, também, na academia, quer dizer, não vai ter mudança se a gente não abrir mão de poder também, nós acadêmicos, da nossa posição na universidade”. Osmundo explica à que ele se refere quando fala que os acadêmicos vão ter que abrir mão de poder: “(...) abrir mão de tempo de dar aula, abrir mão de lidar com os textos que nós conhecemos mais, e outros conhecemos menos. Abrir mão de uma linguagem, de um jeito de abordar as questões”. Reconhece que esse exercício é difícil, especialmente para acadêmicos negros que representam a primeira geração de sua família que chegou nesse lugar de poder, mas, afirma que, para descolonizarmos, isso é fundamental: “Então, eu acho que a gente tem que fazer, não é fácil, não, e não é fácil, talvez, para alguns de nós, digamos assim, para nós que chegamos nesse lugar pela primeira vez na história, enquanto geração, e agora temos que abrir mão do poder que conquistamos, em benefício dessa descolonização, então não é fácil”. Já hooks (1995, p. 475) fala em uma “competividade acadêmica” que milita contra a formação de tais comunidades, e, isso é importante, pois, talvez, esse seja um dos mecanismos utilizados pelas universidades ocidentalizadas para conduzir negras e negros intelectuais ao embranquecimento ou para nos transformar em apenas “meros grupos negros marginais” dentro da universidade, como diz West (1994), pois também no campo acadêmico, as soluções não podem ser individuais, mas coletivas.

Osmundo identifica um movimento intelectual negro contra o racismo no Brasil, hoje, que “tem produzido dados, que tem produzido sínteses, que tem produzido imagens, conceitos”. Pensa numa atuação, por exemplo, de Djamila Ribeiro, “discutindo lugar de fala”, e defende que “o conceito é uma arma na mão das meninas ativistas aqui e ali podem usá-la” e na necessidade da afirmação do ativismo intelectual negro para enfrentar debates como o colocado pelo antropólogo branco-mestiço e baiano Antônio Risério:

Pense nesse debate em torno de Risério, há um trabalho intelectual, é preciso contestar Risério de uma maneira substantiva, dizendo que ele está errado, dizendo que esse negócio de miscigenação é balela, porque 90% dos casais são racialmente endogâmicos no Brasil hoje, eu tenho o número aí, saiu agora no PNAD¹²⁷ que confirma dados de 20 anos atrás. No Brasil, o branco se casa com branco, pretos com pretos e pardos com pardos, então que miscigenação é essa que permite isso?

Osmundo faz um relato que evidencia como os saberes tradicionais, especialmente das comunidades de terreiro, são interditados nos espaços de educação no Brasil. Nesse caso, a interdição foi na educação básica e o protagonista foi o acadêmico Edmar Ferreira, historiador e doutorando do Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos (Pós-Afro) da Universidade Federal da Bahia que, mora na cidade de São Félix, no Recôncavo Baiano, e publicou o livro *O Poder dos Candomblés* que conta como se deu a repressão à prática do candomblé em Cachoeira, no início do século XX, e como,

¹²⁷ Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílio (PNAD) do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE)

ainda assim, a cidade foi estigmatizada como a cidade do “feitiço”: “a gente convidou ele para fazer uma intervenção que não seria nem sobre candomblé, só que alguém descobriu que era esse o tema, então, a escola sabotou completamente, não permitiu que acontecesse (...) a gente chegou para fazer e descobrimos que eles tinham liberado todas as turmas”.

Ao ser indagado sobre o que considera que a universidade pode aprender com o ativismo negro e de mulheres negras, Osmundo primeiro relata a performance que assistiu de uma de uma jovem negra paulista estudante do Mestrado em Artes Cênicas na Universidade Federal da Bahia, que em conversa, após o espetáculo diz: “na minha atuação como artista, eu quero produzir um incômodo sinestésico nas pessoas, um incômodo corporal”, afirmando que sua contribuição como ativista para o pensamento crítico, é “justamente isso, a ideia de produzir incômodo, uma disrupção mais total, mais completa”. A seguir, Osmundo, semelhante a narrativa de Sueli Carneiro em entrevista, defende que o ativismo tem produzido no Brasil, “categorias, conceitos que são relevantes, ricos e que se comunicam com a experiência, digamos, negra e popular, que se alimentam disso, de um diálogo, como eu disse, que foi interdito no passado”, e explica: “Por exemplo, *amefricanidade*, o conceito de Lélia, eu gosto muito. De Beatriz também, ela fala coisas geniais, então, ela fala antes de todo mundo – *‘eu sou atlântica’*, Beatriz dizia isso. Beatriz manipulou, torceu o significado de quilombo de uma maneira muito criativa e importante”. Esses exemplos levam Osmundo a defender que “o ativismo pode também ensinar a universidade a levar em conta, como diz Quijano, a sua situação, sua posição, subjetividade, como elemento crítico da produção de conhecimento, nos ensina a não desconsiderar, inclusive, a nossa presença corporal no processo de produzir conhecimento que é relevante”. É essa também a aposta de Collins (2015), ou seja, de que a posição social das mulheres negras é um lugar potentemente crítico de produção de conhecimento, especialmente por sua posição *outsider with*. Osmundo também defende que o ativismo negro e de mulheres negras contribui com a universidade com sua crítica ao tratamento de objeto dado às pessoas negras pela tradição científico-acadêmica no Brasil, afirmando a necessidade de que o mundo acadêmico-científico desenvolva uma relação entre sujeito-sujeito, tomando negras e negros, como sujeitos do conhecimento na hora do trabalho de campo, especialmente, nas entrevistas, pois, estas se constituem trocas em um diálogo de iguais. Vejamos como ele reflete sobre isso para afirmar a contribuição do ativismo negro:

Por exemplo, esse alemão que falou que na favela ele não encontrou racismo e eu falei - olha só, você não se perguntou em nenhum momento, não pensou que, talvez, os seus interlocutores estivessem respondendo o que eles achavam que você queria ouvir? Você nunca pensou, fulano de tal, qual o significado de ser homem branco na Bahia ou em Recife? Acho que é relevante ser homem branco na Bahia e em Recife nos dias de hoje. Aí ele ficou vermelhinho (risos), mas manteve a posição dele super-positivista. Mas eu tenho esse ponto de vista, eu acho que não dá pra ir, principalmente, nós, das Ciências Sociais, ir a campo, ou da Antropologia, *e não se permitir ser também transformado pela experiência e não refletir sobre isso, não pensar como nós interferimos no campo, como o campo também interfere na gente*. Então, se pensar como sujeito, eu diria, talvez, reformulando, *algo que aprendemos*

com o ativismo, pensar - eu sou um sujeito e ele também é um sujeito, estamos num diálogo de dois sujeitos que se interpelam, eu acho, também nesse sentido, a contribuição do ativismo.

Em verdade, há algumas décadas atrás, o ator, diretor de teatro, antropólogo e ativista negro da Bahia, Antônio Godi (2001), num artigo denominado “*Por uma epistemologia plural: o “negro” enquanto objeto de pesquisa*”, vem chamando à atenção para essa contribuição à universidade, que, nós, negras e negros temos dado desde a década de 30, compartilhando pensamentos com os pesquisadores brancos sobre a história e cultura africana e da diáspora brasileira, mesmo na condição “científica” de “objeto” de pesquisa¹²⁸. Na medida em que essas relações epistemológicas se dêem entre dois sujeitos em diálogo, que - seja através das entrevistas ou de outros procedimentos de pesquisa - se considerem desfrutando dos mesmos status intelectual, essa contribuição negra à universidade se tornará cada vez mais profícua, pois, o gesto da ciência e dos espaços acadêmicos de reconhecer a igualdade de valor daqueles diferentes saberes que se encontram e de declará-lo publicamente, contribuirá para deslocar negras e negros do lugar de apenas objeto do conhecimento acadêmico-científico, pois estará afirmando seu lugar intelectual.

Osmundo, por outro lado, afirma que o ativismo negro também pode aprender com a universidade “a dar o devido valor, por exemplo, a elaboração da prova vamos dizer assim, jurídico, se quiser, a construir - de modo fundamentado, empiricamente rigoroso - um argumento”. A universidade pode ensinar ao ativismo também, de acordo com Osmundo, a “investir na formação de espaços institucionais para a manutenção de uma tradição de um corte teórico”, ou seja, na criação de “espaço institucional para elaboração e manutenção de conhecimento, para a reprodução desse conhecimento”, mas reflete: “(...) não que o ativismo não tenha feito isso, eu acho que, por exemplo, o Geledés é um exemplo disso muito foda, por exemplo, uma instituição negra”.

No entanto, aponta para o personalismo como uma tendência do ativismo negro que vem limitando a construção de coletivos de intelectuais negros com foco na formação, pesquisa e sistematização de um pensamento crítico negro: “os brancos acadêmicos construíram linhagens como eu falei, tradições, centros de pesquisa, núcleos, orientando, orientando, orientando e sempre remete ao outro, e isso não existe no meio negro, de alguma maneira, e é um problema, na verdade”. E continua:

¹²⁸ Para se ter uma ideia, os consagrados relatos da antropologia baiana que tinham os “negros” como foco, principalmente aqueles que visaram compreendê-los na dimensão da cultura, religiosidade e festa, só foram possíveis a partir dos depoimentos de importante atores sociais negros. Entenda-se, Nina Rodrigues, Arthur Ramos, R. Landes, Roger Bastide, Pierre Verger, que, entre tantos outros, não consagrariam seus relatos, caso não obtivesse os conhecimentos cedidos pelos sábios e sacerdotes da cultura negra na Bahia. Nesse sentido deve-se citar como exemplo, a presença poderosa do babalaô Martiniano do Bonfim e da não menos importante Yalorixá Mãe Aninha, do Ilê Apô Afonjá. Sem os conhecimentos dessas duas personalidades e de outras que não ganharam notoriedade teórica, talvez, a antropologia baiana não conquistasse importância e respeito no mundo acadêmico. Daí não ser demais reivindicar uma co-autoria, tardia, para esses atores sociais (Godi, 2001, p. 89)

Então, não constituir instituições, não constituir tradição, não formar novas gerações, isso é um problema, eu diria, que é muito grave, na verdade. Então, por exemplo, instituições como o candomblé tem experiência de fazer isso, faz isso de fato, o candomblé cria linhagens, mas tem uma atuação que não é pública, claro, os objetivos são outros, em geral, no candomblé, não é de ter uma atuação na esfera pública, política, nem é o candomblé, as casas de santo não imaginam que representam ninguém, que falam em nome de ninguém.

A universidade, para Osmundo, pode ensinar o exercício da crítica e da autocrítica ao ativismo negro: “(...) a prática da crítica e da auto-crítica é, em geral, mais ou menos, uma experiência acadêmica que é importante também para o ativismo, nada de vacas sagradas”. Tal atitude, por sua vez, pode ajudar a limitar o personalismo que vem impedindo a construção desses coletivos de pesquisa e a produção de uma tradição de pensamento crítico-negro, de acordo com Osmundo: “como muitas vezes atores do movimento negro dizem, porque é essa a disputa de quem fala a voz da favela de verdade, quem representa o negro de verdade, ou melhor, que negro merece ser representado”.

Osmundo Pinho Araújo, portanto, possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Bahia (1993), mestrado em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas (1996) e doutorado em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas (2003). É Professor Associado no Centro de Artes, Humanidades e Letras da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, campus de Cachoeira, no programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia e no Mestrado Profissional em *História da África, da Diáspora e dos Povos Indígenas* da mesma universidade. Cumpriu estágio Pós-Doutoral como Visiting Scholar no African and African Diaspora Studies Department da Universidade do Texas em Austin, apoiado pela CAPES por meio de bolsa Estágio Sênior, entre os anos de 2013 e 2014.

Samuel Vida

Samuel Vida é filho de ferroviário analfabeto e mãe dona de casa que estudou até a quarta série e trabalhava no espaço doméstico como costureira e doceira. Possui 23 irmãos, fruto dos casamentos dos seus pais. Apesar de ter vivido em bairros como o Uruguai e Liberdade, Samuel conta que sua experiência infantil e da adolescência foi toda em Pau da Lima, bairro que marcou sua vida, pois em uma “uma família de origem social e étnica vulnerável num bairro em formação, com estigma de ser um bairro violento”. Samuel conta que Pau da Lima, no imaginário da população de Salvador, era “um bairro perigoso, como um bairro de marginalidade, como se dizia na linguagem popular, como um bairro de ‘índio’” que conformou para ele uma “experiência bastante intensa, marcada por uma convivência com

variadas formas de vulnerabilização, estigma da localidade, baixa auto-estima por conta das estruturas extremamente frágeis”¹²⁹.

É nesse contexto, que Samuel teve na escola a sua primeira experiência com o racismo/sexismo epistêmico manifestado aqui na descrença na capacidade intelectual das pessoas negras:

Eu lembro que na primeira experiência educacional, ainda no fundamental 1, uma professora nos perguntava o que desejaríamos ser, e eu na época falei que pretendia ser advogado, e ela ria. Ria não num tom de deboche escancarado, mas de uma surpresa que me desgconcertou pois eu não entendia o que significava o riso dela, mas percebia intuitivamente que era uma descrença. Aquilo me chamou a atenção e me incomodou muito, mas ao mesmo tempo, num universo de 40 integrantes da sala, talvez eu tenha sido o único, não recordo com exatidão, mas é provável que eu tenha sido o único que cogitou algo que não fosse o reflexo das experiências comuns no bairro, na comunidade dos trabalhos subalternos. Lembro bem que eram comuns profissões como policial, motorista, trabalhador no comércio.

Samuel afirma que esse seu empoderamento infantil que o faz se imaginar num lugar social inimaginável para outras crianças de Pau da Lima, se deveu a dois fatores de ordem familiar. Por um lado, o pai que mesmo analfabeto, entendia a educação como prioridade para os filhos - “não era uma possibilidade, era uma tarefa, um dever que se completava com o trabalho, então estudar e trabalhar eram as ferramentas domésticas de socialização e de formação” – e assim “cobrava resultados, monitorava, exigia performances”¹³⁰. Por outro lado, uma mãe que reforça a auto-estima dos filhos, “tanto pelo auto reconhecimento estético positivo, quanto pela ideia desafiadora de que a gente podia ser o que quisesse”, conta Samuel, que afirma que ela “não permitia a contenção aos limites estruturais da experiência social” e para ele, tal atitude materna “funcionava para alimentar uma imaginação talvez um pouco menos afetada pela experiência de privação que a origem determinava”.

Samuel conta que a consciência de ser negro veio muito cedo, pois, “a experiência de socialização num bairro como Pau da Lima não nos permitia outra hipótese (...) composto por pessoas negras, pobres, vulneráveis, então, não havia o contraponto imediato, ser negro era ser integrante daquele habitat, daquela experiência”. Além disso, relata que seu pai - homem negro retinto, neto de um africano escravizado na região do Recôncavo - tinha uma atitude enfática de auto-estima: “embora não traduzida em termos de militância convencional, mas meu pai assumia uma atitude de orgulho étnico e racial muito forte,

¹²⁹ Samuel diz ainda sobre Pau da Lima: “ (...) na minha memória remota de Pau da Lima era um bairro que não tinha movimentação asfáltica, não tinha esgoto, não tinha transporte regular, o processo de regularização do transporte foi uma luta dos moradores que se arrastou até os anos 80. Não tinha energia em toda extensão territorial do bairro, então, muitas privações e vulnerabilidades combinadas com o estigma frequente e a auto representação a partir desses estigmas, então, o nosso horizonte de expectativas era muito baixo”

¹³⁰ Samuel dá exemplo desse acompanhamento escolar do seu pai mesmo sem saber ler nem escrever: “ (...) todos os dias nós liamos pra ele o Jornal A Tarde no final da manhã ou no final da tarde, e ele muito inteligente, percebia quando encontrávamos dificuldades, ou de pronúncia ou de articulação em face de pontuação ou de estrutura estilística e ele chamava a atenção - ‘cê tá lendo errado, não é assim’, cobrava uma performance, era a sua forma de fazer o acompanhamento.

então, o caminho mais curto pra tê-lo absolutamente irredimido era qualquer tentativa de manifestação de preconceito racial”, reagindo “se preciso fisicamente contra qualquer ato discriminatório”¹³¹.

Samuel Vida descreve suas experiências identitárias mais marcantes. A primeira experiência foi ainda na infância, vivendo desvantagens por ser um negro de cabelo crespo, mas também alguma “vantagem” por ser um negro de pele clara:

(...) o contato social de percepção de que havia algum problema se expressou no cabelo, na identificação, no meu caso, da condição de “sará”, no etiquetamento que procurava fazer uma distinção, muitas vezes, inclusive, sugerindo algum tipo de vantagem por eu ter a pele mais clara. Eu sou o que tem a pele mais clara. Os comentários sobre beleza etc. Eu diria que essa foi a porta de entrada do contato com as relações raciais (...) Mesmo eu tendo vindo de uma comunidade preponderantemente negra, se reproduziu falas, discursos, práticas em torno dessa dimensão da estética, do fenótipo, dos etiquetamentos classificatórios em torno de raça. Meus irmãos são todos mais escuros em tez, com variações diversas de níveis mais próximos do retinto para alguns, talvez, dois próximos do meu tom de pele, mas, ainda assim, eu tô no extremo da quantidade menor de melanina.

Outro momento significativo dessa experiência identitária, para Samuel, se dá ainda na adolescência, quando começa a circular pela cidade de Salvador e percebe que a dicotomia espacial do bairro negro de Pau da Lima x centro da cidade, já carregava os estigmas produzidos pelo que hoje nós denominamos de racismo ambiental¹³² – “quando a gente começa a circular pelo que a gente chamava de cidade”. Dessa forma, a percepção de sua exclusão passava pela própria nomeação do centro da cidade como “a cidade”, no qual “se concentra a riqueza, instituições, serviços, bens”. Portanto, a utilização do termo “cidade” pelos moradores de Pau da Lima, para se referirem as áreas mais desenvolvidas de Salvador e o que Samuel via quando começou a sair do seu bairro para circular pelas outras áreas da cidade, promoveram sua consciência étnico-racial. Samuel classifica como “chocante” sua experiência de saída do bairro para “a cidade”, pois, “revelava um mundo desconhecido, só visto pela TV, em termos de estrutura,

¹³¹ Samuel descreve momentos de expressão dessa dignidade étnico-racial do seu pai: “Era um exercício de cidadania reivindicando o reconhecimento e o respeito nas práticas mais elementares, por exemplo, ter conta bancária, ser atendido dignamente nos estabelecimentos comerciais, até no plano das relações comunitárias. Eu recordo bem de um episódio que ocorreu na minha presença em que ele rompeu amizade talvez mais fecunda que ele mantinha naquele momento do bairro, com um outro morador também antigo do bairro, porque esse cidadão questionou a condição racial dele próprio e do meu pai como um motivo para, digamos assim, se arrepender, como nosso grande problema foi ter nascido negro, nosso grande azar, defeito. Meu pai reagiu com uma fúria incontida, e disse que não admitia manter relações com ele se ele tinha vergonha de ser negro, se ele tinha alguma sensação de intolerância, privações, críticas ou desprezo que a condição racial ensejava, ou seja ele reconheceu que era um problema, mas não admitia a hipótese de aceitá-lo como um limitador, ou tendo como algo desonroso que justificasse algum tipo de lamentação ou arrependimento, quem sabe, na hipótese de uma escolha de imaginar uma outra configuração identitária”.

¹³² Entendido como as condições degradadas do ambiente no qual vive as populações negras, expostas à poluição, à ausência de infra-estrutura sanitária, de moradia, etc.

bens, de dinâmica, de perfil étnico”, deixando “visível que há uma diferença tipológica muito significativa”, conta Samuel, quando compara com a exclusão da “zona periférica” que era Pau da Lima. Tal processo descrito por Samuel, que toma o centro como “a cidade”, nos faz lembrar a cidade compartimentada do colonialismo, descrita por Fanon (2005, 2008), para se referir a Argêlia sob domínio colonial francês na década de 60 – Pau da Lima faz parte da zona da cidade habitada pelos tomados como *não-ser* pela sociedade e pelo Estado, enquanto bairros como Graça e Barra, são habitados pelos tratados como *ser*. É a vivência dessas dinâmicas que vai construindo o ativista dos movimentos sociais, pois, ainda jovem participa da tomada da Associação de Moradores de Pau da Lima das mãos do partido de direita da época, a Arena.

(...) tomamos a Associação dos pelegos, dos que a reduziam a uma espécie de clube para encontros das tias etc e colocamos o bairro de Pau da Lima na agenda, no cenário das reivindicações populares. Então, em luta por acesso a luz, à água, ao saneamento, ao transporte e à qualidade da educação, à melhoria da educação passaram a ser pautas decorrentes dessa geração juvenil que assumiu o movimento.

Estudante de escolas públicas de Salvador, Samuel Vida relata que teve uma breve passagem, de 8 meses, numa escola adventista da cidade de Cachoeira (BA), quando estava no primeiro ano do ensino médio, momento que acreditava que uma das opções era ser pastor, influenciado, talvez, por sua mãe que era vinculada a esse eixo de religiosidade. Chamado de “comunista” por ter se envolvido num protesto de estudantes por alimentação nessa escola, passa a se interessar em descobrir o que era o comunismo, ainda na ditadura de 1981. Assim que conheceu um grupo de jovens de Cachoeira, ligados à contracultura que liam textos anarquistas: “Então, meu primeiro contato teórico com os pensamentos de esquerda foi com o anarquismo, lendo autores anarquistas que me apresentaram a hipótese de pensar politicamente a partir de teorizações e de imaginar insurgências organizadas”. Samuel volta para Salvador rompido com a religião adventista e simpático às ideias revolucionárias, inclusive do marxismo, se reincorporando ao movimento de jovens do bairro de Pau da Lima que, mesmo dentro da Igreja Católica, estavam em contato com organizações de esquerda clandestinas que atuavam na região. Assim é que, em 1982, quando ainda estava no 2º ano do ensino médio na Escola Azevedo Fernandes, no Pelourinho, Samuel se incorpora a Organização Comunista Democracia Proletária (OCDP), integrada ao Partido dos Trabalhadores (PT), passando a fazer militância nesse partido, ao qual se filia em 1983. Samuel conta que assim ele inicia um novo ciclo:

(...) onde a militância política ganha um sentido cada vez mais articulado, não só no bairro, mas com uma visão crítica da ditadura, as mobilizações por diretas, a participação na FABS, Federação de Associações de Bairro de Salvador, que permite uma saída desse ambiente local para pensar a cidade e acompanhei a ocupação das Malvinas. Eu fui um dos militantes que se deslocou prá lá tentando apoiar os que estavam ocupando o território, chegamos a produzir um pequeno jornal.

Completando o segundo grau em 1983, Samuel sai formado em técnico de contabilidade, no entanto, conta que “o curso era tão precário e as aulas eram tão frágeis que em todo ciclo nos faltou professor e material, que nós sabíamos da impossibilidade de exercer qualquer atividade profissional a partir desta formação”. Após terminar o ensino médio, Samuel relata que não pretendia fazer o vestibular, fazendo “uma opção típica da situação de vulnerabilidade de jovens negros limitados pelas circunstâncias fáticas” – se inscreveu no curso técnico de uma escola interna da Fundação José Carvalho, na cidade de Pojuca (BA), visando obter uma formação técnica que o inserisse no mercado de trabalho, mesmo significando que repetiria o segundo grau: “os cursos ofereciam uma opção de alta empregabilidade. Eram cursos como mineração e computação. O que significava computação em um momento que a informática era uma novidade irreversível e de pouco acesso? Então, as pessoas saíam de lá empregadas para um padrão de expectativa juvenil muito bons”. Samuel conta que o que o salvou dessa trajetória foi um encontro com seu pai:

Fui salvo por meu pai. Ele me encontrou no último dia reservado a inscrições do vestibular e apesar da sua experiência de vivência não escolar, ele tinha isso como muito importante. Logo, ao encontrá-lo no início da manhã de uma sexta-feira, ele havia me perguntado se eu já tinha me inscrito. "Vai fazer o vestibular para que?" E eu disse a ele - "não vou fazer o vestibular, não me sinto preparado e vou repetir o segundo grau, e também não tenho dinheiro para taxa de inscrição". Ele, imediatamente, me deu o dinheiro e me enquadrado com sua abordagem profundamente autoritária, dizendo - "olha, você não tem obrigação de passar, mas você tem obrigação de fazer o vestibular, porque você terminou o segundo grau e o ciclo seguinte é fazer o vestibular, então, mesmo que você não se sintia preparado, tome aqui o dinheiro, vá se inscrever, escolha o curso que você quer fazer e tente fazer o vestibular".

Tendo sonhado com Direito desde criança, Samuel decide seguir a orientação do seu pai: “Me inscrevi na UFBA porque era inimaginável pensar em cursar uma Universidade particular, UNEB eu nem sei se existia em 1984. Era basicamente católica e universidades particulares como Trabuco, Visconde de Cairu, faculdades que eram todos muito caras e inacessíveis”. No entanto, Samuel não acreditava que seria aprovado:

E aí fiz o vestibular despreziosamente, no sentido de que eu não nutria expectativa de aprovação, e, prá minha surpresa, voltando de uma reunião no centro da cidade, fui abordado por meu pai e vários irmãos que haviam acabado de ouvir a divulgação, a época pelo rádio, da lista de aprovados e eles sabedores que eu havia feito vestibular, ouviram que eu estava entre os aprovados em Direito. Eles comemoravam efusivamente, e eu desconfiava de que era um erro. Enquanto eles me abraçavam e queriam a todo custo celebrar, eu falava - "calma, deve ter havido uma confusão" e praticamente não dormi de ansiedade, mas muito mais preparado para confirmarem que havia tido um erro do que acreditando que havia sido aprovado.

Samuel explica que essa sua desconfiança em relação à sua aprovação no curso de Direito da Universidade Federal da Bahia (UFBA) se devia à fragilidade da sua experiência de ensino médio na escola pública:

Eu tive anos inteiros que não tive professor de matérias. Falam muito de que a educação piorou, mas a descrição que vejo de hoje é muito parecida com a que eu tive. Eu entro em um sistema educacional já arrebitado, extremamente frágil. Estudei em escolas do ensino fundamental que não tinham cadeiras. Então, quando dizem - "há 30 anos a escola pública era boa" - me parece inconsistente pelo menos pela minha experiência. Eu conheço escola pública há 40 anos, degradada, sem professores estimulados, mal remunerados, equipamentos em franca decadência que colocam em risco a questão física dos estudantes, vulnerabilidade a a violência circundantes. Era comum que a escola fosse invadida por desordeiros, como chamavam, para acerto de contas, intimidação. Eu não acreditava que estava em condições de competir por um curso tão qualificado e concorrido. Direito era o curso mais concorrido depois de Medicina. Era uma concorrência altíssima para o padrão de vestibular a época. Então, eu fiz a prova desmobilizado quanto às expectativas porque eu não fiz cursinho, já existiam uma indústria de cursinhos preparatórios.

Samuel resume as dificuldades encontradas na sua trajetória acadêmica na Faculdade de Direito da UFBA, da seguinte maneira: "A universidade não está preparada para um público com o meu perfil". E esse perfil ainda era agravado por "uma consciência política em uma formação já em curso que me aguçava a percepção crítica dos problemas que a universidade tinha, a começar pelo seu elitismo. Eu estive na Graça a primeira vez para vir a uma aula da Faculdade". Samuel fala em "um perfil ultra elitizado" dos colegas de curso que estranhavam sua presença: "Eu só tenho com segurança na memória de mais um colega negro, então nós éramos aqueles 1% que falavam antes da política de cotas, que ingressavam nos cursos de maior qualificação". Além do elitismo, Samuel destaca o "conservadorismo" da universidade como outra dificuldade que lidou na graduação: "Eu tive, em sala de aula, professores que chegaram a defender a ditadura. Eu lembro de um professor que chegava a tecer elogios animados ao nazismo, a Hitler, embora reconhecesse excessos e problemas". O que Samuel está chamando de "conservadorismo", denominamos nessa tese de racismo/sexismo epistêmico, que aqui se refere, especialmente, a adoção de teorias racistas em sala de aula como as produzidas pelo mais ilustre representante do racismo científico no Brasil e pelo seu mestre europeu: "Assim como tive que estudar ainda autores como Nina Rodrigues e o próprio Lombroso para explicar o crime, explicar a possibilidade de que determinados grupos fossem potencialmente criminosos por algo definido no plano da biologia".

Samuel conta que seu primeiro contato formal com o movimento negro se deu em 1983, no momento em que a organização negra Niger Okan se constituía como um núcleo do bloco afro Malê Debalê,

para pensar atividades políticas, visando fortalecer a identidade com os movimentos negros baianos¹³³. Samuel relata que “o movimento dos blocos afros até então detinha essa dúvida, se era um movimento político ou um movimento cultural, por isso que “você vai encontrar na época Vovô dizendo – não, porque o pessoal do movimento negro...- ou seja, eles se viam fora. Era uma rejeição recíproca e uma incompreensão política recíproca”. Samuel afirma ainda que acompanhou um pouco esse processo, mas que teve que lidar com o problema da desconfiança dos movimentos negros em relação à seu ativismo: “(...) esses militantes desconfiam, pelo vínculo com a esquerda organizada, que eu posso ser alguém designado para me infiltrar e tentar tomar a organização¹³⁴”.

Em 1985, Samuel diz que rompe com a OCDP pela ausência de comprometimento com o enfrentamento do racismo, pois, “embora ainda muito orientado por uma tradição marxista, eu já percebia, intuitivamente, pela própria experiência de vida, que era impossível pensar uma mobilização popular com pretensões revolucionárias que não incorporasse o elemento da luta antirracista como elemento central”. No entanto, se refere à um militante histórico do movimento negro que considera que foi “vital” para sua construção como militante negro - Tosta Passarinho¹³⁵. Samuel diz que tudo isso o levou, junto com outros fatores, a romper com a OCDP e a se agregar a outros militantes dentro do PT que também reconheciam em alguma medida, a importância da questão racial, passando a militarem conjuntamente, por alguns anos. É esse processo que o conduz a ser o primeiro presidente do PT em Salvador:

Até produzir, no início dos anos 90, uma intervenção que chegou a ser hegemônica no PT municipal - eu fui o primeiro presidente do PT de Salvador - organizado em um grupo político interno que era de maioria negra e nós acreditávamos que poderíamos colocar o PT para atuar como partido de esquerda centralizado na luta antirracista. Meu grupo político liderou a formação do Diretório Municipal do PT. Eu fui o primeiro presidente por duas gestões. Fiz a sucessora que foi Antônia Garcia do mesmo grupo político, mulher negra, ainda acreditando nessa possibilidade.

¹³³ Posteriormente os ativistas do Níger Okan rompem com o Malê e se torna uma organização negra autônoma. O ativista Gilberto Leal é quem coordenou esse movimento do Níger Okan, sendo também fundador do PT em Salvador. Samuel conta que as organizações clandestinas dentro do PT, como a sua, eram acolhidas, “mas eram ao mesmo tempo objeto de muita desconfiança porque elas tinham uma estrutura própria paralela e se relacionavam com a política do partido através do chamado leninismo que acredita na hipótese de dirigir os movimentos”.

¹³⁴ Samuel relata que tal desconfiança o fez “permanente simpatizante desses movimentos”, pois: “Eu não integrava organicamente, mas eu ia para as atividades, frequentava os fóruns, ia para os encontros norte-nordestes, fóruns como o SEMABA eu participei ativamente, ajudei a construir. Eu frequentava os blocos afro e me envolvia com as atividades. Como o movimento sempre foi um tanto generoso, eu sempre fui visto do movimento negro, mas, até então, não era integrante orgânico de nenhuma das organizações. Não era porque eles não queriam. Eu tentava e eles fechavam as portas. Não sabiam eles que dentro da organização eu era criticado por perder tempo com o movimento negro”.

¹³⁵ Samuel relata como Tosta Passarinho foi importante para deflagrar sua militância negra: “(...) morto há pouco tempo, mas que foi uma figura crucial, que foi que me deu os primeiros textos de Abdias do Nascimento, ainda em 82, criticando já a minha vinculação à esquerda sem a garantia desse protagonismo antirracista. (...) ele me apresentava argumentos que me botavam para pensar, no mínimo com dúvidas quanto às minhas convicções. E me fornecia material, então eu li pela primeira vez Abdias do Nascimento por conta de Passarinho. Eu fiz contato com Lélia Gonzalez via Passarinho. Eu descobri que existia o Pan-Africanismo via Passarinho. Então, isso foi muito importante para mexer com a minha cabeça e criar novas possibilidades. Eu fui atrás de leituras, confrontei posicionamentos”.

Samuel explica que essa experiência de articular a luta da esquerda com a luta antirracista em Salvador, foi derrotada por disputas políticas dentro do próprio Partido dos Trabalhadores: “(...) fomos derrotados historicamente porque o PT como um todo reagia a essa orientação e mesmo no grupo que originalmente impulsionou esse processo, nós vivíamos com uma ruptura interna liderada pelo então vereador Walter Pinheiro, que resistia a essa orientação e acabou levando a um rompimento desse grupo”. Assim, de acordo com Samuel, em Salvador, o PT se constitui tendo a luta antirracista como eixo, fruto da articulação de ativistas como Antônia Garcia, Nilo Rosa, Ronaldo Barros – “numa executiva de 11 pessoas, 8 eram negras e do movimento negro”. Entretanto, essa orientação é derrotada internamente num espaço de 5 anos por “pressões e sabotagens intensas” dentro do próprio partido. Tal processo levou Samuel a se desfiliar do Partido dos Trabalhadores em 2015, ele dá detalhes desse movimento de derrubada do grupo que articula o movimento de esquerda a partir do anti-racismo em Salvador¹³⁶.

Samuel relata que o que o salvou do conhecimento racista da Escola de Direito foi a formação intensa que viveu fora da universidade: “Eu lia muito, então eu só andava em biblioteca manuseando obras do marxismo ou movimentos sociais ou o movimento negro”. Mas relata, especialmente, que o pensamento crítico dos movimentos negros muito lhe ajudou a lidar com esse racismo/sexismo epistêmico da Faculdade de Direito da UFBA: “Então, quando me apresentaram Lombroso, eu já tinha noção dos limites de Lombroso, embora não conhecesse a obra, pela crítica antirracista formulada às teses do racismo científico. Isso me facilitava”. Com essa fala, Samuel ilustra que o enfrentamento ao racismo/sexismo epistêmico já vinha ocorrendo desde a década de 80 e 90, pelo menos no que diz respeito à crítica as teorias que negavam nossa humanidade, mas que tinha status de ciência, produzidas ainda no século XIX. No entanto, a crítica à essas teorias traziam problemas para Samuel na sala de aula, como por exemplo ser expulso dela: “O autoritarismo docente era muito forte. Eu fui expulso algumas vezes pelo simples fato de tentar discutir, apresentar outra visão ou questionar os referencias usados pelos professores”. Samuel conta que pensou muitas vezes em desistir do curso de Direito e ir para outros cursos quando ouvia coisas como essas serem

¹³⁶ Samuel dá detalhes desse movimento de derrubada do grupo que articula o movimento de esquerda a partir do anti-racismo em Salvador: “Eu fiz debates públicos pelos jornais com figuras como Wagner, que era deputado federal e não acatava as decisões municipais. Publicamente eu me defrontava com ele, com Zézeu Ribeiro, houve todo um processo de sabotagem escancarada. Para você ter uma ideia, dos 3 vereadores brancos, inclusive do próprio grupo que compunha comigo a força que criou o PT no município, parou de pagar contribuições partidárias. Os vereadores eram Zézeu Ribeiro, Zilton Rocha e Walter Pinheiro. Eles pararam de pagar contribuições partidárias por um longo período, asfixiando financeiramente o Diretório porque não concordavam com as orientações políticas e não pagavam. O Diretório estadual bancava isso. Ou seja, nós tentávamos punir e o Diretório estadual impedia a punição, hierarquicamente prevalece o Diretório estadual, enfim, nós tivemos que engolir duras retaliações até chegarmos a conclusão de que de fato era impossível. Ainda me mantive filiado ao PT até 2015, mas já muito cético, entendendo que o PT teria uma função instrumental para preservar alguma intervenção institucional”.

ditas na sala de aula por seus professores: “A iniciativa original era de questionar e a retaliação pelo autoritarismo, era de exclusão. Eu fui posto prá fora de sala mais de uma vez, abandonei disciplinas, e cheguei a cogitar a abandonar o curso ou transferir para história, ciências sociais, cursos mais arejados”. Como queria politico-epistemicamente disputar o campo do Direito na Universidade Federal da Bahia, para sobreviver nesse curso e não desistir, Samuel passou a frequentar atividades acadêmicas da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (FFCH), carinhosamente denominada de São Lázaro, por se encontrar numa localidade do bairro da Federação denominada com esse nome:

Então, eu andava muito em São Lázaro, a ponto de ser confundido como estudante de São Lázaro, que aqui era muito opressivo. Eu ficava o mínimo de tempo possível aqui e pegava matérias optativas em São Lázaro. Ou circulava pelos eventos de São Lázaro, palestras, atividades com pensadores críticos, enfim, São Lázaro era meu território acadêmico muito mais do que Direito.

No entanto, Samuel conta que o que contribuiu decisivamente para continuar sua trajetória acadêmica no Direito foi, por um lado, no plano interno, o encontro com o *Direito Achado na Rua*: Internamente, no Direito, o único ponto de estímulo foi o contato com o pensamento do Roberto Lyra Filho, que depois passou a ser enunciado como *O Direito Achado na Rua*. Quando eu estou praticamente decidido a abandonar Direito, Roberto Lyra vem aqui, trazido pelo movimento estudantil, chega aqui para uma palestra e eu fiquei encantado com a fala dele, com a possibilidade de pensar o Direito criticamente. Embora a questão racial não tivesse nem tangenciada por Roberto, mas era um sujeito muito carismático. Era um alento pensar, imaginar que era possível praticar Direito com um pensamento emancipatório, próximo do marxismo. Então, isso foi um ponto de apoio, daí eu avanço a estudar o marxismo jurídico com autores da tradição marxista que discutiram Direito no início do século XXI. Isso me dá mais uma sobrevida para pensar o dialogo tendo outras referências.

Por outro lado, externamente, Samuel relata, que foi o movimento social e negro que o fez se manter no curso de Direito:

E por fim, o movimento social, o que me convence a continuar no Direito é a possibilidade de ser advogado, ligado a movimentos populares. Eu direciono meu curso para o Direito do Trabalho e mantenho uma conexão muito estreita com os movimentos sociais. Movimento de bairro, movimento negro, movimento da mulher, movimento homossexual. Em certo momento, junto as organizações como a ATR (Associação de Advogados de Trabalhadores Rurais), núcleo de assistência jurídica como o que foi mantido pelo Mosteiro de São Bento e era dirigido por Gileno Felix, poeta e advogado fantástico, e Antonio Menezes que ainda está na advocacia, ambos negros inclusive, ou iniciativas do movimento negro que cogitou a estruturação de um atendimento jurídico antirracista. João Jorge chegou a organizar no Olodum o "S.O.S Racismo" por um curto período. Luiza convidou a mim, a Jadir Brito, a outros estudantes, para discutimos a possibilidade da gente assumir uma espécie de assessoria jurídica para o movimento negro. Nunca chegou a se concretizar, mas que estimulava nossa imaginação. Isso vai me manter na graduação mesmo com todas as tempestades e desafios.

Samuel conta que quando “satura” sua experiência com o Partido dos Trabalhadores retoma mais intensamente a advocacia e a atividade acadêmica, planejando fazer doutorado em Paris, no ano de 1997, orientado por Michel Levi, com o qual Samuel conta que “mantinha uma conexão por alimento interno do PT, marxista heterodoxo, discute religiosidade da América Latina, discute novos movimentos sociais, não discute a questão racial, mas seria uma porta para tentar essa aproximação ainda no campo do marxismo”. Para tanto, Samuel diz que aprendeu francês e cogitava uma trajetória de militância acadêmica internacional, circulando pela África e, possivelmente, se envolvendo com processos políticos em sociedades africanas. No, entanto, sua namorada engravida e ele assume planos familiares. Retoma o projeto acadêmico em 1998, fazendo uma especialização em Direitos Humanos na Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS) e é aprovado numa seleção para professor substituto do recém-criado curso de graduação em Direito dessa instituição, acontecimento que muda seu futuro profissional, forçando a dedicar-se à docência além da advocacia:

E eu me vi abruptamente como professor substituto da UEFS. Confesso que não era o meu projeto para aquele momento (...) A última coisa que me ocorria era a docência, até porque sempre achei o ambiente da sala de aula bastante hostil e a profissão sempre me pareceu desprestigiada e como o Direito acaba criando uma oportunidade de ganhos materiais muito razoável prá média das profissões brasileiras, é difícil, depois de ter sido advogado, depois de ter desenvolvido um certo padrão de expectativa de renda, aceitar ser professor. É uma queda bastante acentuada de expectativa. Então nunca nutri muito essa vontade. E acabei entrando na UEFS. A experiência, talvez por ter sido na UEFS, tenha sido decisiva para desencadear uma outra volta na minha vida, já que eu me apaixonei pela prática docente. A experiência de entrar em um curso que estava em formação foi muito importante. O curso de Direito havia começado 6 meses antes, com tudo muito aberto, então, era possível interferir para além daquela dimensão burocrática de um professor que pega um programa e vai cumprir na sala de aula. Nós discutíamos o curso, nós definíamos parâmetros pedagógicos, recursos didáticos, estratégias para um curso de Direito que se queria, por razões peculiares ao primeiro contingente de professores que prá lá se deslocou, que se queria crítico, diferente do da UFBA exatamente para superar a lógica do conservadorismo e elitismo.

Em 1999, Samuel ingressa, através de concurso, na Universidade Católica de Salvador, junto com Luiza Bairros. Em 2000, faz concurso docente para a Faculdade de Direito da Universidade Federal da Bahia (UFBA) e também é aprovado. Samuel conta que teve que mudar sua estética para fazer o concurso na UFBA e, ainda assim, se sentiu tratado como “estrangeiro”:

Eu estava com o cabelo *black power* já na iminência da transição prá adoção dos *dreads* e eu cortei o cabelo para fazer a prova. Porque eu sabia que com o cabelo como o meu, dificilmente eu seria ouvido com a boa vontade mínima que uma banca precisa ter com quem está sendo avaliado. Então, eu cortei o cabelo, removi o brinco, eu vim dentro da expectativa mais, digamos assim, do que eles considerariam normalidade. E nem por isso deixei de ser objeto de estranhamento porque na primeira prova, a prova escrita, que durava 8 horas, e para qual você poderia trazer livros, eu vim com uma sacola com 26 livros, você tinha duas horas para consultar livros e cheguei um minuto depois dos candidatos terem sido acolhidos na sala. Prá

minha surpresa, eu abro suavemente a porta e funcionários e professores, a banca, olham pra mim com cara de espanto tipo "o que você quer aqui?". Eu tenho que dizer: "sou candidato, e acho que cheguei a tempo de fazer a prova". Porque não era sequer atraso. Ou seja, mesmo enquadrado nos estereótipos que a atividade costuma projetar, eles não me reconheceram como candidato e isso só me estimulou porque, a essa altura, calejado pela percepção a pensar "essa vaga é minha", mas sei que esse efeito para um candidato que tivesse menos traquejo poderia definir a sua reprovação. Esse contato que diz implicitamente "você não é daqui", é muito forte.

Essa experiência de se sentir tratado como “forasteiro” já nas provas do concurso que foi aprovado nos primeiros lugares, Samuel afirma viver até hoje na Faculdade de Direito da Universidade Federal da Bahia: (...) o tempo inteiro. Hoje, isso é atenuado pela presença pública de um protagonismo que faz com que as pessoas não demonstrem a surpresa porque elas já sabem, é um fato público, que eu sou um professor com maior visibilidade da Faculdade, mas isso não minimiza as demonstrações mais sutis de estranhamento”. E Samuel explica como se manifesta tal estranhamento:

Até hoje eu preciso dizer para muitos estudantes que eu não sou formado em História, que eu não sou sociólogo, antropólogo, porque na cabeça deles é difícil acreditar que alguém que só tem formação em Direito tenha a estética, o discurso, a compreensão da atividade jurídica como eu tenho. "Mas você fez também antropologia? Mas você também fez história?" Eu digo não, e eu faço questão de não fazer nenhum outro curso. Uma das razões do retardamento da minha pós-graduação é fazê-la em Direito, não que eu acredite que ela tenha nenhuma importância substancial, mas pela dimensão pragmática da minha negociação dentro do campus. Eu sei que se eu chegar aqui doutor em antropologia, eu reitero uma expectativa de um corpo estranho que é integrado pelas franjas, que pode até ser útil, mas não é do ramo. E eu não abro mão de continuar me apropriando dos instrumentos, discursos, símbolos do ramo. Porque eu sei o quanto isso me possibilita desenvolver uma atividade crítica dentro do campo jurídico.

O trabalho de conclusão da especialização que Samuel fez na Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS) foi em Direito e Relações Raciais, defendendo o debate em torno das ações afirmativas: “No finalzinho dos anos 90, já discutindo a questão das ações afirmativas, da pertinência de imaginá-las como um recurso jurídico-político para enfrentar as desigualdades do Brasil”. Já o mestrado, Samuel conta que fez quatro tentativas na Universidade Federal da Bahia, abandonando-as, fazendo nos lembrar de Sueli Carneiro (2005) quando defende que todo abandono do espaço escolar-universitário é uma expulsão, portanto, efeito do poder do epistemicídio. Na primeira tentativa, matriculado como aluno especial em FFCH (UFBA), Samuel desistiu de fazer o concurso após ser escolhido por um dos integrantes da banca para ser seu orientando, orientação que não o interessava: “Porque a atividade acadêmica, prá mim, nunca foi meio para viabilizar uma vida profissional. Ela sempre foi uma escolha política e, portanto, eu faria o que eu quisesse, não o que quisessem que eu quisesse. Então, eu pude manter essa autonomia. Não fiz a seleção”. A partir daí, as tentativas de Samuel se dão em Direito (UFBA), tendo como projeto político-acadêmico disputar o campo. Em 2003, entra no mestrado do Programa de Pós-Graduação em Direito

(UFBA), mas, dificuldades com orientação - inicialmente sem orientador, teve dificuldades de consumir prazos – lhe impossibilitou de fazer a dissertação de qualidade que queria, desistindo mais uma vez: “eu optei por não defender, adiando para um momento em que eu me sentisse mais satisfeito intelectualmente com a produção e encontrasse mais interlocução interna pra me dar suporte ou pra me bancar na dimensão propositiva que meu trabalho comportava e que eu temia pela não conexão com a tradição do campo jurídico”. Na segunda tentativa na Faculdade de Direito, Samuel faz outra seleção pública, entre 2007 e 2008, para ingressar nesse mesmo mestrado e aproveitar as disciplinas já cursadas. Mas as novas configurações de seu objeto, a dificuldade “de encaixar o que eu queria fazer com a tradição da faculdade” além de projetos familiares, fizeram com que Samuel se matriculasse, mas não cursasse, desistindo por uma segunda vez”¹³⁷. A terceira tentativa de Samuel em fazer o mestrado na Faculdade de Direito (UFBA), ocorreu em 2011, no entanto, relata que já localizado em determinada linha de pesquisa, com orientador e trabalho acadêmico prestes à qualificação, foi mudado de linha de pesquisa e de orientação por decisão do colegiado sem consulta nem ao orientador e nem ao orientando: “Eu não vou aceitar ser remanejado de uma linha de pesquisa de um trabalho em curso, sem ter sido consultado, sem ter sido convencido porque isso é um gesto de força incompatível com a melhor concepção de um espaço acadêmico. Então, pela terceira vez, eu declinei”.

No momento da entrevista, Samuel estava finalizando o mestrado na Faculdade de Direito Universidade de Brasília (UNB), orientado por Minelito de Carvalho e co-orientado por Evandro Piza Duarte, estudando o direito à liberdade religiosa:

(...) e as restrições a sua eficácia nas religiões de matriz africana, especialmente, a tentativa de interditar o uso de animais em ritos religiosos. É um tema da minha vida, é um tema da militância que desenvolvo, é um tema posto pela experiência e eu não acredito em pós-graduação em que você discuta a partir da abstração teórica. Eu acredito que a experiência é que te dá o tema, então eu construo meus temas, não consigo conceber uma outra orientação que não seja essa. Então, eu pesquiso o que a vida me apresenta como desafio e esse é um que me parece urgente, relevante e significativo e para o qual eu posso contribuir porque nele eu encontro a oportunidade de articular experiência de militância, existencial como integrante da religiosidade de matriz africana, experiência profissional como advogado que atua em casos de intolerância, experiência acadêmica como pesquisador do campo das relações raciais no direito. Então, por isso a escolha. Na hipótese de cursar um

¹³⁷ Samuel detalha suas motivações para não dá continuidade à essa segunda tentativa de fazer o curso de mestrado na Faculdade de Direito (UFBA) “(...) tive um desestímulo grande porque nesse segundo momento o debate sobre cotas já tinha ganhado outro patamar. Eu comecei a pesquisa sobre cotas num patamar que era novidade absoluta. A UNEB e a UERJ trabalhavam e meu estudo era de comparação de UNEB com a UERJ, num diálogo que nem havia sido provocado ainda como uma discussão. Ainda era uma coisa periférica, a reação anti-política de ações afirmativas ainda não se delineara com a contundência que viria a ganhar. Só que nesse segundo momento já haviam 17 universidades. Eles tinham uma outra problemática. Não lembro o ano agora, mas deve ter sido em 2007, talvez 2008. O fato é que eu passei na seleção do mestrado e desisti do projeto. Como eu não precisava pegar nenhuma disciplina, eu fiquei pensando no que fazer, assuntando as possibilidades, e fiz a opção de não continuar. Enfim, outras coisas da vida, filhos, novo casamento, por outras dimensões da vida aliadas a limites que persistiam, falta de interlocução interna, falta de encaixar o que eu queria fazer com a tradição da faculdade, eu me matriculei, mas não cursei e abandonei uma segunda vez”.

doutorado, continuarei trabalhando temáticas postas pelo campo com minhas experiências de vida.

Samuel conta que “a pesquisa indica a confirmação da hipótese de que há a interveniência do racismo no acesso aos direitos fundamentais do país”, especialmente, para os negros no que diz respeito ao exercício da liberdade religiosa: “Portanto, as legislações que tentam restringir esse direito estão na contramão da tradição jurídica formalmente declarada. Logo, há uma manifesta e abusiva restrição de direitos indevida nessas manifestações”. Samuel explica que sua expectativa com esse trabalho acadêmico é contribuir “para reforçar o que já vem sendo feito pelo movimento social que é denunciar, questionar essa configuração jurídica e derrotá-la no campo do discurso enquanto práticas inconstitucionais”¹³⁸.

Para Samuel, movimento negro “é toda iniciativa de contestação à ordem racial que estrutura as relações sociais e a atuação das instituições no Brasil”, portanto, “uma gama multivariada de formas de intervenção, inclusive individuais, de questionamento dessa ordem racializada”. No entanto, Samuel reconhece que “nesse campo de manifestações há um segmento mais orgânico, constituído na forma associativa mais tradicional, na experiência de arranjos políticos do Ocidente, que reivindica pra si essa nomenclatura e acaba falando de certa forma por toda essa gama”, mas defende: “na minha opinião esse setor integra o movimento negro, mas não esgota o movimento negro”, à exemplo do Movimento Negro Unificado (MNU), União de Negros pela Igualdade (UNEGRO), Afro-gabinete de Articulação Institucional e Jurídica (AGANJU), Instituto Steve Biko, etc. Samuel explica que quando fala em “segmento mais orgânico” está se referindo à um “padrão associativo adicional” constituídos por “grupos de pressão política, de reivindicação política, com fronteiras mais organizadas, com agendas mais elaboradas em torno de pautas coletivas que fazem parte da tradição, lutar pela educação, participação política eleitoral, questionar violência do Estado”. Ressalta que “há outras formas poderosas” como “os terreiros de candomblé, na minha opinião, são as mais importantes instancias de movimento negro, historicamente, a capoeira tem uma contribuição sem a qual a gente não teria nem sequer esses grupos, que se reivindicam exclusivamente representantes do movimento negro”. Nesse campo político de movimento negro, Samuel inclui ainda “as agências individuais”, a partir do exemplo de seu pai, que, para ele, “deu

¹³⁸ O Ministério Público Estadual do Rio Grande do Sul entrou com um recurso no Supremo Tribunal Federal contra uma lei local que considerou o sacrifício de animais em ritual religiosos de matriz africana como constitucional. Em março de 2019, por unanimidade, os ministros do Supremo Tribunal Federal consideraram que a lei do Rio Grande do Sul que permite o sacrifício em ritual religioso é constitucional: “A maioria dos ministros destacou que a lei gaúcha não errou ao ter feito uma designação especial às religiões de matriz africana, uma vez que a menção se dá em um contexto de especial proteção às religiões de culturas que historicamente foram estigmatizadas. ‘Penso que a razão é que as religiões de matriz africana são as que têm sido historicamente vítimas de intolerância, discriminação e preconceito. Não penso que seja tratamento privilegiado’, observou o ministro Luís Roberto Barroso”. In: Jornal Correio do Povo. *STF decide que sacrifício de animais em cultos religiosos é constitucional*. Disponível em internet: <https://www.correiodopovo.com.br/not%C3%ADcias/pol%C3%ADtica/stf-decide-que-sacrif%C3%ADcio-de-animais-em-cultos-religiosos-%C3%A9-constitucional-1.329576>. Acesso em: 05/08/2019.

contribuições típicas do movimento negro”: “Meu pai, na minha opinião, foi um militante do movimento negro, mesmo nunca tendo participado de qualquer organização, mas ele se portava no mundo desafiando a ordem racial e promovendo deslocamentos, educando os filhos prá uma atitude de não resignação”.

Do ponto de vista político, no que diz respeito a sua atuação no campo acadêmico, Samuel diz compartilhar da definição de Cornel West de intelectual negro “insurgente”, pois, “ela permite visivelmente uma articulação com a dimensão de militância”. Portanto, Samuel se intitula um intelectual negro insurgente já que defende: “(...) prá mim, a dimensão de militância está posta antes da experiência universitária e atravessa toda a experiência universitária, seja como estudante ou seja hoje como professor pesquisador, não há uma descontinuidade entre essas dimensões”. E explica:

(...) logo, a perspectiva de se configurar dentro da universidade como um intelectual, implica em trazer também a perspectiva de questionamento e de insurgência, porque a própria ambiência universitária é contaminada pela ordem racial, é hegemonizada pela branquitude, então não é possível ser um intelectual apenas, pois isso é ser um intelectual formatado pelo modelo brancocêntrico, eurocêntrico, que hegemoniza a universidade. Então, eu preciso de um adjetivo que qualifique a minha presença na universidade numa perspectiva anti-hegemonica, e essa adjetivação pode ser a do insurgente, como propõe Cornel West, porque articula a dimensão da atividade intelectual com a inquietude de quem propõe transformações, de quem espera transformações, de quem atua para essas transformações se materializarem. E a militância prá mim é exatamente isso, uma atitude de engajamento político pela transformação da ordem racial posta, na perspectiva de sua democratização ou de sua modificação para um outro modelo, então, nesse sentido, eu me identifico com essa definição de Cornel West, se é preciso adotar uma etiqueta, ela me parece pertinente.

Samuel diz que a principal crítica que tem à sociedade brasileira é ela se constituir como “o experimento dos mais sofisticados, talvez o mais sofisticado, da modernidade e suas características”, ao “retratar bem o que foi a modernidade, o que é o legado da modernidade”:

(...) nós vivemos num espaço societal totalmente moldado pela pretensão de superioridade civilizatória das tradições brancas, de sujeição brutal pela violência, em suas formas variadas e inimagináveis, dos grupamentos humanos que não se identificaram com essa tradição - indígenas e negros, Portanto, o desenvolvimento de um modelo societal que pratica formalmente todo legado que a modernidade apresentou como universal - estrutura de estado republicano, direito impessoal e supostamente universal, regras de democracia formal que supostamente asseguram um nivelamento de todos nos processos decisórios, que no fundo são utilizados sistematicamente para manter essa ordem social - desigual, violenta, excludente - intacta e, mais, preservada de qualquer questionamento.

Para Samuel Vida, da Europa é mais difícil “a percepção aguda e cotidiana dessas contradições”, pois, “a modernidade para um europeu médio é a confirmação da superioridade civilizacional, política, econômica, tecnológica, daquelas sociedades, já que “é possível viver na Europa ignorando a tragédia moderna da colonização”. Desse modo, atualiza a crítica de Spivak (2010) à perspectiva europeia da crítica

de Foucault. Ao passo que a perspectiva negro-brasileira da modernidade colonial é *sui generis*: “Aqui não, aqui qualquer pessoa que tenha o mínimo de bom senso e que abra uma fissura na sua percepção de mundo colonial, vai perceber claramente o que significou e o que significa a modernidade, e a sua contradição intransponível”, pois:

(...) a modernidade nunca deixou de ser um projeto provincial europeu, estruturalmente racista, o racismo não é uma incidência eventual, circunstancial à colonização, o racismo é um elemento constitutivo do projeto moderno, tanto que ele não se inicia com as teorias biologistas do séc. XIX, ele as antecede muito, eu diria que ele antecede a própria modernidade, mas na modernidade ele adquire uma conformação relevante e, portanto, viver no Brasil é poder entender disso de uma forma mais intensa.

No entanto, Samuel chama à atenção que historicamente o *decolonial* já vem sendo uma atitude de negros e negras no Brasil, se o entendermos como um lugar de crítica e de ativismo contra a o racismo estruturante da modernidade colonial:

Antes mesmo da emergência das chamadas teorias decoloniais, o pensamento crítico dos negros no Brasil já apontava para isso. A trajetória de um Luiz Gama, a revolta malê já era um projeto claramente anti-eurocentrico. A denúncia da revolta dos búzios, a incompatibilidade de uma sociedade que se pretendesse minimamente inclusiva com bloqueio a participação de negros, mulatos, etc. A obra de um Lima Barreto, enfim, você encontra vestígios potentes de um discurso de denúncia e de aspiração de um outro horizonte civilizatório na resistência negra, tanto naquela teorizada em obras que ficaram documentadas, quanto na observação da trajetória dos quilombos, dos terreiros de candomblé, da capoeira, que sobreviveram a assédios de aparatos institucionais poderosos, o assédio policial, o assédio de não legitimação da universidade.

Samuel além de se referir a polícia e a universidade como lugares coloniais contra os quais o ativismo negro brasileiro vem descolonizando/decolonizando, aponta ainda o mercado como lugar de poder que atualiza a vontade de colonização/colonialidade étnico-racial no Brasil:

(...) os assédios das estruturas do mercado, que ainda hoje continuam disputando, hoje por exemplo, a capoeira, onde pesa-se a maior fonte de divulgação da brasilidade pro mundo, é permanentemente assediada por uma tentativa de conversão numa arte marcial, num produto mercadorizável e negociável dentro das regras da tradição branco-ocidental, não é à toa que volta e meia querem colocar como requisito para o exercício da atividade de mestre, a formação universitária. Isso no Brasil tem claro sentido racial.

Assim como, teoricamente, defendemos nessa tese, Samuel afirma o *decolonial negro* antes da constituição do campo acadêmico-intelectual do “decolonial”: “Então, eu penso que nós, antes mesmo da teoria decolonial, da insurgência fecunda do pensamento de Franz Fanon, nós temos um legado potente que precisa ser reconhecido como fundador dessa tradição”.

Ao ser indagado sobre sua leitura da conjuntura político-institucional brasileira, em 2018, após o golpe parlamentar de 2016, que construiu o impeachment da primeira presidenta brasileira, Dilma Rousseff,

Samuel analisa: “É a extensão do estado de exceção, do não reconhecimento de cidadania que sempre foi devotado para os não brancos no Brasil, para uma parcela branca que esteve ilusoriamente, há pouco tempo, se sentindo integrante do poder”. Samuel defende que para negros e indígenas brasileiros, não há “novidade” nessa conjuntura de recessões democráticas e de violação do direito no Brasil:

Tudo que hoje dizem estar sendo feito como golpe parlamentar que suprime um mandato e revoga a legitimidade de uma intervenção política, a perseguição usando o direito pra criminalizar lideranças políticas, o abuso do uso de normas de exceção violando regras complementares dos direitos constitucionais, tudo isso é rotina e a marca constitutiva da forma como o Estado brasileiro lidou com negros e índios desde sempre. O golpe parlamentar que revoga o mandato de uma presidente eleita democraticamente pode ser comparado com a cassação do registro da Frente Negra, quando em 37, o partido político que ousava colocar em debate a desigualdade racial e a tensão das desigualdades raciais como um problema nacional foi simplesmente rifado por uma medida estatal formalmente considerada respaldada pelo direito, embora violentamente abusiva e denegadora do reconhecimento desse projeto.

Para Samuel, há uma memória política racialmente seletiva da esquerda brasileira que faz com que “quando é a Frente Negra que é atingida, é tolerado, quando se estende pra esquerda branca, partido comunista, aí é objeto de discussão. Hoje, a própria esquerda quando fala desse período não lembra que a Frente Negra foi cassada, fala que o partido comunista foi proscrito”. Como os intelectuais nacionalistas do colonialismo francês na Argélia a que Fanon (2005) se refere, a esquerda que é hegemonicamente branca no Brasil, tem um apego aos seus privilégios dados por sua condição étnico-racial. Para Samuel, tal apego atua na composição de uma “uma memória seletiva” que evidencia apenas “as violações que atingem seguimentos brancos que, no fundo, acreditam, de alguma forma, intuitiva ou mais elaborada, na possibilidade de se beneficiar dos privilégios raciais”, pois quando “acreditam-se incluídos no projeto moderno de reconhecimento de direitos, não porque sejam de esquerda, mas por que são brancos, quando as engrenagens do próprio sistema se voltam contra eles, falam em novidade, na inauguração do estado de exceção”. É nessa perspectiva que Samuel critica o próprio teórico do “estado de exceção” mais conhecido que é o Giorgio Agamben, pois “formula essa perspectiva dentro de uma ótica colonial. O que ele diz ser uma novidade na modernidade é o que a modernidade sempre fez na colônia. Para o colonizado nunca houve direito, nunca houve reconhecimento jurídico, a exceção é a regra”. Assim Samuel defende:

Não há novidade nenhuma nesse cenário a não ser o fato de que mais uma vez, essas práticas constitutivas da modernidade e dirigidas aos corpos negros, indígenas, ao *outro* não europeu ou não portador do legado da branquitude, hoje é extensiva, ainda que em escala pequena, à segmentos brancos. Talvez impacte um pouco mais o fato de que estes segmentos brancos que jamais estiveram plenamente integrados aos cargos e funções governamentais, recentemente tiveram a ilusão de estarem, pela ocupação da presidência da república, pela presença na esfera federal em alguns estados. Mas fora disso não vejo nenhuma novidade, a democracia não passa a ser ameaçada agora, ela nunca existiu, ela sempre foi mal-entendida.

Samuel sintetiza seu pensamento sobre a conjuntura brasileira: “A novidade que faz com que alguns setores brancos percebam como é grave a situação, é que eles estão tendo momentaneamente o tratamento que os negros sempre tiveram”. E explica:

O que fizeram com Rafael Braga¹³⁹ é muito mais grave do que o que estão fazendo com Lula ou com Palocci. Prisão preventiva pra forçar denúncias caluniosas ou denunciar ações frágeis é uma regra. A tortura como método para arranjar confissões que legalizam prisões ilegais, que legitimam abusos, é uma regra, não é uma novidade. Os setores que hoje são atingidos pela violência dessas práticas, inclusive, não estão sendo expostos a tortura física mais imediata, diferentemente dos negros que sempre foram e continuam sendo. Alvejar, monitorar, dirigir a ação para a finalidade antecipada de criminalizar é uma regra, por isso que Rafael Braga é o único preso político daquelas jornadas de 2013. Por isso que uma vez solto, ele é preso novamente, com alegações frágeis, pré-constituídas, que a rigor, desde sempre queria-se alguém pra simbolizar a punibilidade daqueles que ousam ameaçar o poder, e se esse menino aparece em certo momento como possível encarnação dessa prática. A rede de proteção da branquitude a preserva, mas Rafael Braga, não. Os garotos que estão presos pelo suposto assassinato do cinegrafista também não. Os vulneráveis vão ser rapidamente alvejados. Então, não é muita novidade não, a novidade é o alcance dessas medidas abusivas contra esses setores que acreditaram estar invulneráveis a esses procedimentos porque, no fundo, sempre se beneficiaram da lógica de distribuição de vantagens para os brancos. Essa ilusão foi desfeita momentaneamente, mas eu acredito que ela pode ser recapitulada rapidamente. Há sinais evidentes disso. Eu não acredito que essa crise tenha como desfecho a manutenção desse modelo, ela vai gerar provavelmente um desfecho de negociação entre os setores brancos e repactuação de limitação das ações ilegais que sempre foram alvejados por ela, não é à toa que os petistas apoiaram as UPP's¹⁴⁰ no RJ e implementam as bases comunitárias na Bahia.

Samuel Vida afirma ainda que nacionalmente, a Bahia é a expressão mais evidente do privilégio branco do racismo da colonialidade de poderes no Brasil, pois: “Se é possível recorrer a ilusões sobre a mestiçagem em outros estados, na Bahia isso é impossível. As evidências de controle racial nos espaços de poder na Bahia são muito mais contrastantes a olho nu”. Para Samuel, a Bahia é a legítima representante do que ele chama de *aliança intrarracial* que “tecida longevamente entre os brancos no Brasil todo o espectro ideológico que permite que eles se revezem no poder, que eles suportem um governo que nominalmente se declara de esquerda, mas que mantém uma política de controle racial tão intenso quanto

¹³⁹ Rafael Braga é um catador de materiais recicláveis que foi preso no dia 20 de junho de 2013, na cidade do Rio de Janeiro, durante uma manifestação pela redução do preço da tarifa dos transportes públicos, do qual ele nem participava. Condenado a 11 anos de prisão, único condenado daquela manifestação, o caso de Rafael Braga é apontado como expressivo da política do Estado brasileiro de encarceramento como mecanismo de segregação da população negra. Ver BRASIL DE FATO, *Símbolo da seletividade penal, caso Rafael Braga completa cinco anos*. Disponível em internet: <https://www.brasildefato.com.br/2018/06/20/simbolo-da-seletividade-penal-caso-rafael-braga-completa-cinco-anos/>. Acesso em nov 2018

¹⁴⁰ As Unidade de Polícia Pacificadora (UPP's) é um programa instalado na cidade do Rio de Janeiro, em 2008, que “em tese, consiste em ocupar determinando território dominado por facções criminosas, estabelecer um policiamento comunitário, que seja próximo ao cidadão, e abrir caminho para serviços públicos do Estado” mas que “após a instalação de 38 UPPs, o modelo que representou nos últimos anos a esperança de um Rio mais seguro se mostra esgotado, após colecionar uma série de fracassos e escândalos nos últimos anos”. Ver EL PAÍS. *UPPs, mais uma história de esperança e fracasso na segurança pública do Rio*. Disponível em internet: https://brasil.elpais.com/brasil/2018/03/11/politica/1520769227_645322.html. Acesso em: nov/2018

as anteriores”. E Samuel dá como exemplo, a política de segurança pública dos governos Jaques Wagner e Rui Costa (PT) na Bahia:

Wagner se orgulhou, ao final dos 8 anos, por ter trocado o armamento da polícia militar, levando-a a ter um armamento mais letal, e isso é um grande feito. Wagner se orgulhava de colocar em vias públicas, como a avenida Paralela, centenas de viaturas como demonstração de investimento em segurança pública. Esses governos criaram unidades especializadas em matar. RONDESP é criação dos governos do PT. Criaram uma unidade do BOPE¹⁴¹ na Bahia. A letalidade da polícia cresceu assustadoramente, não que ela não existisse antes, mas ela se aprofunda e há uma novidade, ela se encontra respaldada por discursos de autoridades de primeiro escalão e do próprio governador, como aquela comparação da polícia com artilheiro, como a recente declaração de Rui Costa depois de um episódio em que um policial é baleado em Cajazeiras, e em dois dias sucessivos 9 jovens são assassinados, e o governador, antes de qualquer investigação, diz que isso não é uma ação da polícia, que a polícia baiana não atua com revide. Todo mundo sabe que há uma conexão iniludível entre esses assassinatos e a ação policial de retaliação á exposição de um integrante da corporação. E o governador é o único ingênuo que se permite uma declaração dessa natureza.

Para Samuel, a esquerda sabe muito bem fazer o jogo da colonialidade de poderes na Bahia, beneficiando-se do privilégio branco, mas, acima de tudo, mantendo a biopolítica de morte sobre os corpos de negras e negros. Assim, Samuel demonstra como a Rondesp, enquanto política de segurança pública dos governos do Partidos dos Trabalhadores na Bahia, esteve como protagonista das políticas públicas de morte da juventude negra na Bahia:

A RONDESP esteve envolvida na execução de um jovem que foi sequestrado pela polícia, levado para uma unidade da RONDESP, esquartejado, e o seu corpo sumido. Isso envolve, segundo a denúncia do Ministério Público, pelo menos 11 integrantes da corporação e isso é visto como normal. A RONDESP não sofreu nenhuma alteração e continua atuando da mesma forma. É uma unidade especializada em matar que conta com o aval do Estado. Se você for analisar esse aspecto por exemplo a experiência do governo do PT em nada alterou e, em certa medida, aprofundou, a violência letal dos jovens negros no Estado.

Dessa forma, Samuel sintetiza: “Então realmente não há o que celebrar. Nós vivemos na Bahia o estado de exceção gerenciado contra a população negra por governos do PT”. Ainda demonstra essa sua tese ao refletir sobre as bases comunitárias da Polícia Militar na Bahia:

As UPPs baianas, as bases comunitárias têm desenvolvido um verdadeiro experimento de militarização territorial e violação de direitos. Há locais hoje em Salvador que uma família negra prÁ comemorar um aniversário depende de uma autorização da PM. E os episódios de violência sucedem como rotina. O garoto Joel foi assassinado já nesse esquema e nessa semana um outro filho de um outro mestre de capoeira, do Mestre Bozó Preto, também é assassinado. Cenas de uma tragédia anunciada que se repete invariavelmente e continuará intocada diante dessa

¹⁴¹ As Rondas Especiais (RONDESP) é a versão baiana do Batalhão de Operações Especiais (BOPE), do Estado do Rio de Janeiro, criado em 1978, inicialmente chamado de Núcleo da Companhia de Operações Especiais, considerada uma tropa de elite da polícia militar.

perspectiva de cumplicidade com a ordem racial excludente que estrutura as relações sociais e o Estado brasileiro baiano.

Samuel reflete sobre o impacto da colonização nessa situação contemporânea: “(...) não mais a colonização, mas a colonialidade, entendida como a manutenção de referências epistemológicas pra pensar o conhecimento e referências políticas que colonizam a imaginação política”. Defende assim que a tradição política brasileira, mesmo a tradição da esquerda brasileira baiana deve ser pensada “a partir das categorias e referências legadas pela colonialidade” pois assim entendemos como essa tradição “bloqueia as possibilidades de mudança e alimenta uma lógica que sempre foi de exceção”.

Indagado sobre saberes significativos para sua experiência na sociedade brasileira, aprendidos na universidade, Samuel ressalta que “a universidade não me ofereceu absolutamente nada de significativo pra pensar um projeto democrático capaz de dialogar com a diversidade cultural civilizatória”. Pelo contrário, para Samuel, a universidade lhe ofereceu um projeto de embranquecimento ao qual ele não sucumbiu por suas experiências epistemológicas tanto no movimento social negro quanto nas comunidades de terreiro: Eu só não sucumbi a esse investimento coercitivo que a universidade oferece porque eu desenvolvi outras habilidades fora da universidade. Aí eu chamo atenção fundamentalmente para dois espaços: o movimento social, movimento negro nesse sentido mais amplo, e vivência comunitária em terreiro de candomblé, e em comunidades negras populares. O que me salvou da universidade, me permitindo voltar pra ela pra fazer uma intervenção que pretende ser crítica e reconstrutiva, foi ter aprendido fora desse espaço universitário outras concepções epistêmicas, outras referências metodológicas, outros repertórios de civilização, de concepção de mundo.

Por sua vez, ao ser indagado sobre o que aprendeu com a comunidade negra, Samuel destaca desde “a valorização da experiência desenvolvida pela vida e portada pelos mais velhos” até “ao absoluto reconhecimento de como o Estado é incapaz de incluir respeitosamente os diferentes”, pois “se apresenta fundamentalmente como violência policial, coerção educacional, enquadramento em expectativas que não são aquelas que regem a vida cotidiana”. Com o movimento social negro, Samuel reelabora sua interpretação do mundo e passa, a partir de sua experiência, a compreender o caráter estrutural do racismo na sociedade e nas instituições:

Então isso não é um aprendizado que se desenvolveu pra mim a partir de um conceito teórico, pelo contrário, quando eu, esgotando um período de convivência interna no PT, orientado pela crença de que a esquerda poderia ser convencida a assumir go racismo como uma bandeira importante, começo a me afastar, eu escrevo por exemplo um texto em que eu escrevo sobre racismo estrutural e institucional sem nunca ter lido algo a respeito, mas é impossível depois de 20 anos lidando com isso, você não perceber a partir da experiência refletida que há algo mais do que um elemento residual a marcar as relações raciais no Brasil.

A partir daí a universidade passa a ser configurada, para Samuel, como o lugar de disputa epistêmica:

Essas experiências que me constituem como um intelectual que entende que voltar para a universidade é um movimento pra disputar inclusive, oferecendo um lampejo indicativo de outras possibilidades de formação pra quem, sobretudo os negros, que por aqui passam e eventualmente os brancos que se coloquem pra autocrítica quanto a branquitude e os privilégios que ela implica.

O candomblé foi, especialmente, importante para instrumentalizar Samuel para resistir contra o eurocentrismo da universidade: “o candomblé tem uma capacidade fantástica de desconstrução de toda lógica eurocêntrica operada na visão de conhecimento escolarizado”. Samuel destaca elementos potentes que aprendeu com a epistemologia dos candomblés da Bahia:

(...) a oralidade, os owés (os provérbios), até a metodologia, todo um processo que por trás da aparente limitação inicial, desenvolve uma outra metodologia de aprendizado, onde você não parte de um conceito abstrato pra enquadrar o mundo, você parte da experiência e da vivência, com o mais velho, com o outro, com a diversidade, com a noção de complementaridade, com a percepção de que sua iniciação nunca se esgota, seu aprendizado jamais termina, você morre velho e você ainda não sabe tudo. Há quem saiba mais do que você, há saberes que se desenvolvem para além do seu alcance, há saberes aos quais você jamais terá acesso, por razões diversas da própria condição existencial, então é uma experiência de intenso aprendizado e reorientação.

Assim, Samuel destaca que para quem é formado pela tradição ocidental e passa a viver a epistemologia do candomblé, se abre para duas possibilidades: por um lado “não se adapta e no máximo estabelece uma relação folclórica de mimetismo e performática pra sugerir um verniz de contato popular” e, por outro lado, se ver “obrigado a reaprender tudo e a perceber que o modelo oferecido pela tradição euro-ocidental moderna é totalmente inadequado pra vida, e precisa ser repensado”.

Samuel Vida é atualmente é Ogã do Terreiro do Cobre, professor da Faculdade de Direito da Universidade Federal da Bahia (UFBA), coordenador do Programa de Direito e Relações Raciais nessa mesma universidade e doutorando em Direito da Universidade de Brasília (UNB).

Silvio Humberto

Silvio Humberto Passos Cunha se define como alguém que teve educação e oportunidades. Sua mãe, largou a escola entre os 12 e 13 anos para trabalhar numa indústria de confecção – inicialmente como auxiliar, depois pregando botão, cortando, etc. Depois que casou com Seu Humberto Cunha, D. Silvia Passos passou a conciliar os afazeres domésticos com o trabalho como costureira e doceira – fazia doces e Silvio e suas irmãs os vendiam, evoluindo para uma cantina no Sesi, no início dos anos 80. Sílvio não conheceu seus avós paternos, mas conta que seu avô materno era de uma família de pescadores, ao passo que sua avó materna, além de ser lavadeira de ganho, vendia quitutes e mingaus, lembrando à descrição de Makota Valdina dos trabalhos de mulheres negras de suas comunidades, ao nos relatar suas memórias de infância e adolescência. E Silvio reflete:

(...) e ela vem [a mãe] dessa história dessas famílias que trabalham nos afazeres domésticos, que montam suas estratégias de sobrevivência que tem a ver com os milhares de saídas da nossa população, partindo do pressuposto que nós não somos inviabilizados individualmente, há uma inviabilização nossa coletiva e nesse sentido você vai ver que as estratégias de sobrevivência das famílias negras se perfilam, são muito semelhantes.

Podemos perceber que Sílvio analisa essa situação socioeconômica de sua família a partir de ideias que convergem para a noção de colonialidade de poder de Quijano (2005), aplicando-a ao contexto do Brasil: “E isso tem a ver com a forma como se deu a saída da escravidão, *mudou-se tudo prá tudo permanecer como está*, mantendo as hierarquias raciais, conseqüentemente você mantém as hierarquias sociais e não o seu contrário”. Seu pai, Humberto Ribeiro da Cunha, abandonado pelo pai e órfão de mãe, foi empregado doméstico desde garoto na casa de brancos da alta burguesia de Salvador que moravam no bairro da Graça, entre os anos 40 e 50: “Eu não sei que tipo de troca era aquela que você mora na casa com casa e comida, e deve, talvez, ter algum dinheirinho, mas até bem pouco, se considerarmos que a regulamentação do trabalho doméstico tem 2, 3 anos, imagine nos anos 50, meu pai é de 32, então se está falando ali dos anos 40”. Portanto, a história familiar dos pais de Silvio é do mesmo momento dos sujeitos da pesquisa de Virgínia Bicudo (2010). Silvio lembra que o pai contava que ainda menino, acordava tarde da noite para abrir os portões para os patrões que voltavam dos cassinos. Depois, sem terminar nem o antigo “primário” (1º a 4º série), seu pai foi trabalhar na construção civil, durante o seu boom na Bahia, nos anos 50. Durante seu trabalho na construção civil como ferreiro, Seu Humberto foi vítima de um acidente que o fez perder a mobilidade de dedos. Foi então, trabalhar no escritório da família Conde, a qual anteriormente tinha sido trabalhador doméstico, consertando máquinas de escrever. Mas Sílvio conta que seu pai foi

vencido pela chegada da tecnologia do computador, revelando que gostaria de estudar esses fenômenos de transição das tecnologias a qual seu pai foi vítima.

Uma experiência que considera marcante na sua vida foi a leitura do livro do intelectual negro, ativista e parlamentar, Abdias do Nascimento, *O Genocídio do Negro Brasileiro*, publicado em 1978. Sílvia explica por que essa leitura foi tão importante para sua trajetória ativista e intelectual: “porque ali, depois de *O Genocídio do Negro brasileiro*, eu encontrei algumas respostas, porque, por conviver nesse ambiente de escola particular, se tem problemas hoje com estudantes (...) as dificuldades, assim, você descobrir que era negro”. Silvio Humberto afirma que é fora da família que você é forçado a se ver como negro, especialmente na escola: “porque, dentro de sua família (...) eu acho que como todo mundo, você só descobre que é negro fora de sua família, essas coisas entram quando se é pequeno, você se torna, é um tornar-se”. E compara essa experiência de *tornar-se negro* com a experiência de *torna-se mulher*, ressaltando que essa compreensão das problemáticas da construção social do ser mulher, faz parte, hoje, de sua formação política:

Aí tem a ver com se tornar uma mulher, é uma relação que se dá com a sociedade. A biologia em si, te dá um lugar, mas as relações sociais que constroem os limites que lhe desempodera, que lhe joga pra frente ou lhe joga pra trás. É assim, é a sociedade que lhe diz assim - “tá bom, a sua constituição sexual, o seu sexo, tem um divisão sexual do trabalho”, mas é a sociedade que constrói a divisão sexual do trabalho (...) Eu não preciso falar isso, porque você¹⁴²... eu só estou dizendo o que eu aprendi e acredito mesmo nisso e defendo isso e entendo isso como um princípio formativo, da minha formação política, essa pauta feminista, agora.

Silvia conta que já viveu na escola várias situações de constrangimentos que o forçaram a lembrar que ele era negro: “(...) eu vou buscar desde o primário, quando eu vou lembrando aqui o tratamento diferenciado que eu recebia de determinadas professoras”, mas também aponta a sua vivência com o racismo ambiental, na periferia negra do bairro do Garcia, em que cresceu e estudou:

(...) o fato de você estar num bairro extremamente... uma periferia dentro do centro da cidade, porque o Garcia era centro, mas as periferias do Garcia não eram, porque faltava luz, faltava água, você tinha água encanada, mas você tinha que pegar na fonte, porque faltava água, não tinha asfalto, tudo isso aí no centro da cidade. Eu estou falando do Garcia a 10 minutos do centro da cidade, então isso mostra o quanto Salvador sempre foi uma cidade extremamente desigual, por isso que eu não tenho, quando as pessoas falam em resgatar um passado de Salvador pra população negra, não tem o que resgatar do passado de Salvador, a não ser as suas relações pessoais, porque do ponto de vista das condições materiais, essa cidade sempre foi uma madrasta má, para os seus filhos negros e negras dessa cidade, não tem o que, o que é que eu vou olhar pra trás aqui? Porque eles podem? Porque o passado dos supremacistas brancos é um passado glorioso.

¹⁴² Na minha dissertação quando estudei o Instituto Steve Biko e a juventude negra em luta por ampliação do acesso a universidade, recomendei ao Instituto trabalhar na perspectiva da intersecção raça e gênero, constatando que foi muito bem trabalhando pedagogicamente pelo Instituto a compreensão política da raça com os seus estudantes mas percebi a ausência do gênero.

Essa narrativa de Silvio, sobre a cidade de Salvador, fruto da sua experiência de morador da cidade, de ativista e de intelectual-doutor que estudou o passado econômico da Bahia, aponta para o quanto as teses do pesquisador norte-americano Donald Pierson, sobre as relações raciais na Bahia dos anos 30/40, estavam equivocadas quando enfatizam que a raça/cor era um critério insignificante para entender as hierarquias sociais na Bahia nesse mesmo período. Aponta ainda, por outro lado, para o quanto foi importante o quadro de hierarquias raciais levantada por sua orientanda, Virginia Bicudo (2010), através das narrativas de negras e negros entrevistados por ela em São Paulo dos anos 40.

Como estratégia de sobrevivência nesses ambientes tóxicos do ponto de vista da raça/cor, Sílvio conta que se cobrava ser o melhor. Consideramos que esse é também um indicativo de racismo/sexismo epistêmico – viver num ambiente escolar-acadêmico tão hostil à nossa negritude, no qual, para sobreviver nele, somos forçados a nos exigir sermos os melhores para apenas sermos tratados como iguais. São processos epistemicidas que são vividos pelas negras e negros em toda a sua trajetória escolar e acadêmica, pois, ser o melhor nesses ambientes colonizados pelo eurocentrismo, é ser muito bom em epistemologia euro-americana: “(...) agora, tem você que buscar a compensação, buscar ser o melhor aluno da classe e eu nem sabia porque que era, mas eu sabia que tinha que ser o bom”. No entanto, para Silvio, ser o melhor, não era apenas uma auto-cobrança, ele também era cobrado a sê-lo: “Mas isso também nunca me paralisou, mesmo você tendo um professor negro em sala de aula que puxava, depois você vinha saber que o professor puxava, lhe apertava, porque dizia prá você ter que mostrar que era o melhor”.

Como consequência dessas experiências constantes com o racismo, Silvio foi desenvolvendo, inconscientemente, uma postura cabisbaixa, relata: “(...) tem uma foto que, às vezes, eu não entendia, assim, com a cabeça baixa, tem umas fotos que minha mãe dizia - “por que você estava com essa cabeça baixa?”. Atualmente, Silvio Humberto é vereador da cidade por dois mandatos, portanto, uma pessoa que desenvolveu a habilidade/capacidade de falar, denotando, talvez, que conseguiu recuperar a humanidade da postura ereta. Foi por permitir o entendimento de todas essas experiências com o racismo, na cidade de Salvador, dos anos 70, que vivia na sua pele de negro retinto, ou de negro *que risca*, utilizando a classificação do Ilê Aiyê, da década de 70, que a leitura de *O Genocídio do Negro Brasileiro* de Abdias do Nascimento, se tornou tão vital para Sílvio Humberto: “Quando falava a palavra negro em sala, eu me assustava, mas ali, né? Aí, quando eu li Abdias do Nascimento, eu comecei a entender”.

Silvio conta que apesar de não ter discurso negro na sua família, estratégia de silenciamento a respeito da construção social de “ser negro” desenvolvida por muitas famílias negras para que os filhos e filhas não se paralisassem, como vimos na entrevista de Ari Lima, a vivência num bairro de periferia negra lhe colocava de frente com a negritude da religiosidade de matriz africana: “por exemplo, se eu pensar que a questão da religiosidade, a religiosidade na minha rua é próxima, é da área de influência do Gantois, então

“você tinha vários candomblés na rua, do ponto de vista de muitas casas de pessoas ligadas a essa identidade”.

Muito embora, a gente não frequentasse nenhuma, mas *eu cresci sendo rezado contra mau olhado* e não sei o que. *Minha mãe ia em cartomante, vendo festas ali da porta de casa, as festas de terreiro, isso era muito comum, acordar com os padês na rua.* Depois, eu fui fazendo outras leituras, que prá mim, aquilo era é a mesma coisa que, talvez, você chegar pra um africano e falar da sua identidade africana, o cara - “sim, mas isso aqui é o meu cotidiano, minha vida”.

Sílvia fala das dores de ser apenas *um* nas escolas particulares, resultado da decisão da família de fugir da escola pública, conscientes da sua operação de sabotagem da maioria negra, pois, quando finalmente negras e negros conseguiram chegar até escola pública, ela decaí do ponto de vista da qualidade”¹⁴³. Sílvia Humberto ainda narra as dores e a solidão de ser o primeiro da família a chegar, naquele ambiente “branco” que era a universidade no Brasil, bem com a ilusão de ser igual por estudar numa escola majoritariamente branca, como eram em grande medida, as escolas particulares de Salvador até há pouco tempo:

Agora, mesmo ali, que é importante também fazer uma distinção em relação a isso, é diferente que seu pai tenha o ensino primário incompleto, você está ao lado porque isso que é a ilusão. Eu posso ter estudado no Dois de Julho, mas eu era o primeiro da minha família, sabe o que é você ter contato com a Física pela primeira vez? É diferente de eu ter um colega que os irmãos já estavam na universidade, já vinha do interior, já estudavam no Dois de Julho e vem de uma tradição, lembrando aqui agora, eles tinham essa tradição, tinham com quem tirar dúvidas e eu tirava dúvidas com quem? Nem que meu pai quisesse, nem que minha mãe quisesse. Isso dá uma diferença, depois eu vim perceber mais ainda que eu fui um sobrevivente à escola particular.

Foi essa luta da sua família que fez com que Sílvia e a irmã fossem estudar no Colégio Dois de Julho, tradicional colégio privado de Salvador. Lá, Sílvia termina o segundo grau, aos 16 anos. Aos 17 anos, ingressa no curso de economia da Universidade Católica de Salvador.

Durante a... se eu pensar na graduação, eu estudei, tinha o objetivo de entrar, fiz movimento estudantil muito pouco, assim, e participei de D.A, dos diretórios acadêmicos, mas cumprindo o tempo certo, porque eu não tinha muito tempo prá ficar na universidade, porque eu tinha que me sustentar, tinha que comer, então eu não podia ficar sem nenhum. E o que sempre me pautou já ali na universidade em 81, 82 é essa questão racial, eu nunca foi atraído pelos partidos, embora sempre votei

¹⁴³ A escola pública em Salvador dos anos 70, na experiência de Sílvia, fazia rodízios de estudante como estratégia para lidar com a falta de vagas que provocava uma procura com filas quilométricas. Tal rodízio, passou a ocorrer num momento que a família pensa em transferi-lo de escola particular para escola pública: “(...) você estudava três meses e ficava um sem estudar, imagine a operação sabotagem desses estudantes?”. Então: “Não tinha vagas, filas quilométricas, as pessoas querendo estudar, filas quilométricas. Eles fizeram um esforço para que eu pudesse estudar em escolas particulares. Então, meu pai trabalhou muito, minha mãe ajudou nesse complemento e depois conseguiu bolsa e essas coisas assim, que nos possibilitou, não só pra mim, e pra minha irmã, e isso foi que deu a base da minha educação”.

no PT, mas nunca fui orgânico de nenhuma dessas organizações, porque não via assim, minha militância foi sendo forjada, onde eu aprendi, eu e os que me cercavam, no movimento negro, minha consciência racial sempre se sobrepôs a consciência de classe, mas sabia que ambas estavam hifenizadas como é a moda agora, essa hifenização das identidades, a interseccionalidade sempre foi parte constitutiva da nossa identidade, da nossa formação política.

Silvio conta ainda que uma das experiências marcantes na sua vida foi a camisa do Movimento Negro Unificado (MNU) que ganhou, no dia nacional da consciência negra, de uma tia, irmã da mãe, que trabalhava como secretária no curso de serviço social da Universidade Católica, na ocasião em que Silvio foi aprovado no vestibular dessa instituição para cursar a graduação em economia. Ao afirmar que sua “consciência racial sempre se sobrepôs à consciência de classe”, temos novamente aqui, um intelectual negro, conhecedor do conceito de interseccionalidade das mulheres afro-americanas, que destaca a centralidade da raça/cor nos seus processos de subjetivação. Apesar de reconhecerem outros eixos de poder importantes para se entenderem no mundo, Osmundo Araújo e Silvio Humberto destacam a primazia da raça/cor nesses seus processos de subjetivação.

Ao terminar a graduação em economia na Universidade Católica de Salvador, Silvio logo em seguida, 1984, entra para o mestrado em economia na Universidade Federal da Bahia. No mesmo ano, passa em dois concursos públicos: para o cargo de economista no Departamento de Administração do Serviço Público (DASP) e na Prefeitura de Salvador, para o cargo de Auditor Fiscal. O concurso nacional do DASP, o mesmo Departamento em que Guerreiro Ramos atuou, não lhe convocou, mas aos 22 anos, Sílvio assume o cargo de Auditor Fiscal da Prefeitura de Salvador, em 1985. Ele narra o quanto isso foi importante para sua vida profissional e financeira, mas também para a de sua família.

Quando Silvio ingressa no mestrado em economia da Universidade Federal da Bahia, ainda não tinha convicção do que pesquisaria, mas tinha o ativismo negro como primeiro orientador: “(...) eu queria aprender mais, não sabia o que é que eu ia fazer no mestrado, porque também não exigia um projeto, então ao chegar lá, foi aí que eu disse que queria fazer alguma coisa sobre a influência dessa discussão do movimento negro”. Porém, antes de definir o tema da sua pesquisa de mestrado, Silvio viveu uma experiência que, apesar dele não ter apontado como marcante, ele a chamou de “um caso grave de discriminação racial” que viveu, em 1986, quando era aluno da Associação Cultural Brasil/Estados Unidos, onde fazia um curso de inglês. A gravidade do ocorrido é que numa sociedade que se diz “ter preconceito em ter preconceito racial”, Silvio Humberto, um intelectual acadêmico, viveu uma experiência concreta de segregação racial em um restaurante qualquer em Salvador, dos anos 80, pois, foi impedido de entrar para uma confraternização com colegas do curso do ACBEU. Quando observei que ele não colocou isso como uma experiência marcante na sua vida, ele reage – “Que bom, né? (risos)”, e retruca: “Eu até me lembrei, é sinal de que não deixou tantos traumas. Ali eu diria que foi um chamado a realidade”. No entanto, na

narrativa de Silvio, ele estabelece uma relação/conexão entre o que ele decidiu estudar no mestrado – “as relações Brasil-África, porque aí tem a influência que eu vinha do movimento negro, estudar as relações econômicas Brasil-África” - com a experiência de discriminação vivida antes – “isso em 87 por aí, embora em 86 eu tive um caso grave de discriminação racial”.

Durante o mestrado, Silvio Humberto conta que se sentiu desafiado por um professor que, com visão economicista, afirmava que a entrada dos imigrantes no Brasil, foi motivada pela falta de braços para o trabalho livre, sem sequer superficialmente mencionar como a questão racial entrava para estruturar tal fenômeno. Silvio conta que ficou incomodado com a suposta “verdade” daquele discurso “científico”, pois seu ativismo nos movimentos negros de Salvador, lhe deu outra compreensão desse fenômeno. Tal incômodo o fez, mais adiante, decidir estudar, no mestrado, as relações Brasil- Angola, se indagando sobre o que levou o Brasil, ainda no Governo Geisel, a ser o primeiro país a reconhecer a independência de Angola da colonização portuguesa, saindo de uma posição, até então, de defensor do colonialismo português. Para tanto, enfatiza os fatores não-econômicos, históricos e culturais como condição importante para o Brasil aproximar laços com Angola. Dentre tais fatores não-econômicos, estão o peso da população negra na população de ambos países e o passado histórico-cultural comum, já que ambos países foram colonizados pelos portugueses e os primeiros escravizados a serem traficados para o Brasil eram originários dessa região. Consequentemente, há uma grande influência da história e cultura angolana na cultura brasileira. Intitulada *As relações Brasil-Angola - um caso de estudo das relações Sul-Sul*, Silvio sinaliza que foi através dessa Dissertação que honrou seu compromisso acadêmico de trazer as questões raciais para a academia, estudando um importante momento de internacionalização das empresas brasileiras, pois a Odebrecht ganhou a construção da usina de Capanga em Angola, naquele momento, em 1984, e financiou no Brasil, o primeiro disco do primeiro e mais famoso bloco afro do Brasil, nos informa Sílvio Humberto: Claro, na medida em que o Brasil estava buscando espaço de valorização do seu capital, do capital das multinacionais brasileiras, então você tinha uma tecnologia tropicalizada. À medida que você não conseguia concorrer no 1º mundo, você foi buscando aqueles espaços prá viabilizar os seus interesses econômicos. O que eu digo é que para fazê-lo, você não se valeu só do econômico, você se valeu de outros elementos que embasaram essa sua ida para lá. Então, o fato do Brasil ser um país de negros, aí isso pesa na relação com os países africanos.

O caso da escolha do tema de pesquisa do mestrado de Silvio, demonstra a importância de intelectuais negros dentro da universidade, formados anteriormente pelos movimentos negros. Evidencia ainda o quanto esses movimentos negros vêm sendo espaços de produção de conhecimento e de formação intelectual tão importante, que, muitas vezes, seus ativistas se tornam intelectuais imprescindíveis para ensinar a universidade, contribuindo para o avanço das ciências. Numa época em que não havia, na pós-graduação de economia da Universidade Federal da Bahia, criado em finais da década de 70, nem defesa

pública nem uma dissertação a ser entregue ao Programa, Sílvio diz que entregou o relatório final do mestrado em 1991, se tornando aí Mestre em Ciências Econômicas.

Terminado o Mestrado, Sílvio conta que, nesse momento, não havia essa demanda de logo se emendar com o Doutorado. Então, ele passou a dedicar-se ao ativismo contra o racismo em Salvador. Assim é que se torna uma das principais lideranças que, preocupadas com a baixa presença negra na universidade, atua na criação da primeira intervenção no Brasil que tem como objetivo ampliar o acesso negro à universidade – a criação do Instituto Steve Biko, estudado por mim durante o mestrado¹⁴⁴. Sílvio, termina o Mestrado em 1991, e em 1992, funda, junto com amigos ativistas da luta contra o racismo, o Instituto Steve Biko com o objetivo de preparar jovens negros para ampliar a presença negra na universidade. Portanto, entre o Mestrado e o Doutorado, Sílvio se ocupou em fundar o Instituto Steve Biko.

Motivado pelo interesse em pautar a academia com novos olhares sobre a transição do trabalho escravo para o trabalho livre, a partir dos conhecimentos adquiridos no ativismo negro, que desafiava o estado da arte do conhecimento acadêmico sobre o tema, Sílvio é aprovado no processo de seleção de doutorandos do Programa da Universidade de Campinas (UNICAMP), em 1996. Antes disso, relata que participa de um congresso de pesquisadores da história econômica do Brasil, na Universidade Federal Fluminense (RJ), estimulado por seu ex-professor de história econômica do mestrado em Economia da Universidade Federal da Bahia (UFBA), Fernando Cardoso Pedrão. Sílvio conta que durante tal congresso, presencia um debate sobre transição do trabalho escravo para o trabalho livre que o conecta com aquela cena que viveu durante o mestrado, quando interage com o discurso científico de um professor que afirma que a entrada de imigrantes no pós-abolição se deu devido à falta de braços. Volta para Salvador maravilhado com o que ouviu no Congresso e decidido a fazer um projeto de doutorado sobre a transição do trabalho escravo para o trabalho livre no Brasil, para concorrer na Universidade de Campinas (UNICAMP). No entanto, Sílvio não tinha conhecimento da bibliografia acadêmica sobre o tema, pois, até então, quem se interessava por tal tema era a História e não a Economia. Procura a ajuda do professor João José Reis, historiador baiano com fama nacional, ao qual tinha ficado próximo a partir da militância no Instituto Steve Biko. Além de passar a orientá-lo informalmente na elaboração do projeto de doutorado, João Reis o informou sobre um seminário que aconteceria no Arquivo Público da Bahia, com a presença de um dos mais prestigiados professores da Unicamp, Luis Felipe Alencastro. Sílvio conta que além de ser apresentado a Luis Felipe por João Reis, participou de uma conversa informal, numa mesa de bar, que foi uma verdadeira

¹⁴⁴ Ver: SILVA, Nádia Maria Cardoso da. Instituto Steve Biko – juventude negra mobilizando-se por políticas de afirmação dos negros no ensino superior. Dissertação (Mestrado em Educação e Contemporaneidade) – Salvador (BA), Universidade Estadual da Bahia, 2005.

aula sobre o século XIX, com os historiadores Luis Felipe, Flávio Gomes e Ubiratan Castro, estimulando-o tanto que, assim que chega em casa, volta a trabalhar animadamente no projeto de pesquisa.

Assim que, em 1997, Silvio Humberto ingressa no doutorado em economia da Universidade de Campinas, vinculado ao Núcleo de História Econômica (NIHE) que tem como eixo central compreender a economia brasileira, a partir da sua formação histórica, especialmente, do seu passado colonial e escravista. Silvio conta que durante 1 ano e meio cursando as disciplinas do doutorado, teve acesso às interpretações do Brasil que foram muito úteis para entender as especificidades brasileiras no que se relaciona com a transição do trabalho escravo para o livre. Cita, especialmente, a importância de ter entrado em contato, pela primeira vez num curso de economia, com a interpretação de Brasil de Gilberto Freyre, a partir de sua ideia de democracia racial, já que era oriundo de um ativismo negro caracterizado por práticas discursivas que vinham, pelo menos desde a década de 70, desafiando essa ideia freyriana de democracia racial, ao expô-lo como um mito: “Me permitiu entender os limites, até porque, assim, o que é a democracia racial, a partir da visão dele e entender porque é um mito e, assim, o que é que o mantém”. Dessa forma que, nessas disciplinas, Silvio encontra os elementos de análise da história do Brasil que lhe permitirá desenvolver a pesquisa que pensou desde o mestrado, mas não pôde dá continuidade, como por exemplo que “o Brasil é um dos poucos países que acontece a independência e a escravidão continua (...) a escravidão é o fio condutor que mantêm o país unido, porque (...) quando acabou o processo de escravidão, houve também houve projeto de separação do Brasil do ponto de vista territorial”.

Assim, Silvio pôde desafiar a ideia do professor da “falta de braços” como explicação para substituição do trabalho negro forçado pelo trabalho branco-europeu livre, quando da decisão política de ações públicas de afirmação para a entrada dos imigrantes europeus no Brasil. E Silvio conta qual foi a novidade da sua tese, intitulada *Um retrato fiel da Bahia: sociedade-racismo-economia na transição para o trabalho livre no Recôncavo Açucareiro, 1871-1902*: “O que é que eu trouxe de novo do ponto de vista dessa interpretação, desse tempo todo? Foi trazer o racismo como estruturante dessas relações de poder, essas relações sociais, sobretudo dentro da economia, isso foi extremamente inovador quando eu escrevi”. Silvio destaca que além do historiador baiano João Reis, a orientação de intelectuais/ativistas negros e negros como Luísa Bairros e Carlos Moore foram extremamente importantes para analisar o processo de transição para o trabalho livre no Recôncavo açucareiro da Bahia, problematizando a relação entre a economia e o racismo.

Assim, o que Sílvio se propôs a fazer na sua tese foi apresentar “um questionamento do ‘não-lugar’ atribuído à rica experiência da escravidão e do pós-abolição, nos estudos econômicos”, analisando “o papel desempenhado pelo racismo na reorganização do trabalho no pós-abolição, destacando os controles raciais e as estratégias de sobrevivência dos ex-escravos e seus descendentes para inserção no mercado de trabalho”. (Cunha, 2004, p. xiii)”. No entanto, o que consideramos mais importante é que Sílvio expõe o

racismo/sexismo epistêmico desse gesto científico dos economistas brasileiros que explicavam a necessidade da imigração branco-europeia para o Brasil recém-saído da condição de colônia escravagista, pela falta de mão de obra para o trabalho livre e cafeeiro, apesar desse momento ter produzido uma população brasileira majoritariamente negra e recém-escravizada que não foi sequer cogitada efetivamente para tal trabalho.

Sílvio Humberto explicita o que foi silenciado pelas teses hegemônicas e legitimadas pela academia: o projeto político/público de embranquecimento da população brasileira como estratégia de desaparecimento do negro no Brasil. Até hoje, interessa aos poderes da colonialidade manter tal projeto silenciado. A partir da pergunta de seu pai - “homem negro, abandonado pelo pai e órfão de mãe”, além de empregado doméstico desde criança na “casa de brancos” na Salvador dos anos 40-50 - sobre o que os negros fizeram no passado para estarem pagando no presente, Sílvio vai analisar “quais as condições de vida das mulheres negras e homens negros quando do término da escravidão” (Cunha, 2004, p. 1). Na entrevista, quando perguntado se já tem uma resposta para a pergunta de seu pai, Sílvio responde, à maneira de Fanon (2005) e Ramos (2005): “eu acho que simplesmente existir, porque nós somos os seres humanos que fomos transformados em negros, porque antes de você ser negro, você é um ser humano (...) Eles mercantilizaram o negro, porque se você chegar na África e falar - ‘você é negro’, você não está dizendo absolutamente nada pro cara, nada”.

A trajetória no ativismo negro possibilitou à Sílvio Cunha produzir um trabalho científico a partir do incômodo com o racismo epistêmico/sexismo epistêmico que, na economia, fez com que os estudos clássicos da formação econômica brasileira, hegemonzados por homens brancos brasileiros, desconsiderassem a relação negritude/economia bem como a visão de mundo dos ex-escravos e seus descendentes. Essa é uma das principais críticas que faz Sílvio Humberto aos estudos da história econômica brasileira - invisibilizaram a importância da raça/cor como estruturante das hierarquias sociais no Brasil. Seu trabalho, portanto, é um bom exemplo de como podemos enfrentar o racismo/sexismo epistêmico na economia, seja tratando subjetividades tidas como precárias, como seu próprio pai, como produtores de reflexões importantes para entender cientificamente a história econômica brasileira, seja desafiando às ciências econômicas brasileiras à melhorarem, ao lhes interrogar de vários jeitos:

É bem recente a aproximação da economia com o tema das desigualdades raciais. Após anos de denúncias contra o mito da democracia racial, o movimento negro brasileiro conseguiu influenciar os responsáveis por institutos oficiais de pesquisa (IPEA, IBGE) e órgãos da sociedade civil (DIEESE, FASE), para que incluíssem o recorte racial em seus dados. Os resultados obtidos confirmaram o fosso existente entre brancos e negros no Brasil. A que devemos essa longa ausência? Do que estavam convencidos os economistas brasileiros? Por que, por exemplo, nos EUA abundam trabalhos relacionando o econômico com o racial? (Cunha, 2004, p.6)

Considerando que a escravidão foi uma forma de regulação das relações raciais no Brasil, Silvio quer interferir no debate dentro da economia com novas interpretações sobre a história econômica brasileira, a partir do que aprendeu com as narrativas do ativismo negro. Nessa perspectiva entende que a transição do trabalho escravo para o trabalho livre também é o momento da transição das formas de regulação das relações sociais no Brasil. É a partir do lugar de intelectual-ativista dos movimentos negros de Salvador, que Silvio pôde defender que a regulação cordial do mito da democracia racial substituiu a regulação violenta da escravidão, fazendo perguntas importantes: “(...) mas também é o processo de transição da regulação das relações raciais e é assim que você entende como é que o racismo estrutura isso, porque a escravidão era uma forma de regulação, é uma instituição que regula as relações raciais e quando a escravidão termina as relações raciais desapareceram?” Portanto, Silvio está desafiando as teses que associam racismo à escravidão ao afirmar ser o racismo também estruturante da formação social brasileira que a escravidão acaba, mas esse racismo passa a ser mascarado, na colonialidade pós-abolição, pela a ideia da democracia racial brasileira, ao invés dela se tornar um ideal a ser perseguido por políticas públicas em sociedades multirraciais como a brasileira.

Portanto, podemos perceber que Silvio Cunha contribui para o pensamento decolonial latino-americano, na perspectiva negra, de diversas formas, por exemplo, ao afirmar, com sua produção intelectual no campo da história econômica, a importância da produção de conhecimento a partir do lugar político de negro para o avanço das ciências, já que seus incômodos epistêmicos foram produzidos a partir do seu ativismo negro:

Enquanto graduando de economia e, posteriormente, no mestrado, incomodava-me a invisibilidade da trajetória do negro brasileiro nos estudos econômicos, sempre tratada como um não-problema. Focavam-se os estudos no imigrante europeu e na sua importância para a formação do mercado de trabalho e da organização da classe trabalhadora brasileira, como se antes da chegada dos imigrantes não existisse organização de trabalhadores (Cunha, 2004, p.5)

Silvio ainda contribui para o pensamento decolonial latino-americano na perspectiva negra, quando nos possibilita uma melhor compreensão de como se organiza a colonialidade de poder no pós-abolição do Brasil, ao se propor “investigar como os controles sociais e raciais progressivamente construíram barreiras quase intransponíveis ao acesso coletivo desses homens e mulheres ao exercício pleno da cidadania”(Cunha, 2004, p. 1) e ao analisar como as hierarquias raciais da escravidão foram mantidas: O certo é que os oligarcas baianos e seus comensais precisaram de menos de duas décadas, cerca de 14 anos, para adotar e aperfeiçoar medidas que mantivessem o *status quo* herdado da escravidão: as hierarquias raciais e sociais. Uma dessas medidas foi utilizar os códigos de leitura e escrita para interditar a cidadania plena, a exemplo da proibição do voto do analfabeto (Cunha, 2004, p.3).

Um dos objetivos importantes da tese de Silvio Humberto foi “investigar o caráter estruturante do racismo nas relações de poder para manter intacta as hierarquias raciais e sociais (Cunha, 2004, p.7). Quando se investiga o racismo como estruturante das relações de poder em países da América Latina, está se expondo a colonialidade de poderes desses países na qual os grupos branco-mestiços reproduzem hierarquias raciais herdadas da colonização - no nosso caso, portuguesa – e, ao herdar o poder de organizar a sociedade “pós-colonial”, utilizam o racismo como eixo para classificar seus membros em superiores e inferiores, em humanos e não-humanos, para justificar a exclusividade da distribuição de direitos entre eles (Fanon, 2005). São esses processos que faz com que o Brasil ainda seja extremamente colonial, como percebeu Grada Quilomba¹⁴⁵ ao visitar o país como *performer* da Bienal de São Paulo e como artista residente em Salvador, ambos no ano de 2017:

O racismo, no Brasil, é muito presente. O Brasil é extremamente colonial. Existe toda uma estrutura colonial arraigada neste país. A arquitetura é um exemplo disso. Há uma porta da frente e uma porta dos fundos. Isso eu só vi aqui no Brasil. E as portas do fundo e as da frente possuem sujeitos diferentes. E essa arquitetura não foi construída no século 19, mas nos anos 1980, 1990. E aqui há um senhor que abre a porta, um senhor que conduz o carro, uma senhora que limpa... Estes são serviços completamente coloniais. Como é possível ter tantos corpos negros prestando serviços dentro de uma estrutura assim? O branco de hoje não é mais o responsável pela escravidão, mas ele tem a responsabilidade de equilibrar a sociedade em que vive.

A partir dos referenciais da mitologia africana no Brasil, Silvio afirma que pretende “*ogunizar*, abrir caminhos para outros olhares sobre a questão dentro do quadro da história econômica, ou melhor, recuperar o ‘olhar racial’ sobre a sociedade brasileira e sem o viés racista, reconhecer que ele existia e era parte do ideário da construção da nação chamada Brasil” (Cunha 2004, p.6/7). Isso tudo com o intuito de pôr em questão a “visibilidade na relação que existe entre os aspectos raciais e econômicos na ordem do dia. Ou seja, torná-la um problema, uma questão, dar-lhe relevância, retirá-la dos porões do esquecimento do pensamento econômico e libertá-la do aprisionamento cultural imposto pelo pensamento social brasileiro” (Cunha 2004, p.7).

Na sua narrativa, Sílvio Humberto diz que tem um momento na sua tese em que se torna preciso discutir a seguinte questão: se é o racismo que cria a escravidão, como se compreende a ideia de democracia racial coexistindo com as práticas herdadas da escravidão, em plena sociedade contemporânea brasileira, entendendo a escravidão no Brasil como uma ordem racista nem sempre violenta, embora tenha sido muito violenta. Portanto, ele está chamando à atenção para o racismo que caracteriza a colonialidade dos poderes no Brasil, atuando como um dispositivo de racialidade/biopoder, nos termos de Sueli Carneiro (2005) que

¹⁴⁵ Entrevista concedida por Grada Quilomba quando residente como artista do Goethe Instituto em Salvador. (BA). Ver: Jornal A Tarde. *O Brasil ainda é extremamente colonial*. Disponível em internet: <http://atarde.uol.com.br/muito/noticias/1829494-o-brasil-ainda-e-extremamente-colonial>. Acesso em 4 jul/2018.

permite a coexistência da democracia racial com práticas violentas herdadas da escravidão. As questões levantadas por Sílvio, nos leva a entender que o racismo vem reeditando seu epistemicídio, ao longo do tempo, nem sempre com violência física ou epistêmica (Spivak, 2010), às vezes ele, o racismo, apenas se transmuta na pobreza, produzindo, portanto, uma violência racial transmutada nas condições indignas ou tóxicas de vida. Sílvio acerta nessa concepção dos diversos tipos de racismo atuando ao longo da história brasileira, pois, constatamos que na colonialidade contemporânea, há um racismo atuando como máquina de guerra de matar negros e negras, seja através da morte física e coletiva, portanto, um genocídio, seja através da morte epistêmica que mata como sujeitos do conhecimento ao destituí-los de racionalidade, de história e torna-os invisíveis perante as ciências. E há ainda o racismo que mata paulatinamente, inclusive de mortes preveníveis e evitáveis, ao ser deixados como pobres/miseráveis. Na sua tese, como bom economista, Sílvio está chamando à atenção para esse último racismo, que por produzir pobreza extrema no Brasil, tem dificultado a desalienação de negras e negros, no sentido de Fanon (2005/2008), pois: “numa África do Sul cedo, certamente você diria assim - tá bom, deve ser porque eu sou negro - você cria uma consciência racial muito cedo. E quando você está barrado pela pobreza, primeiro você está olhando sua barriga, para depois você olhar prá sua cor, isso está em Thales de Azevedo, *As elites de cor*”. Sílvio, ainda, como Fanon (2005), descreve como o racismo opera alienando a humanidade de mulheres e homens convertidos em negras e negros:

(...) porque o que é que o racismo nos faz, entre outras coisas? Aliena, te deixa num processo de alienação ou, em um outro lado, se coloca na sua frente - você fala com ele de manhã, de tarde e de noite - e isso pode te levar a uma paralisia. E como é que você escapa disso? Sabendo que ele existe e dizendo assim - “tá, bom, eu não vou nascer, crescer e morrer tendo você me dando o norte”.

Mas para Sílvio, os momentos de transição são momentos preenchidos de saídas, portanto, é preciso reforçar que para enfrentar essa complexidade do racismo, “as saídas não são individuais, as saídas se viabilizam coletivamente”. Quando indagado sobre a principal crítica que faz à sociedade brasileira, Sílvio responde que é o fato dela deixar que seu racismo/sexismo a estruture como uma “máquina de desperdício de talento”, principalmente daqueles atravessados “pela troica” – raça, gênero e classe, mas quem mais perde, na visão de Sílvio, é o país:

(...) mas eu diria que o fato do país ser estruturado pelo racismo junto com o sexismo, tem impedido que as pessoas sejam plenas, que o país desenvolva o que tem de melhor em termos de sua diversidade étnico-racial, que é um achado. Uma vez que isso não eclodiu, não implodiu o país - que ainda tem um potencial de implodir o país - você poderia usar isso para desenvolver plenamente essa nação, ou seja, você teria um país menos desigual racialmente, menos desigual do ponto de vista de gênero, tanto que a medida que ele se torna menos desigual racialmente, ele derruba o domínio dos outros, porque ele pode se tornar menos desigual socialmente.

Com relação à sociedade baiana, Sílvio afirma que tem as mesmas críticas com relação ao contexto nacional, mas aponta um agravante em Salvador: “o medo do Haiti que virou haitinização é real, nós somos as classes perigosas até os nossos dias. Aqui é onde as classes perigosas não podem ocupar o poder”. Como vimos anteriormente, o sucesso da revolução dos jacobinos negros do Haiti, gerou uma onda de medo entre os colonizadores e suas elites brancas de que o mesmo processo de insurgência desafiaria a dominação colonial no continente americano. No Brasil, houve repercussão de tal revolução em diversos Estados, tanto entre os escravizados quanto entre os colonizadores e suas elites escravocratas. O historiador brasileiro Sidney Chalhoub (1988) compreendeu bem esse medo branco do “haitinismo” no Rio de Janeiro do século XIX, em obra denominada de *Medo branco de almas negras: escravos, libertos e republicanos na cidade do Rio*, no qual relata que esse medo se manifestava em “notícias de haitianos passeando pelas ruas da Corte, por revoltas urbanas em outros lugares, ou pelos rumores de uma conspiração internacional para subverter as sociedades escravistas”. Gomes e Libâneo (2002, p. 137) registra a repercussão na cidade de Salvador, do primeiro país “pós-colonial” e da primeira República nas Américas conquistada e implementada a partir da agência dos “jacobinos negros” do Haiti: “Em 1814, após uma sublevação em Itapoã, Salvador — cruelmente reprimida —, comerciantes denunciavam que `escravos falavam abertamente de suas revoltas, comentando os acontecimentos do Haiti’, e gritavam `Liberdade! Viva os negros e seu rei!’, `Morte aos brancos e aos mulatos!’”

Silvio afirma que o que a sociedade brasileira precisa aprender com o ativismo negro, é “o poder que tem a diversidade étnico-racial, o seu potencial social, econômico, financeiro e cultural, e é o diferencial do nosso país lá fora. Isso bem organizado, isso é forma de mediação de conflitos, isso estimula a criatividade”, além de desenvolver a economia, defende Silvio que explica:

(...) numa sociedade que cada vez mais caminha pro compartilhamento dos conhecimentos e que você precisa juntar pessoas de diferentes visões para construir, para serem inventivos e criativos, então isso é algo que nós temos e que desperdiçamos em nome de uma visão supremacista branca, que alija do processo, os considerados diferentes ou na tentativa de homogeneizá-los, não só uma homogeneização que subalternize, isso eu estou falando pra gente e os povos indígenas, que está acontecendo aí, desse desmantelamento das conquistas sociais, tem a ver com essa visão conservadora, racista, supremacista da sociedade brasileira.

Silvio, portanto, produziu conhecimento para enfrentar o racismo/sexismo que estava na história dos saberes econômicos no Brasil, nessa mesma universidade que deu poder de fala científica para autores da área de economia reproduzirem estigmas sobre a preguiça, o despreparo, e a incapacidade de negros e negros para o trabalho livre no Brasil - como Caio Prado Jr, Celso Furtado, Fernando Henrique Cardoso, Otávio Ianni. Tais autores são cúmplices da violência física e epistêmica do projeto de embranquecimento/desaparecimento de negros e indígenas, escondido por detrás das suas próprias

narrativas histórico-econômicas sobre a imigração branco-europeia para compensar a falta de mão de obra nacional para o trabalho assalariado no Brasil:

Os estudos clássicos da transição são unânimes em afirmar a incompatibilidade entre escravidão, capitalismo e sociedade de classes. Para Prado Jr., durante o processo abolicionista, o escravo não teria assumido uma posição de vanguarda, devido ao seu "baixo nível cultural", razão pela qual não teria se modificado a estrutura fundamental da economia brasileira. Quanto à transição, o mesmo autor não só argumenta a "falta de braços" para a lavoura cafeeira como motivação para a entrada dos imigrantes, evitando-se assim a crise, como a incompetência de trabalhadores servís e ex-escravos para ocupações mais complexas na indústria manufatureira (Cunha, 2004, p. 14).

Por isso que ao mapear o campo acadêmico da formação econômica do Brasil e suas análises acerca da transição do trabalho escravo para o trabalho livre, Silvio Cunha (2004, p. 15) identifica três problemas principais: "1) enfatizam o econômico, deixando de apreender o fenômeno na sua totalidade; (2) tomam a experiência de São Paulo como válida para as demais regiões do país, assim *paulistizando* a questão; e (3) desconsideram a ótica do ex-escravizado, do negro, centrando na perspectiva dos ex-escravocratas e dos imigrantes". Nessa perspectiva é que:

(...) a transição é estudada não para também apreender as diversas formas de participação do ex-escravo e seus descendentes no mercado de trabalho, mas para explicar a opção pelos imigrantes, resultante de uma suposta falta de braços "adequados", e a importância desses na formação do mercado de trabalho no país. Como o destino dos negros no pós-abolição não tem relevância econômica, estes são acriticamente incorporados na categoria de "trabalhador nacional". (Cunha (2004, p. 15)

A crítica de Silvio inclui os sociólogos marxistas da escola paulista de sociologia, Fernando Henrique Cardoso e Otávio Ianni. Silvio ressalta que Fernando Henrique Cardoso entendia que "as adversidades enfrentadas pelos negros no pós-abolição se deviam, em grande medida, à sua condição de ex-escravo, que os colocava como indivíduos despreparados, social e culturalmente, `para o exercício das possibilidades de atuação social inerentes à qualidade de *cidadãos*´", e ao estudar a imigração europeia para o Rio Grande do Sul, a interpreta "como algo que resulta menos da escassez de mão-de-obra e mais da necessidade de superar a ineficiência do trabalhador nacional, a incapacidade cultural do negro para o trabalho livre mais qualificado" (Cunha, 2004, p. 16/17). Em relação à Otávio Ianni, Silvio conclui:

Além disso, Ianni considera que os libertos e seus descendentes estariam marcados pelo "trauma da escravidão", o que tornaria difícil sua ascensão social. O argumento desconsidera o racismo na explicação da baixa mobilidade social dos negros e, conseqüentemente, *perde de vista o fato de que os lugares sociais por eles ocupados resultavam da permanência de hierarquias raciais no pós-abolição*. Sendo assim, a dificuldade de ascensão não residiria na condição de ex-escravo dos indivíduos, mas no seu pertencimento racial. Ou seja, a *condição* de escravo foi formalmente extinta com o fim da escravidão, contudo, não se extinguiu o fulcro da escravidão: o ser negro (Cunha, 2004, p. 15).

Da universidade, Silvio então passa atuar no campo político, foi eleito vereador da cidade de Salvador por dois mandatos. Silvio conta que para ocupar o lugar político, abriu mão de sua carreira acadêmica de pesquisador que caminhava para se tornar “renomado”: “(...) eu estava ali, de certa forma, caminhando para um passo onde eu poderia me constituir, sei lá, em um pesquisador renomado, porque eu ia sentar, escrever, divulgar tese, intelectual mesmo, continuar trabalhando na Stevie Biko. Até esse momento, Silvio não acreditava na “política partidária como um espaço a ser ocupado”. É do lugar de quem foi convencido do contrário que permite ainda ele se perguntar “prá que a comunidade precisa do seu pós-doutorado?” Foi a pergunta que lhe foi feita, quando disse que ia fazer pós-doutorado à um parceiro.

Essa tese é, também, a tentativa de responder um pouco, essa pergunta que fizeram a Sílvia Humberto – para que a comunidade negra precisa de mais pós-doutorandos negros? Como pano de fundo, essa tese tenta mostrar que esse lugar de poder em produzir e circular o que é considerado conhecimento pelas sociedades, que é a universidade, define o *stablishment* do conhecimento, ou seja aqueles conhecimentos legitimados pela episteme dominante, a partir da classificação de “científico” ou “não-científico”. É esse espaço que a gente precisa também ocupar mais e mais, com “abebés, espadas e machados”, pois nele foi forjada a nossa inviabilidade intelectual nas sociedades e culturas contemporâneas às quais vínhamos posicionados na invisibilidade nos seus diversos campos sociais, inclusive no campo dos saberes das disciplinas científicas modernas no Ocidente. Precisamos, nós, intelectuais negras e negros contra o racismo/sexismo, enfrentarmos os poderes da colonialidade epistemológica, atuando nesse lugar – a universidade. E o que estamos fazendo aqui é uma tentativa de contribuir para tornar visível a produção intelectual negra que tem enfrentado os poderes da colonialidade epistêmica, identificando seus potenciais de decolonialidade ou de “descolonização” do conhecimento acadêmico no Brasil.

Sílvia, portanto, estava num campo também importante de disputa de poder que era a universidade – se tornou doutor em meados dos anos 2000, é professor da Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS). Ao ser indagado sobre o que o fez mudar o seu campo de combate ao racismo da vida acadêmico-intelectual brasileira para a política, Sílvia responde:

Olhe, a universidade foi consequência do que nós fazemos nas ruas, seja pela influência da própria minha trajetória, dentro da Stevie Biko, trabalhando na preparação. Ter um arcabouço teórico para fazer esse enfrentamento, que eu não gosto de achar, eu gosto de ter os elementos para poder enfrentar o debate. E eu acho que a gente precisa cada vez mais melhorar a nossa capacidade de formulação. E a ação política é o lugar que você formula e vai à prática.

Sobrea relação entre o ativismo na academia x política, a escolha de Silvio, foi ocupar o lugar político, mesmo sem história de militância em partido e sendo um dos inauguradores do campo de luta contra o racismo no âmbito também intelectual-acadêmico em Salvador. Talvez, fazendo um tipo de política

anti-racista que estabelece uma relação com o partido político de ser sem sê-lo, ou seja, uma militância política que confia e desconfia do partido, que está com ele, porque precisa dele, mas visa não mais precisar, pois também, tais partidos se configuram em uma estrutura social que tem o racismo/sexismo epistêmico como base. Então fala o economista social ou o doutor em história econômica, quando é crítico explicitamente à academia, afirmando que a academia não pode estar fazendo pesquisa “pelo deleite acadêmico”, tem que ter uma “intencionalidade”, mesma defesa de Guerreiro Ramos, no Brasil da década de 50, quando desafiava a forma de fazer sociológico da escola paulista de sociologia:

(...) não nego a importância da militância na academia, de ocupar os espaços da academia, não estou estabelecendo nenhuma hierarquia, eu só estou dizendo que eu fui convencido, a partir desse questionamento e eu acho que nós somos diversos, nós temos que ocupar, agora não dá para você fazer pesquisa, no meu entendimento, pelo deleite acadêmico, não temos tempo para fazer pelo deleite acadêmico, tem que ter uma intencionalidade. Quem quiser que faça, só não me cobre que eu reconheça isso, nossa pesquisa. Ainda, como você vai usar recurso público, tem que ter uma destinação política, temos que ter uma, eu diria, assim, uma intencionalidade. Porque eu ouvi, eu estou sempre repetindo isso, a gente está dando continuidade a algo que foi interrompido em algum momento, tentaram uma vez não deu certo, tentou uma outra vez não deu certo, e carregar papel é muito mais leve, infinitamente superior do que carregar uma saca açúcar ou uma saca de café nas costas e descalço e no frio. Então, a gente precisa, por isso que eu acho que tem que se ocupar todos os lugares, agora não dá para fazer isso, atomizar, porque se as saídas são coletivas, eu preciso estar junto, os pontos precisam estar interligados, desenhando alguma coisa.

No entanto, como lembra hooks (1995), não podemos desvalorizar o trabalho intelectual, por várias razões, inclusive por que ele também poder ser ativista na medida em que intelectuais negras e negros estejam comprometidos com uma prática intelectual “insurgente” ou decolonial/descolonizadora. Talvez essa separação intelectualidade e ativismo seja um indício de uma sociedade anti-intelectual, pois, como adverte hooks (1995, p. 464), aqui também temos “uma sociedade em que o trabalho dos intelectuais raramente é reconhecido como uma forma de ativismo”, diante de “expressões mais visíveis de ativismo concreto (como fazer piquetes nas ruas ou viajar para um país do Terceiro Mundo e outros atos de contestação e resistência) são consideradas mais importantes para a luta revolucionária que o trabalho mental”. O momento em que o trabalho intelectual negro é reconhecido como ativista, é para desqualificá-lo e para esconder que também a produção intelectual não-negra é ativista, na medida dos seus compromissos com a branquitude na defesa da exclusividade de sua epistemologia. Mas tanto hooks (1995) e Collins (2015) quanto West (1994) defendem que nós, negras e negros não podemos desvalorizar o trabalho intelectual pelo seu potencial descolonizador na medida em que possibilita que nós mesmos estejamos nos auto-definindo. Além do que, sinaliza hooks (1995, p. 464), a desvalorização do trabalho intelectual dificulta que “grupos marginalizados” considerem importante o trabalho intelectual, por isso: a “decisão de trilhar conscientemente um caminho intelectual foi sempre uma opção excepcional e difícil. Para muitos de nós tem parecido mais um chamado que uma escolha vocacional”.

Silvio Humberto Passos Cunha é fundador do Instituto Steve Biko, professor/doutor de Economia da Universidade Estadual de Feira de Santana e Doutor em História Econômica pela Universidade Estadual de Campinas. Atualmente é vereador da cidade de Salvador pelo segundo mandato e único candidato a deputado federal oriundo dos movimentos negros de Salvador.

Nelson Inocêncio

Nelson Inocêncio é filho de uma assistente social e servidora pública federal do Tribunal de Contas da União, transferida com a família do Rio de Janeiro para a nova capital do Brasil, em 1960. Posteriormente, o pai de Nelson também se tornou servidor público do Tribunal de Contas do Distrito Federal. Nelson Inocêncio conta que morava confortavelmente, estudou em boas escolas no Rio de Janeiro e Brasília, fez cursos de língua estrangeira, no entanto, diante da sua condição de classe média negra, afirma que sempre lidou com o racismo, se sentindo um estranho no ninho nesses ambientes, e mencionando uma tensão experienciada em ser classe média negra na década de 70, o que provocou em sua mãe, a necessidade de encaminhá-lo para terapia psicológica.

A primeira reunião que participou de Movimento Negro foi em 1975, no tempo em que as reuniões eram clandestinas, realizadas em apartamentos dos ativistas. Participou da fundação da primeira organização do Movimento Negro de Brasília – o Centro de Estudos Afro-Brasileiros (CEAB) em 1978. Em 1982, após já ter entrado na Universidade de Brasília desde 1980, para estudar Licenciatura em Educação Artística, ele migra do CEAB para o Movimento Negro Unificado (MNU) - fundado em Brasília por quatro mulheres ativistas. Nelson conta que se filia ao MNU, atraído por suas propostas mais radicais. Também nesse período sai do curso de Educação Artística e vai fazer Comunicação Social na UNB, um curso considerado na época de grande prestígio social.

Não havendo militância negra no ambiente acadêmico naquela década de 80, Nelson afirma que para sobreviver na universidade nessa época, contou com o suporte do ativismo negro que participava fora da universidade. Quando desanimava e se perguntava se a universidade era o seu lugar, era o movimento negro que o injetava doses de ânimo: “(...) então os companheiros e as companheiras colocavam ‘não, vai com paciência’ e afirmavam - ‘Não, a universidade é importante, você tem que ter uma formação, você não pode abandonar, você não pode sair’”. Após narrar suas experiências com o racismo nos cursos pré-vestibulares, Nelson conta que na universidade já conseguia administrar as situações de racismo que vivia. No entanto, identifica uma diferença nas suas experiências na Universidade de Brasília – tratavam-no como aluno estrangeiro, já que um negro brasileiro na universidade era inimaginável para seus colegas graduandos em um curso considerado de prestígio, na década de 80: “porque eles não estavam acostumados a ver aluno negro brasileiro na Universidade” conta Nelson, “então sempre achavam que eu era aluno de

convênio, tinha aluno que às vezes vinha conversar comigo em francês -“vu a lebian, salue, salue, (risos)...porque salue? Por qua messieur? (risos), entendeu? Ou então “how do you do?”.

Nelson se gradua em Comunicação Social, na Universidade de Brasília (UNB): “o meu trabalho de conclusão de curso inclusive foi um trabalho sobre produtos de beleza para a população negra, esse foi o trabalho que apresentei em 85, porque a gente sabia que era uma coisa muito difícil, o mercado de trabalho ter essa atenção para o embelezamento da população negra”. O Mestrado surgiu como estratégia de fugir do desemprego, diante do desafio de uma família para sustentar e da cobrança social de seu papel de provedor, relata:

E você sabe Nádia, na sociedade tem essas questões de gênero e você sabe como que é isso né? No casamento, se a mulher está desempregada, pode-se dizer que é dona de casa, se um homem está desempregado, ele é vagabundo. (risos). Tem essas coisas, tem que exercer o papel que a base da sociedade patriarcal, que ela estabelece e essa coisa toda. Então, eu era o vagabundo da vez, não diziam isso, não verbalizavam, mas você percebia.

Na primeira tentativa de mestrado, Nelson não teve êxito, atribuindo às escolhas pré-estabelecidas pelo avaliador: “eu fiz uma excelente primeira entrevista e na segunda entrevista, como o avaliador não queria e tem aquelas histórias, né? De apesar de ser um concurso público, você sabe das subjetividades, né? Das escolhas que já estão pré-estabelecidas e isso é muito ruim para um programa de pós-graduação”. Assim, Nelson só entra no Mestrado em Comunicação, na Universidade de Brasília, em 1989. Conta que sua dissertação, que virou o livro “*Consciência negra em cartaz*”, teve a ver com seu ativismo no Movimento Negro Unificado (MNU), no qual cada um dava sua parcela de contribuição com o anti-racismo do lugar onde atuava na vida social brasileira. Para termos ideia do que a diferença negra provoca no conhecimento que circula na academia através da inserção de seus intelectuais-ativistas, Nelson conta que, num momento em que era coordenador de cultura do Movimento Negro Unificado (MNU), contribuía com o anti-racismo pesquisando imagem na universidade:

Eu estou beijando a minha mulher naquele cartaz, a minha ex-mulher na época, né? E deu aquilo né? Até hoje se fala da campanha”¹⁴⁶. eu ilustrava o jornal do MNU, eu fiz a logomarca, a logo do MNU, das mãos com a lança, aquela logo é minha, como a logo da ABPN¹⁴⁷ é minha. Eu dava a minha cota de contribuição muito por esse viés da imagem e eu gostava muito disso.

¹⁴⁶ Nelson está se referindo à campanha “Reaja à violência racial: beije sua preta em praça pública”, veiculada em 1991 pelo jornal do Movimento Negro Unificado (MNU): “A imagem chama a atenção por atrelar a afetividade negra à violência. Quando escreveu os versos que viraram posteriormente parte da campanha, o poeta soteropolitano Lande Onawale buscava justamente ampliar a visão da sociedade sobre o que era racismo e o que era violência racial”. Ver: CEERT. Afetividade negra – por que beijar sua preta em praça pública é um ato de resistência. Disponível em internet: <https://ceert.org.br/noticias/genero-mulher/3587/afetividade-negra-por-que-beijar-sua-preta-em-praca-publica-e-um-ato-de-resistencia>. Acesso nov/2018.

¹⁴⁷ “A Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as - ABPN é uma associação civil, sem fins lucrativos, filantrópica, assistencial, cultural, científica e independente, tendo por finalidade o ensino, pesquisa e extensão acadêmico-científica sobre

Assim é que surge o tema da Dissertação de Mestrado para Nelson:

Quando eu fiz, então, o mestrado, eu quis fazer um trabalho de estudar a imagem que o movimento produzia sobre si mesmo, quer dizer, sobretudo. E aí eu reuni uma série de cartazes e tenho até hoje uma coleção de cartazes sobre o Movimento Negro. E, na verdade, a minha coleção foi até uma determinada época, que o foco foi a década de 80 e eu trabalhei sobre a década de 80 e eu fiquei muito feliz de ter conseguido entrar e ter desenvolvido o trabalho e ter tido uma orientação que foi, quer dizer, a orientadora não me tolhia, ela, na verdade, entendia qual era o sentido, era uma pessoa que sacava da questão racial, naquele momento era difícil¹⁴⁸.

Com o depoimento de Nelson Inocêncio podemos perceber que a universidade ganha epistemologicamente ao incorporar a diferença negra, pois amplia-se o leque de temas e de perspectivas de estudos: “(...) Então, por exemplo, toda vez que eu podia fazer um trabalho que eu pudesse focar no racial, eu focava... as disciplinas – ah, tem que fazer o trabalho tal... Por exemplo, eu me lembro que eu fiz um trabalho naquele momento sobre Tião Macalé, aquele cara “nojento”, essa coisa da imagem negra midiática sempre alvo de ridicularização”. A entrada de intelectuais negros oriundos do ativismo contra o racismo/sexismo desestabiliza o racismo/sexismo epistêmico que tem nos silenciado na universidade, pois, ao chegarmos, queremos falar justamente dos temas silenciados por seu efeito de poder, como podemos ver na narrativa de Nelson: “(...)Então, eu sabia que eu podia, assim, eu estava em um programa de pós-graduação e se não fosse ali o lugar para eu dizer essas coisas, onde é que eu iria dizer?” Assim, o ativismo negro contra o racismo/sexismo contribui generosamente com a universidade, a partir da entrada de seus intelectuais/ativistas, ao promover tais mudanças epistêmicas no seu interior.

Ao ser indagado sobre suas experiências com o racismo na pós-graduação, Nelson se refere à dificuldade de entenderem que estava na pós-graduação por mérito, num contexto ainda muito distante das políticas de cotas raciais, no qual foi questionado o mérito da entrada de negras e negros na universidade: “naquele momento, era uma dificuldade, assim, das pessoas entenderem que você estava ali, já que é uma sociedade que fala tanto do mérito, você estava ali por conquista, ganho, na verdade era uma conquista sua”. Interessante que hoje atribuem às políticas de cotas raciais, os constrangimentos vividos pelos estudantes negros quando professores e colegas os consideram “não capazes” por não terem ingressado na universidade pelo “mérito republicano”. Esse relato de Nelson nos mostra que o problema de não nos considerarem capazes de estarmos na universidade vem bem antes das políticas de ampliação do acesso negro à universidade.

temas de interesse das populações negras do Brasil”. Ver: ABPN. Quem somos. Disponível em internet: <https://www.abpn.org.br/quem-som>. Acesso nov/2018.

¹⁴⁸ Nelson explica que sua orientadora foi Clara Andrade Alvim, filha de Rodrigo Melo Franco de Andrade, do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) - “cara, importantíssimo para a concepção da política patrimonial no Brasil – e irmã Joaquim Pedro de Andrade, cineasta com tendências do Cinema Novo”.

Outra experiência de racismo na pós-graduação narrada por Nelson Inocêncio, ocorreu tanto quando fazia tirocínio docente como estudante de pós-graduação, quanto quando se tornou docente do Departamento de Artes da Universidade de Brasília (UNB), a partir de 1995. Tal racismo se expressava no não reconhecimento da sua corporalidade no lugar da docência na universidade: “Então, quando eu entrei em sala de aula, algumas vezes, as pessoas achavam que era trote e isso aconteceu tanto no período quando eu estava na pós-graduação dando aula, ‘é trote’, quanto depois também quando eu comecei a dar aula”. Assim, os estudantes da Universidade de Brasília reagiam à sua presença na sala de aula como docente, com “surpresa e até mesmo a desconfiança de que aquilo não era verdadeiro e que aquilo não era real, que aquilo era um fake (risos)”.

Nelson lembra que o enfrentamento do racismo/sexismo epistêmico é uma pauta antiga do ativismo negro a partir da luta por incidência sobre o currículo. Por outro lado, o simples reconhecimento do seu racismo/sexismo é uma dificuldade “crônica” da universidade:

(...) a minha formação, tanto na graduação quanto na pós-graduação (...), eu colocava questões que não estavam no currículo, não estavam na pauta, não estavam no currículo (...) a gente discute currículo há muito tempo, desde o final dos anos 90 que eu estou dentro da universidade e nessa discussão meio esquizofrênica, porque ao mesmo tempo que essa discussão está colocada, a universidade tem uma posição refratária, não digo a universidade como um todo, mas algumas tendências, algumas alas importantes da universidade tem uma postura muito refratária a isso. Então, epistemologicamente falando, eu acho que nós temos uma dificuldade crônica.

De fato, se considerarmos que a luta por incidência sobre o currículo é uma luta por descolonização/decolonialidade epistêmica, ela vem sendo deflagrada pelo ativismo negro desde, pelo menos, o Teatro Experimental do Negro, na década de 40, vimos isso com Guerreiro Ramos. Nelson explica que é nessa luta por interferir nos conhecimentos ensinados na universidade que surge a experiência dos Núcleos de Estudos Afro-Brasileiros (NEAB) na Universidade de Brasília, como uma estratégia de romper com a solidão dos intelectuais negros comprometidos com o enfrentamento do racismo na universidade e também de salvaguardar as contribuições epistêmicas dos intelectuais negros, mulheres e homens cujos conhecimentos são banidos da universidade, reflete Nelson.

Para lidar com o currículo “branco” da graduação e da pós-graduação na área de comunicação e artes, Nelson conta que teve que fazer “o duplo” e, ao explicar o que é isso, fala sobre sua perspectiva de descolonização do conhecimento na universidade: conhecer os pensadores considerados clássicos pelo Ocidente, para recusá-los, se necessário:

Eu tinha que dominar esse conhecimento que está sistematizado dentro da universidade e eu tinha que dominar isso, porque também eu não poderia chegar “de boa” como se diz e simplesmente falar, porque uma coisa é você dizer que não quer saber desses caras e não conhecer esses caras, outra coisa, eu até conversei com Sueli Carneiro sobre isso, outra coisa é você refutá-los porque você já estudou esses caras. E eu falo isso para a juventude negra - “gente, antes de refutar você tem que ler, você

tem que ler os clássicos que o Ocidente considerou como clássicos, você tem que conhecer, você precisa saber o quê que é isso”.

Nelson nos oportuniza visualizarmos como a diferença negra é afetada pelo racismo ao entrar na universidade brasileira. Esse é o fardo de ser intelectual negra ou negro insurgente, nos termos de hooks e Cornel West, nas universidades estruturadas pelo racismo/sexismo epistêmico – precisamos realizar um duplo trabalho intelectual para sobrevivermos com dignidade:

Então, como é que eu lidava com isso? Eu fazia esse duplo, eu tinha que saber aquela epistemologia, agora, também eu tentava fazer o caminho diferente. Se você olhar a bibliografia do meu livro *Consciência negra em cartaz*, você vai ver que ali já tem várias citações de autores e autoras que a universidade não referendava, aos quais a universidade não referendava e eu estava buscando isso, sabe? Eu fui buscar, por exemplo, no meu livro, eu me lembro que eu fui falar sobre consciência da negritude naquela publicação. Por exemplo, eu vou buscar textos de Senghor, Leopold Sedar Senghor, Aimé Cesaire, entendeu? E vou tentar buscar referências que não tinha, porque na verdade, naquele momento, eu dominava a língua inglesa, mas não dominava o francês, eu só vim estudar o francês mais tarde, mas era o meu empenho, era o meu empenho de tentar. Quando eu apresento aquela bibliografia, aquilo prá mim está dizendo - “cara, existem outras possibilidades de construção do saber”. Quer dizer, naquela época não existia estudos pós-coloniais, não existia, mas existiam esses autores que de alguma maneira fomentam, fomentam hoje a perspectiva da decolonialidade, pós-colonial. Esses autores fomentaram, por exemplo, os estudos culturais, uma coisa que foi importante para mim, foram os estudos culturais, quando eu fiz Comunicação, no Mestrado e já trazia isso, quer dizer, tinha a linha lá do, quer dizer, eu trabalhei muito mais na linha dos estudos culturais ingleses, eu descobri Hall, descobrir Stuart Hall no mestrado foi fundamental.

Portanto, para Nelson, é necessário conhecer a epistemologia dominante na universidade e conhecer a epistemologia de resistência à essa dominação epistemológica excluída da universidade – esse é o duplo esforço que o intelectual comprometido com a descolonização deve empreender. A defesa de Nelson Inocêncio da necessidade de conhecer a epistemologia dominante é motivada pela crença de que sem conhecê-la, a crítica à elas não se sustenta – “conhecer para refutá-las”. Para refutá-la, necessita-se de uma epistemologia que desafie essa dominação epistemológica e que, por isso, se encontra ausente da universidade.

No entanto, se o racismo/sexismo afeta a diferença negra que entra na universidade, a diferença negra também afeta o racismo/sexismo da universidade. Assim é que Nelson, num contexto de universidade na década de 90 no Brasil - a qual ainda não tinha chegado as diversas teorias pós-coloniais – orientado pelo ativismo negro, aciona a epistemologia “ausente” do movimento da negritude, especialmente seus intelectuais mais conhecidos como Senghor e Aimé Césaire, pois estes, junto com Fanon¹⁴⁹, foram

¹⁴⁹ Fanon não fazia parte do movimento da negritude, era até mesmo crítico a esse movimento.

pioneiros na defesa de que sem analisar o colonialismo e o seu racismo, não se entenderia as sociedades de meados do século XX.

Como Nelson começou o mestrado em 1989 e terminou em 1993, ainda não havia tradução do livro de Hall, *Da Diáspora*. No entanto, a boa formação que teve na infância e adolescência lhe oportunizou ler em inglês tanto Hall quanto Bhabha, tirando-o da solidão intelectual. Nelson ressalta a importância dos estudos culturais para sua vida acadêmica, apresentado como “um outro approach”, por um professor do Departamento de Comunicação da Universidade de Brasília, que já nesse período fundou uma linha de Estudos Culturais dentro desse departamento:

Raymond Williams também era um cara importante na linha dos estudos culturais, aquele centro, Country Studies of Birmingham University e eu fui estudando esses caras, entendeu? E buscando, porque... por exemplo, apesar de ser Inglaterra, mas eles estavam apontando por outro caminho e de lá é outra perspectiva, e eram não britânicos falando (...) Caribenhos, Said, orientalismo e aquela coisa toda e falando de outros lugares, né? Eu trouxe esses caras prá conversarem comigo, assim.

Nelson chama à atenção de que ele, junto com outros pesquisadores que vinham do ativismo negro, como Edson Cardoso e Diane Moura, foi um dos primeiros a concretizar a possibilidade de que temas em torno da negritude, à exemplo do cinema negro, fossem pesquisados em programas de pós-graduação diferentes de sociologia, antropologia, história, especialmente na Comunicação da Universidade de Brasília, afirmando a transversalidade de tal perspectiva.

(...) então, quando eu faço a minha dissertação, ora o que é que a gente está dizendo, este assunto é um assunto que, primeiro, ele perpassa, ele tem uma transversalidade e você não precisa pensar na questão racial apenas nos programas, nos PPG's de sociologia, de antropologia ou história, no máximo. Mas que você pode pensar esse assunto em outras áreas e isso acho que foi importante, e ao fazermos isso, não era assim, não essa preocupação com o ineditismo, mas a gente faz o Programa de Pós-Graduação a pensar - “Caraca, a gente não tinha uma tese sobre isso, a gente não tinha”.

Assim, Nelson inaugura a presença negra no campo de estudo da imagem na Faculdade de Comunicação da UNB. Envolvido pela efervescência política do contexto do centenário da abolição da escravidão, Nelson defende, na sua dissertação de mestrado, que apesar da tendência midiática (televisão, cinema, publicidade, etc.) em produzir constantemente imagens bizarras e caricatas sobre o corpo negro - apresentado sempre como “o outro, o impossível, uma humanidade que é quase possível, mas não chega a ser totalmente aceita como humanidade” - o movimento negro conseguiu produzir, do ponto de vista imagético, um outro discurso sobre corpo negro:

(...) o meu trabalho foi sobre cartazes, cartazes e não só, sobretudo cartazes do ativismo, mas também, num dado momento, já no final dos anos 80, eu percebo um movimento de entidades que são, por exemplo, como a OAB que, no ano do centenário, se solidariza com a questão negra e além da OAB, o Conselho Indigenista Missionário, CIMI. Eu fui pegando cartazes também produzidos por outras

entidades que perceberam a dimensão da questão racial. Tem um cartaz, por exemplo do CIMI que é muito interessante, que no ano do centenário que eles divulgam um cartaz cujo título é “Negros e Índios, irmãos da mesma história”.

Escrita e defendida entre 1993/1994, a dissertação virou o livro *Consciência negra em cartaz*, publicado em 2001, no qual Nelson afirma haver um discurso visual formulado pelos Movimentos Negros que rompe com a produção imagética dominante da impossibilidade do corpo negro:

Foi em 88, eu peguei várias coisas, não só do centenário, eu peguei várias coisas de vários momentos, tem cartaz por exemplo da campanha de Abdias para deputado no Rio de Janeiro, tem cartaz falando, por exemplo, sobre a questão de gênero, tem imagens, por exemplo, tem um cartaz que tem uma imagem da Fátima, que na época era mulher do Miltão, que saiu falando sobre as necessidades de atentarmos para a especificidade de gênero...Então, criança também, eu fui pegando vários flancos da questão negra, porque na verdade, a questão racial ela é muito complexa e tem várias entradas, você tem várias entradas, várias possibilidades (...) Havia um discurso visual, havia um discurso visual e esse discurso visual ele era positivo, que vem desde essas experiências, porque quando a gente fala, por exemplo, Vovô explica – “quando vocês estão falando de MNU em 1978, mas a gente em 74 já estava tomando pau na rua, fazendo noite da beleza negra que ninguém acreditava e essas coisa toda”. Então, eu quis trabalhar essa coisa porque o meu campo é imagem, meu campo de estudo é imagem, então eu queria trabalhar isso.

Já no Doutorado, Nelson só ingressou em 2008, após algumas tentativas em outras instituições. Terá sido alvo do racismo/sexismo epistêmico?

Aí, o Doutorado veio bem depois, né? Porque eu terminei o mestrado em 93 e fui fazer o Doutorado em 2008, então foi bem depois. No doutorado, eu estava querendo, estava buscando referências, levei um tempo. Primeiro, eu tentei UFRJ e não deu certo. Aí eu ia pra EBA, porque eu queria fazer um doutorado em uma outra instituição, também para não fazer tudo na mesma instituição e eu achava que era importante também. Mas a UNB que me acolheu mesmo nesse tempo todo.

No entanto, Nelson não enquadra sua exclusão do Doutorado da Escola de Belas Artes da UFRJ e nem da Escola de Comunicação e Artes da USP como racismo, mas como “incompreensões” por parte dos Programas de Pós-Graduação dessas instituições, ainda que reconheça que a rejeição ao seu objeto - arte afro-brasileira – pela Escola de Belas Artes do Rio de Janeiro se deveu ao fato de não está enfocando a arte dentro da concepção da história da arte ocidental, pois compreendiam que arte negra e arte indígena não eram temas das artes visuais, mas sim da antropologia:

Incompreensões, incompreensões, por exemplo, queria ir para a EBA, para a Escola de Belas Artes do Rio de Janeiro e eu estava com a proposta lá engatada, na época era um projeto sobre arte afro-brasileira. Aí o parecerista disse, os pareceristas disseram “não”. Eu pedi o parecer porque eu tenho direito a ter acesso ao parecer, aí a resposta “olha, um texto muito bem elaborado, bem circunstanciado estruturalmente, fizeram vários elogios, mas disseram – “esse não é um assunto das Artes Visuais e recomendo que seja encaminhado para Antropologia”, entendeu? Porque eu não estava falando das Artes dentro da concepção da História da Arte Ocidental. Então, eu já rompia com isso, entendeu? E aí eles acharam que arte negra,

como arte indígena, esse assunto é Antropologia, isso não é assunto da... então foi recusado lamentavelmente, né?

A rejeição a arte negra como objeto de pesquisa da Escola de Belas Artes do Rio de Janeiro expõe uma tendência acadêmica a enclausurar a questão negra dentro das grades da antropologia, a mesma antropologia criticada fortemente por Guerreiro Ramos (1995) nos anos 50 do século XX, por seu discurso de poder que torna o negro em um objeto fixado como “outro” absoluto do brasileiro. Mas as tentativas de Nelson de inclusão num Programa de Doutorado fora da UNB, não terminaram por aí. Ao tentar a Escola de Comunicação e Artes da USP se deparou com outro problema: “(...) porque, na verdade, mas aí foi lamentável, porque a pessoa que poderia me orientar, por um lapso, por um erro do pessoal do Programa, ela não foi credenciada no programa, então se eu aprovado fosse, eu não teria quem me orientasse, enfim foi uma batalha”. Nelson explica que essa única provável orientadora não credenciado na USP, era “uma das poucas pessoas que, já há alguns anos, vinha falando da importância dos saberes, dos outros saberes dentro das artes, por exemplo, ela é uma pessoa que leu Fanon e ficou louca (risos), não sabia quem era esse cara, e isso nos anos 90, ela cita Fanon num texto dela e fala - `cara, eu não sabia quem era esse cara”.

De volta a Universidade de Brasília para fazer o Doutorado após 14 anos de docência nessa universidade, Nelson elege como objeto o Museu Afro-Brasil, a partir de uma entrevista com seu curador Emanuel Araújo. Explica que a escolha do museu como objeto, se deveu à sua compreensão de museu como um espaço que trabalha com imagens que expressam saberes. Assim, os museus no Brasil expõem o silenciamento dos saberes negros, já que, historicamente, a narrativa dos museus sobre a presença negra no país, tem hegemonicamente se dado apenas sob o enfoque da escravidão – correntes, grilhões, torturas. Assim, no Doutorado, Nelson faz uma crítica importante aos museus brasileiros:

Eles não conseguem perceber que a presença negra não se reduz ao trabalho servil, que essa presença negra é muito substancial e que não adianta você querer falar da presença negra falando de correntes, de grilhões, sabe? De instrumento de tortura, porque isso é parte da história, não é a história, isso não é o conjunto, isso não é todas as possibilidades, entendeu? A presença de civilizações africanas, de etnias africanas encheram esse país de cultura e encheram esse país de informação, de muita coisa.

Assim como Guerreiro Ramos (1995) chama a atenção para a condição de objeto a qual o negro é fixado pela sócio-antropologia no Brasil, nos anos 40-50, Nelson explicita esse lugar do negro também na museologia: “ (...) porque muitas vezes, você sabe, essa coisa, né? Do negro objeto, dessa coisa até dos museólogos, assim como muitos sociólogos, muitos antropólogos – “ não, você é meu objeto”. Para se contrapor ao negro-coisa, construído pelos museus brasileiros, Nelson, faz um levantamento de novos museus criados a partir de uma epistemologia do negro-sujeito:

É aquela velha história, o negro, né? Então como é que a gente, desse negro-coisa, começa a entender esse negro-sujeito? Eu começo a ouvir as vozes dessas, então, por exemplo, nesse sentido de pensar a representação negra nos museus, a visualidade,

ou seja, as imagens negras nos museus, aí entrou o Museu Afro-Brasileiro da Universidade Federal da Bahia (MAFRO) lá do Terreiro de Jesus, o Museu Nacional da Cultura Afro-Brasileira (MUNCAB), o Museu do Percurso Negro em Porto Alegre, eu citei também o Museu da Abolição de Pernambuco, o MUCANE do Espírito. E eu fui fazendo um levantamento, o Memorial Zumbi na Serra da Barriga, um museu a céu aberto e eu fui fazendo uma relação entre os museus que trabalham com a perspectiva do patrimônio, do patrimônio negro, aí eu acho que esse capítulo foi importante. Eu tento levantar todas essas experiências e mostrar como o Museu Afro Brasil tem um projeto, tem um discurso que dialoga em certa parte com alguns desses museus, mas que numa outra medida também tem um caminho inovador, tem uma perspectiva inovadora.

A tese de Doutorado de Nelson Inocêncio, intitulada *Museu Afro-Brasileiro: dimensões contra-hegemônicas das artes e culturas negras*¹⁵⁰, tem como objetivo compreender como o discurso visual do Museu Afro-Brasil se relaciona com as políticas públicas de valorização do legado da diáspora africana e se constitui em uma “estratégia contra hegemônica face às persistentes e antiquadas ideias coloniais”. No primeiro capítulo da tese, com o belo subtítulo *Griot cujas palavras são imagens*, Nelson torna visível um intelectual negro das artes, baiano de Santo Amaro – Emanuel Araújo: “Então, quer dizer, como o Museu Afro Brasil é um museu que não é um museu de arte, mas ele é pensado por um artista (...) E aí eu tinha que explicar um pouco da figura do Emanuel, para explicar o museu, eu tinha que explicar um pouco da figura dele, tanto que o primeiro capítulo é uma biografia (...)”. Esse capítulo sobre Emanuel Araújo virou o livro *Emanuel Araújo: o mestre das obras*¹⁵¹, da Coleção *Personalidades Negras*, colocado nessa coleção, ao lado de figuras como José do Patrocínio, Luiz Gama, Machado de Assis, etc¹⁵².

No segundo capítulo, Nelson apresenta a epistemologia do negro-sujeito nos museus brasileiros na tentativa de mostrar a resistência epistemológica à colonialidade saber-poder, através do levantamento dos museus criados recentemente no Brasil que desafiam o silenciamento e a condição de objeto de negros e

¹⁵⁰ SILVA, Nelson Fernando Inocêncio da. *Museu afro Brasil no contexto da diáspora: dimensões contra-hegemônicas das artes e culturas negras*. 2013. 241 f., il. Tese (Doutorado em Arte)—Universidade de Brasília, Brasília, 2013

¹⁵¹ SILVA, Nelson Fernando Inocêncio da. *Emanuel Araújo: mestre das obras*. Coleção personalidades negras. Rio de Janeiro: Editora Garamond, 2010.

¹⁵² Oriundo de uma tradicional família de ourives, Emanuel, na sua cidade de Santo Amaro da Purificação, aprendeu marcenaria com o mestre Eufrásio Vargas, mas aprendeu também linotipia e estudou composição gráfica na Imprensa Oficial. Após decidir vir a Salvador para fazer o ensino médio, Emanuel ingressa na Escola de Belas Artes da Bahia (UFBA), em 1960, e se torna ativista do Centro de Cultura Popular da Bahia. Em 1972, recebe medalha de ouro na 3ª Bienal Gráfica de Florença, Itália. No Brasil, recebeu prêmio de melhor gravador em 1973 e o de melhor escultor, em 1983, pela Associação Paulista de Críticos de Arte (APCA). De 1981 a 1983, dirigiu o Museu de Arte da Bahia (1981-1983), passando a lecionar artes gráficas e escultura no Arts College, na The City University of New York, em 1988. Entre os anos de 1992 e 2002, dirigiu a Pinacoteca do Estado de São Paulo. Emanuel possui mais de 50 exposições individuais e mais de 150 coletivas em galerias e mostras nacionais e internacionais. Em 2005, se torna Secretário Municipal de Cultura de São Paulo, mas antes disso, em 2004, fundou, após 20 anos de articulação, o Museu Afro-Brasil, que é o objeto dos estudos doutorais de Nelson Inocêncio, e é resultado do interesse de Emanuel na reestruturação do universo da arte africana. No livro, Inocêncio da Silva (2010) destaca que como artista plástico, editor, designer, criador de museus, curador e gestor público, Emanuel Araújo preocupou-se, em toda sua trajetória acadêmica, ativista e política, com a produção de conhecimento por negros e negras no campo das artes na diáspora afro-brasileira, portanto, sempre a partir do legado africano no Brasil.

negras dos tradicionais museus do Brasil, ao exporem outras narrativas sobre a presença negra na cena social brasileira, que emergem quando dialogam com o ativismo negro e demais movimentos sociais:

(...) São 3 capítulos, né? E o capítulo subsequente é um capítulo em que eu falo sobre os museus afros e as correlações com os movimentos sociais porque aí, Nádia, tem uma coisa muito curiosa, vários museus jamais dialogaram com o ativismo, mas tem museus que dialogam com o ativismo e aí eu acho interessante, tem museus que, no Conselho do Museu, você tem membros do ativismo, da sociedade civil etc. e tal, como é o caso do MUNCAB (Museu Nacional de Cultura Afro Brasileira) lá na Bahia, eu fui estudar vários museus, o MAFRO (Museu Afro Brasileiro), eu não sei, mas o MUNCAB, eu sei que tem uma história dessa, eu conversei com Capinam, quer dizer com Capinam, na verdade, eu mandei um e-mail pra ele. Eu conheci Capinam no FESMAN (Festival Mundial de Artes Negras) que eu estive no Senegal nesse último FESMAN, entendeu? Então, como eu fui ao FESMAN e tudo, eu conheci Capinam, conheci outras pessoas e estava falando pra ele o trabalho que eu estava desenvolvendo. Então, aí, claro, na verdade nesse segundo capítulo, eu vou fazendo alguns levantamentos sobre como está essa relação entre um museu que tem um acervo sobre cultura negra ou sobre o universo negro e o movimento social.

No terceiro capítulo da tese, Nelson se debruça sobre a ousada proposta do Museu Afro-Brasil, defendendo que “os planos estético e político constituem uma convergência necessária ao entendimento do discurso institucional produzido pelo Museu Afro Brasil” (Silva, 2013, p. 9).

Nelson nos explica como as Artes na Universidade de Brasília é um campo que tem tentado romper com o eurocentrismo, pois, como ele diz “nós não somos ocidentais, nós somos ocidentalizados, nós somos uma invenção do ocidente”. Sua inserção como docente é uma das expressões desse esforço, pois, Nelson leciona duas disciplinas obrigatórias no currículo de Artes:

Uma é, se chama *Visualidades Afro Brasileiras* que você vai trabalhar não só a atividade artística, mas a produção visual de um modo geral, né? Assim, o que é que faz a gente identificar, por exemplo, referências que são referências das religiões de matrizes africanas como contos, fios, adereços, adornos, objetos e essa coisa toda. E isso é um caminho para poder estudar, não entendendo a arte afro-brasileira somente como arte vinculada as tradições religiosas, mas a arte afro-brasileira também tomando como referência às questões sociais e as tradições indígenas que são muito pouco estudadas e você não tem assim, porque a população indígena no Brasil, ela não chega a 1 milhão de habitantes, mas mesmo assim, esse percentual, hoje o último censo parece que nós somos 203 milhões de habitantes e você pega 1 milhão de habitantes, mas é muito diversificado, então entender as particularidades indígenas, estéticas, sobretudo, acho que isso é fundamental.

Dos 50 professores do Departamento de Artes, Nelson conta que apenas 3 são negros e negras, e, apenas 2 comprometidos com a perspectiva negra das artes brasileiras. Uma delas é a professora Denise Camargo, que ingressou há dois anos no Departamento de Artes da UNB: “(...) que é fotógrafa e ela tem um trabalho sobre os Terreiros, *O silêncio nagô calou* que é a última exposição dela e é sobre o interior das comunidades dos terreiros e a Denise já tem uma trajetória como fotógrafa”. Mas afirma que as duas disciplinas que são voltadas para os saberes afro-brasileiros e indígenas foram articuladas no currículo a partir de seus colegas de Departamento que:

(...) perceberam que não dava para continuar tratando as artes, sobretudo as artes no Brasil, dessa forma excludente, né? Sem tentar perceber, essa velha história de estudar a História da Arte como História da Arte da Europa. Então, o tempo inteiro nós aprendemos isso, até as metodologias eram muito voltadas para estudar as obras da Europa.

Nelson identifica que o desafio do curador hoje é enfrentar essa formação ocidentalizante já que pode ter exposição de qualquer lugar do mundo. Exemplifica isso com a Mostra de Arte da Índia ocorrida em Brasília, há alguns anos atrás, que o faz colocar a seguinte questão: como alguém que tem formação ocidentalizante pode ser curador de uma mostra como essa?

Nelson defende o potencial de descolonização que possui a Associação Brasileira de Pesquisadores Negros (ABPN). Tendo participado do primeiro Congresso Brasileiro de Pesquisadores Negros que ocorreu em 2000, em Pernambuco, quando foi fundada a Associação, Nelson continuou acompanhando a ABPN, inclusive participando de Diretoria. Utiliza a frase de Mandela – “o nosso medo talvez seja perceber que a nossa força é maior do que nós imaginávamos que ela fosse” – para defender, então, que a ABPN, talvez, não esteja aproveitando a força que tem. Reconhecendo a grande participação de pesquisadores negros, critica a descontinuidade das intervenções nos intervalos dos Congressos, que ocorrem a cada dois anos: “a gente precisa pensar a ABPN, e eu acho ainda há tempo hábil pra isso, estrategicamente, de modo que as nossas intervenções, a nossa presença seja mais contínua, a gente não pode só se revitalizar a cada COPENE, a cada Congresso de Pesquisadores Negros, aí termina o congresso e só daqui a 2 anos você consegue reestabelecer uma coisa a mais”. Nelson defende ainda que um consórcio de Núcleos de Estudos Afro-Brasileiros (NEABs) pudesse alimentar teórico-politicamente a ABPN: “(...) seria efetivamente um canal poderoso, imagino, prá poder trabalhar essas perspectivas de decolonialidade dentro da universidade”. Chama a atenção que o desafio da decolonialidade/descolonização é que o conhecimento produzido por negros e negras seja acessado por toda a sociedade brasileira e que sejam considerados também como clássicos:

A gente está falando é de que a produção do conhecimento, e não é a produção do conhecimento somente para negros, é produção do conhecimento para a sociedade, a gente quer que todo mundo saiba quem foram e quem são as pessoas que estão produzindo coisas muito importantes no campo cognitivo, no campo do conhecimento, é disso que a gente está falando, quer dizer, não mais somente os europeus serão clássicos mas vocês terão que estudar outras pessoas que embora não sejam vistas como clássicas são imprescindíveis como diz Joaze Bernardino “hoje o clássico pra mim é William du Bois” (...) é um clássico, você entendeu? Então, são essas coisas, por exemplo, hoje em dia nos Estados Unidos não dá mais para você fazer determinados estudos literários sem entender a relevância de Tony Morrison como figura desse contexto, sabe? Então, é disso que a gente está falando, é disso que a gente está falando. Porque a universidade, ela vive de ícones, ela precisa desses ícones. Um dos raros caras que eu vejo que é citado por todos, por brancos, por negros como referência epistemológica por exemplo, é o Stuart Hall.

Nelson toma posição no debate sobre até que ponto a ABPN é movimento negro, defendendo que ao discutir sobre uma maior participação negra nos programas de pós-graduação, na docência e na pesquisa, a ABPN está fazendo ativismo, só que um tipo novo de ativismo – o ativismo acadêmico: “Eu tenho um apreço muito grande pela ABPN e já lhe disse isso, eu participei de vários processos, desde a formação, eu sou o autor da logomarca da ABPN, você entendeu? Então, eu sei como essa entidade, prá mim, é muito cara”. No entanto, reconhece os limites da ABPN, dentre eles, de ser uma instituição voltada muito para dentro dos movimentos negros, argumentando a necessidade de criação de redes de parcerias, especialmente com instituições acadêmicas:

(...) agora muito possivelmente, Nádia, estejamos naquela história do movimento negro dos anos 80, né? Que a gente falava muito mais prá gente mesmo do que prá fora e a gente tinha realmente que criar parcerias, nós tínhamos que ter a história da rede, de você não ficar somente no espaço do movimento negro, mas conseguir fazer as outras conexões. Eu acho que isso é um grande desafio, por exemplo, a ABPN dialogar com a SBPC., a ABPN dialogar com a ANPED, entendeu? Dialogar com a ABA, dialogar com todas essas organizações acadêmicas que realizam fóruns, pra tentar ver porque, é obvio que nesse processo, você terá muitos dissabores, mas é possível também estabelecer algumas convergências.

Nelson conta que “as pessoas perguntam - mas vocês vão criar centros? O que se perguntou no evento agora - vão criar a Universidade Negra? Ou vamos trabalhar dentro do que já existe?” Lembro a Nelson que tais indagações levam a uma outra fundamental: é possível descolonizar a universidade dentro dela mesma? Na sua perspectiva, intervenções que visem a descolonização/decolonialidade de conhecimento podem se dá tanto por iniciativas que desafiam o eurocentrismo dentro mesmo das estruturas de colonialidade de poder/saber da universidade, quanto por intervenções por fora dessas instituições acadêmicas, como, por exemplo a criação de Universidade Negra:

Então eu acho que são dois caminhos possíveis e eu acho que um não anula o outro. Acho que tanto você pode tomar uma iniciativa de afronte, porque isso, esse estarecimento de alguma forma, ele vai provocar alguma coisa de positivo e de negativo em tudo isso. Uma Universidade Negra como se falou por que não? Eu não temo, eu não temo e talvez isso fosse tão provocador que (não compreendido) porque no Brasil tem essa coisa do tardio, né? No Brasil quando se fala do racial, desde sempre né? Foi o último país do novo mundo, a abolir a escravatura, né? Foi um país que custou muito, por exemplo, olha, somente no limiar do século XXI que o Brasil responde pelas Nações Unidas, o Brasil é país membro há muito tempo, mas somente depois de Durban que o Brasil responde pra ONU - “nós vamos desenvolver políticas locais para tentarmos”...Fernando Henrique é o primeiro Presidente da República a dizer “existe um debito do Estado Brasileiro, uma dívida histórica do Estado Brasileiro”. Tudo muito tardiamente, né? Então o Brasil tem essa, lamentavelmente, experiência de ser tardio em muitas coisas.

E mais, defende que iniciativas como a criação de universidades negras pode ser um gesto que provoque mudanças mais rápidas no âmbito interno das universidades coloniais, considerando as dificuldades brasileiras de mudanças no que diz respeito à colonialidade:

Ah, eu acho que seria, eu pagaria pra ver, eu pagaria pra ver. Isso não quer dizer que as outras instituições não possam de alguma maneira, a mais, por quê? Porque a morosidade nesses processos, nos cansam muito, né? Então, eu acho até hoje a gente está discutindo o mito da democracia racial, então são coisas que são muito complicadas, o racismo ainda é um assunto tabu na sociedade brasileira e tudo isso é prova de que nós levamos muito tempo pra avançar como sociedade, entendeu? Então eu não acho que uma impossibilite outra, mas eu acho que, eu não acho que seja uma ou outra, entendeu? Se houver um espaço plural, a possibilidade de inserir a discussão decolonial ou pós-colonial seja lá qual for, façamos isso.

No que diz respeito às mudanças epistemológicas dentro das estruturas universitárias, Nelson reconhece as dificuldades em relação às artes negras, mas reconhece também os avanços nesse âmbito: Agora o tempo, eu acho que o tempo vai avançando e a gente vai percebendo que circunstancialmente algumas flexibilizações ocorrem. Eu por exemplo, eu estive na Pinacoteca de São Paulo agora recentemente pra discutir sobre o novo acervo da pinacoteca, porque a pinacoteca, na aquisição de novas obras, foi provocada digamos assim. O Tadeu Chiareli que é o cara responsável, né? Ele entendeu como Diretor da instituição que deveria adquirir obras de artistas negros das novas gerações e olha isso não é obra do acaso e eu acho que a nossa persistência nesse sentido tem sido muito grande.

Como Bhabha (2005), Nelson critica a noção da diversidade do multiculturalismo que se paralisa na celebração das diferenças: “ (...) a diversidade não é só celebrar as diferenças, mas é saber entender as hierarquizações culturais. Se você não entende que as hierarquizações estão postas e você não tenta enfrentá-las, você não está indo direto ao ponto, você não está indo direto ao assunto”. Defende ainda que a produção de ideias também é um campo de ativismo importante para transformação da sociedade, criticando o pragmatismo de setores dos movimentos negros:

(...) eu acho que isso a gente faz, não acho que as ideias são aquela coisa de que eu já ouvi isso muito no movimento negro - "não, eu sou de arregaçar as mangas e fazer". Gente, a produção de ideias, eu só me comprometo a produzir, a sentar prá escrever um texto, quando eu acredito que aquilo possa causar alguma coisa. Aquilo prá mim não está desconectado das ações, se eu escrevi, eu acredito que aquilo possa ter desdobramento em ações. Então, necessariamente, eu não creio na atividade acadêmica apenas como aquela coisa da vaidade intelectual, né? Somente da vaidade, não. Isso, vaidade todos nós temos, mas eu quero, na verdade, quando eu escrevo, eu escrevo prá provocar mesmo, eu quero provocar. Se o que eu escrevi não provocou, eu não atendi ao meu propósito, entendeu?

Ainda sobre racismo ou sobre as perdas por defender a perspectiva negra na Universidade de Brasília, após 21 anos de carreira docente, Nelson reflete:

Eu tive uma conversa com a Rita Segato que foi muito interessante, eu falei - “olha essas questões todas, elas estão aí, estão colocadas e não é fácil, todos nós pagamos um preço muito alto por afirmarmos um posicionamento”. Hoje você me pergunta - “você sofreu constrangimento?” Olha, só, o fato de eu ter o tempo todo, botado o dedo na ferida e dito que a questão racial existe, pode ter me custado, por exemplo, a não participação em determinadas gestões na universidade, não ter assumido

determinados cargos, entendeu? Nada está dito, mas eu não sou ingênuo, eu sei que, por exemplo, que eu poderia ter feito muita coisa que meus colegas que tem até menos tempo de casa do que eu, já fizeram, você entendeu? Essas coisas não são ditas, elas simplesmente, elas acontecem.

Nelson Inocêncio é, atualmente, professor do Departamento de Artes Visuais da Universidade de Brasília (UnB), e coordenador do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros do Centro de Estudos Avançados Multidisciplinares da UnB.

Valter Silvério

Filho de mãe mineira empregada doméstica e pai paulista e metalúrgico, Valter nasceu numa família pobre, é o sétimo de 11 irmãos (seis mulheres e cinco homens), mas alerta que não tem histórico de fome. Valter começou a trabalhar cedo, com 5 a 6 anos já descarregava caminhão de tijolo e, a partir dos 7, passou a trabalhar numa fábrica de chinelos. Aos 14, passou a trabalhar como office boy no Supermercado Pão de Açúcar, mas durante essa experiência de trabalho infanto-juvenil, partilhada por todos os seus irmãos, Valter também estudava, pois, afirma que havia uma lei materna em sua casa que todo mundo tinha que ir para escola: "Então, era fortemente um matriarcado, então, minha mãe era uma pessoa muito inteligente, minha avó materna vivia com a gente, minha vó Joana, minha avó paterna". Foi essa lei que fez com que todos os seus 10 irmãos e irmãs tivessem concluído o ensino médio e metade deles e delas fizeram universidade.

Ainda no Mestrado, Valter presta concurso para docência em 3 universidades públicas - no Mato Grosso, em São Carlos e em Londrina - mas escolheu a Universidade Federal de São Carlos, na qual é professor no Departamento de Ciências Sociais desde 1992. Só depois de ingressar na universidade como docente, mas ainda em 1992, é que Valter termina o Mestrado. A partir de então, passa a pensar em fazer o Doutorado. Ele narra como foi o processo: "(...)apesar de ter sido convidado para fazer em Araraquara, escolheu fazer em Campinas pois conta que "tinha na época uma relação muito forte com a professora Élide Rugai Bastos e com o professor Otaviani que andaram dando uns cursos lá em Araraquara e tal".

Valter narra a experiência de definição de "objeto" de estudo/pesquisa que qualificamos como uma experiência de racismo/sexismo epistêmico vivido por ele no Programa de Doutorado em Sociologia na Universidade Estadual de Campinas: ao escolher estudar Fanon, os pareceristas indagam – "pra quê que serve Fanon?".

E quando eu fiz a seleção, meu projeto era um projeto sobre Fanon, mas isso eu falei na defesa do texto, olha esse era um projeto que eu queria desenvolver quando eu tentei entrar no doutorado com esse tema, a banca, os pareceres da banca - pra quê que serve Fanon? Aí eu julgo que a postura do (trecho não compreendido) foi muito importante, porque depois eu tive acesso ao material, aquela coisa que você entrega

a dissertação, os documentos todos, e me devolveram no envelope (...) E estava lá a observação do (trecho não compreendido) que era assim - “quem é você para dizer que Fanon tá superado?” Falando com outro colega dele de Sociologia, dando uma ferrada.

Valter explica que, naquele momento, a conjuntura intelectual acadêmica no mundo já tinha se rendido a Fanon, a partir da emergência do pós-colonial na Europa e nos Estados Unidos. No entanto, o Brasil, ainda na década de 90, continuava importando teorias europeias defasadas, já que, importa tais teorias produzidas na Europa, mas não mais válidas dentro da própria Europa, evidenciando um atraso intelectual histórico que caracteriza o ensino superior no Brasil, no mínimo, desde o século XIX, com a importação das teorias racistas europeias pelos intelectuais brasileiros para pensar a nação no pós-abolição, vinculados aos institutos de ensino superior.

Porque era conjuntura, na verdade, tinha uma coisa de conjuntura e tinha uma coisa assim, eu peguei muita literatura sobre Fanon, muita coisa nos anos 90 e Fanon estava assim, oh, enquanto aqui esses babacas diziam - pra que serve o Fanon?, na Europa e Estados Unidos tinham uma ascendência de trabalhos sobre Fanon, então tinha trabalho na Filosofia, na Ciência Política. Na Sociologia era que tinha menos, na verdade, na crítica literária e tinha essa coisa dos pós-coloniais, na verdade o Stuart Hall, na época que eu estava lá, ele tinha ainda contrato com a Birmingham e tinha os debates com (trecho não compreendido). Então eu entrei num ambiente que havia muitos debates, mas o que estava sendo discutido efetivamente era questão do new racism que era a coisa do racismo cultural.

Ao final, Valter muda seu objeto de Doutorado: “(...) eu acabei fazendo um doutorado que é um doutorado mais teórico que era, como é que é? Gente, esqueci o nome do doutorado (risos), *Os novos contornos do racismo*”. Apesar da importância que Fanon estava ganhando no mundo, na década de 90, momento no qual os intelectuais oriundos de países colonizados – como, por exemplo, Gayatri Spivak e Homi Bhabha vindos da Índia, e Stuart Hall, vindo da Jamaica, etc. – migram para as universidades europeias e norte-americanas, Valter “abandona” o projeto de estudar Fanon no Brasil¹⁵³:

(...) Que estava rolando na Europa e aí, isso eu comecei a fazer várias leituras sobre isso e todos eles, todos os autores faziam de alguma maneira referência ao Fanon, mas não era uma discussão sistemática sobre a obra do Fanon, que era a minha proposta (...). O Eldon Morris era um cara que era da área de movimentos sociais, que tem um livro dele que é super importante, que se chama *Organização da comunidade negra durante o movimento dos direitos civis* (trecho não compreendido), analisando na verdade, o papel das igrejas negras na organização do movimento pelos direitos civis. Aí eu acho que eu fiquei, também, um pouco influenciado pelas conversas que eu tive com Eldon Morris, eu fui de alguma

¹⁵³ Valter Silvério, de uma certa forma, retoma o projeto de estudo de Fanon através da orientação à tese de doutorado de Deivison Faustino. Ver: FAUSTINO, Deivison. Por que Fanon, Por que agora? Frantz Fanon e os fanonismos no Brasil. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar. São Carlos-SP, 2015.

maneira deixando a coisa da obra do Fanon, que eu achava também que não tinha muito folêgo prá fazer, e fui pra uma discussão mais do racismo, com algumas coisas sobre o Fanon, mas eu achava que tinha que se fazer uma tese sobre Fanon.

Valter faz um doutorado sanduiche na Universidade de Northwestern, nos Estados Unidos. Quando volta para o Brasil, assume a chefia do Departamento de Sociologia da Universidade de São Carlos. Quando indagado sobre experiência de racismo na universidade, responde, a partir dessa experiência: “ Ah, isso é o tempo todo, agora...o tempo todo, agora tem que qualificar isso melhor, porque, na verdade, a estrutura da universidade, ela é uma estrutura racista”

No entanto, Valter localiza na sua experiência de educação básica, mais do que na universidade, sus experiências mais impactantes com o racismo, já que para lidar com o racismo na universidade ele diz que estava mais “preparado” para essa guerra:”No colégio...Mais do que na universidade, porque na universidade eu já era uma pessoa mais aguerrida, eu já tinha passado por terapia, eu sabia me posicionar melhor com relação a isso, embora as situações racistas, você perceber que está sendo rejeitado, você está sendo excluído de algumas situações, isso me deixava muito “deprê”. Mas na universidade, além de afirmar que o racismo acontece o tempo todo, Valter conta que desenvolveu uma habilidade em identificar como opera o racismo institucional no cotidiano:

Muito, acontece muito o tempo todo. Aliás, assim, acho que uma coisa que eu desenvolvi uma certa habilidade de identificar nos alunos, especialmente os alunos de graduação, que quando um aluno negro ou aluna negra está cabisbaixo, está infeliz, se aproxime e converse com ele porque alguma coisa aconteceu, alguma coisa aconteceu e isso é no momento que você tá, você vai pro refeitório pra pegar comida e tem alguém que te serve mal, é no momento que você vai falar com um professor, que acha que você não deveria estar ali, você vai falar com uma secretária ou secretário...

Valter identifica ainda como opera de forma visível o racismo institucional na universidade:

Mas as formas mais visíveis que eu vi de racismo é assim, então, por exemplo, você tem um Núcleo de Estudos Afro-brasileiros, então qual que é a coisa mais óbvia? É você pegar um rapaz ou uma garota para o papel ali de secretário, que fosse negro, não! Na universidade, se você bobear, todas as posições mais altas, intermediarias ou mais baixas dentro da universidade, tudo vai pra branco. Então eu briguei muito na minha universidade e aí eu viro chato, eu viro o cara que olha “porque que não vai viajar um pouco, porque que não vai mais”...por conta disso, porque quando eu vejo essas coisas, eu vou lá e falo eu inverti um pouco o papel e quando eu vejo que tem situações que são incorporadas como naturais e que são racializadas, no meu ponto de vista, eu vou lá e falo e eu falei isso prá reitor. Então, por exemplo, discussão sobre vaga no meu Departamento, porra, nós fizemos anos de extensão e o tema das relações raciais trouxe muito dinheiro para o centro e para o departamento, na hora de discutir vaga, sabe o que meus colegas dizem no departamento? “Não, que a vaga não pode ser uma vaga para área de relações raciais, a vaga é do departamento”, você entendeu? Então o tempo todo é isso, o tempo todo, isso que eu chamo de racismo institucional.

Valter identifica ainda como opera o que ele denomina de racismo individual na universidade, definindo-o como aquelas situações nas quais as pessoas individualmente expressam rejeição à sua presença na universidade: “(...) não suportam a sua presença dentro da universidade (...) Gente que não conversa com você, que diz que não gosta de você. Qualquer situação de conflito isso vem à tona, não nomeado, mas vem nessa forma de tentar te constranger o tempo todo”. Mas Valter aprendeu a reagir: “(...) Ah, o tempo todo, a gente desenvolve na verdade uma espécie de antena que capta essas situações e aí vai para as reuniões, inverte”. No entanto, são essas vivências dentro na universidade racializada que adoecem, entristecem. E Valtér Silvério adoeceu:

Eu acho que a gente não morre de câncer, embora eu tenha tido câncer, que ela associa um pouco a vida da universidade, hoje eu estou bem e tal, que são exatamente essa dimensão emocional de viver num ambiente que não te quer, mas é um ambiente que você quer ficar, porque você precisa querer ficar na universidade, porque no nosso caso, se você não quer ficar, você não fica 1 ano na universidade, porque ela não tem a menor sensibilidade para as nossas questões, para as marcas que você tem no corpo, enfim.

Valter apresenta três estratégias que vêm utilizando para sobreviver na universidade. A primeira é compreendê-la como um ambiente hostil e se perguntar por que você quer ficar nesse ambiente que não te quer: “ (...)você tem que se perguntar porque que você quer ficar num ambiente hostil, você tem que saber porque você quer ficar ali, essa é a primeira coisa”. A segunda estratégia é buscar parcerias dentro da universidade: “Quando você define isso, você tem que entender que você tem parceiros que jamais vão entender a sua experiência, mas que são parceiros”. Valter afirma que no contexto de sua inserção na universidade, essa parceria só poderia ser com os brancos da universidade, pois em 1992, os negros eram raros como docentes na universidade: “(...)mesmo brancos e principalmente brancos, prá minha geração principalmente brancos. E por quê? Porque não tinha negros, eu fui prá uma universidade que única pessoa negra era a Petronília e era de outro departamento”. Valter afirma que os brancos com os quais fez aliança são principalmente os judeus da Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR) que até 2016, possuía seis professores negros.

Ao se perguntar porque ficar num lugar de rejeição que caracteriza a universidade no Brasil, Valter explica que quis ficar na universidade para se auto-conhecer como negro: “porque eu queria entender o que era ser eu mesmo e ser negro no Brasil, isso é uma coisa que eu acho que me orienta até hoje, eu não sei se eu descobri plenamente, mas eu acho que eu avancei nisso“. Mas afirma que a grande importância da universidade é que, através dela, entendemos como funciona as estruturas de poder-saber: “Eu sou um acadêmico, posso ser um acadêmico crítico ou alguma coisa assim, eu acho que, apesar de tudo de ruim que tem na universidade, para nós, a universidade ainda é algo importante, porque ali que você descobre ou pode vir a descobrir como é que funciona as estruturas de poder e de saber, as estruturas de

conhecimento”. Valter enfatiza que é na universidade que se descobre que as ciências sociais e humanas no Brasil têm o negro como tema de sua produção “científica”, embora questione que tal produção muitas vezes é conhecimento vulgar transformado em científico.

(...) e o quanto desse conhecimento, nós somos a base da produção, você entendeu? Porque se a universidade brasileira é considerada uma das universidades importantes do mundo, a produção do Brasil não é uma produção insignificante, embora ela seja pequena, ela não é insignificante. E na área de humanidades, há muito respeito pela produção brasileira fora do Brasil e isso se deve a uma coisa simples - o negro sempre foi central enquanto tema da produção das ciências humanas e das ciências sociais no Brasil. É sobre negro que se escreve e sobre singularidade do Brasil e tal. E tem muito conhecimento, embora conhecimento vulgar, que foi transformado em conhecimento científico, que é produto da experiência negra ou da experiência africana. Se você quiser um exemplo, toda discussão importante sobre religiosidade começa como sincretismo, não é sobre o cristianismo, mas é sobre o sincretismo. E o quê que é o sincretismo senão a transformação que os africanos fizeram da matriz cristã e essa coisa eu acho muito mal discutida no Brasil.

Ao ser indagado sobre o que entende por racismo epistêmico, Valter, ao estilo da Said (1990), responde que, “uma maneira simples de responder, é que toda a construção histórica, sociológica, antropológica, literária do outro feito no Ocidente está alicerçada por uma leitura que coloca esse outro no mundo da natureza, não como agente, como sujeito de construção da nossa experiência coletiva conjunta”. Localiza a produção científica realizada até os anos 50, como “majoritariamente informada por essa construção da outridade no mundo da natureza, ou seja, o branco é que faz a cultura, elabora, idealiza, significa”. Ao pensar sobre racismo epistêmico, Valter afirma ser um processo de descoberta para ele e faz uma auto-crítica:

(...) Isso é uma descoberta para mim, Nádia...eu acho que eu fui uma pessoa formada dentro de uma tradição racializada de produção da ciência. Então, se eu for muito honesto, eu acho que grande parte do que eu produzi até hoje, está dentro dessa lógica racializada, contrapondo negro x branco, enfim. Então eu acho isso, que nós estamos num momento de desconstrução da racialização que está na nossa própria formação e, muito provavelmente, eu sou de uma geração que foi construída dentro de um quadro epistêmico racializado. Sabíamos disso, mas sem os instrumentos, na época, para desconstruir, quer dizer, hoje.

Após afirmar que, nos últimos anos, descobriu que “existe um espaço para você se descolonizar, mas isso é um processo”, Valter aponta para um setor da vida acadêmica que contribui enormemente para a colonialidade epistemológica, portanto, estratégica para descolonização do conhecimento acadêmico-universitário, pelo menos no Brasil - a estrutura de fomento à pesquisa:

(...) Porque, na verdade, toda estrutura de fomento da pesquisa no Brasil é racializada, então se você quiser falar - “não, eu quero estudar o problema linguístico da África do Sul, dos grupos étnicos negros da África do Sul” - não vai ganhar financiamento prá fazer isso. Então, nós estamos longe ainda de uma estrutura de fomento que não seja racializada.

Para Valter, a descolonização epistêmica, do ponto de vista global, começa a ocorrer a partir dos africanos, nos anos 50, quando “há uma espécie de reviravolta que vem do ponto de vista metodológico, por exemplo, na História, com o texto de Hampatebá que vai dizer assim - a memória, a tradição, a história oral é uma história que tem o mesmo estatuto da história documental”. É quando tais mudanças teóricas e metodológicas “passam a questionar, por exemplo, a centralidade da escrita em detrimento da fala, da oralidade”. Assim, para Valter Silvério, “(...) tudo isso vai trazendo uma ambiência muito nova e muito conflito no interior das áreas”, defendendo ainda que “ são mais os africanos (...) que estão por trás dessa revolução em curso”, pois:

Eu acho que isso está na História Geral da África, você tem lá o Hampatebá, você tem o Elikia M'bokolo que está vivo, ainda dizendo - “olha, esse negócio de África negra e África branca, isso é uma bobagem, a África é a África”. E a produção de conhecimento da África transitou para a China. Você tem o Augustin Hall, que é um arqueólogo hoje importantíssimo, que dá aula na China, em Nova York, só não dá aula no Brasil, dá aula em vários lugares, e que é o cara que está por trás, que preside o Comitê Científico da História Geral da África, que é o arqueólogo mais avançado. Quem mais, eu acho que se a gente for pegar o Nkruman, o Agostinho Neto, são todos autores que contribuíram, digamos assim, num determinado momento, prá essa, no primeiro momento, isso parece como uma especificidade da contribuição africana para o mundo...Cheik Anta Diop... Realmente assim, eu não vou saber falar sobre todos que eu acho que são importantes.

Valter está se referindo à uma geração de jovens africanos, que foram estudar na França, oriundos de países colonizados pelos franceses, como o malinense Amadou Hampatebá, que apesar de ter recebido educação ocidental francesa, seu trabalho intelectual foi em defesa da oralidade como fonte legítima de conhecimento da história e da cultura africana. Hampatebá abre seu clássico texto *Tradição Viva*¹⁵⁴ com uma citação de um outro intelectual malinês, Tierno Bokar, que diz: “A escrita é uma coisa, e o saber, outra. A escrita é a fotografia do saber, mas não o saber em si”.

Valter ainda localiza no movimento da negritude, um primeiro esforço de enfrentamento ao racismo/sexismo epistêmico, especialmente no primeiro número da revista desse movimento intelectual protagonizado pelos jovens africanos que estavam estudando na França da década de 50 - *Presença Africana*:

Mas eu acho que há um movimento, no primeiro momento, de convergência, na França, no movimento da Negritude, desses jovens franceses, desses jovens africanos, desculpe, que formam a revista, quer dizer, o primeiro número da revista, como que é mesmo o nome? *A Presença Africana*, que você vai ver lá, no primeiro número, o editorial é ótimo, no primeiro número que, gente minha memória está... enfim o prefácio é escrito por um autor que daqui a pouco eu vou lembrar e ele diz assim - “a intenção dessa revista é mostrar para o mundo a contribuição africana para a formação do mundo”. Então, é uma coisa super, ou seja, eles não têm nenhum

¹⁵⁴ HAMPATÉ BÂ, Hamadou – A tradição viva, em História Geral da África I. Metodologia e pré-história da África. Organizado por Joseph Ki-Zerbo. São Paulo: Ática; Paris:UNESCO. Disponível em internet: <file:///C:/Users/N%C3%A1dia%20Cardoso/Documents/%C3%81frica/a-tradicao-viva.pdf>. Acesso em: 01/10/2017.

tipo de subalternidade em dizer assim “nós não estamos pedindo espaço para nós no mundo”. Não, eles estão dizendo - “olha, a África tem uma contribuição que tem sido negligenciada e que nós precisamos tratar a África em condições de igualdade”.

Para Valter, a epistemologia descolonizadora desses intelectuais africanos na década de 50, é ainda mais radical, pois não quer se contrapor aos brancos, mas mostrar que a cultura africana é produzida numa outra lógica/racionalidade.

Então, eu acho que isso vem em uma pegada muito diferente do que nós fazemos hoje enquanto teoria sobre relações raciais, por exemplo, que é como podemos ser iguais aos brancos, não é isso, os africanos vêm com uma outra pegada, entendeu? É uma outra referência, não é se contrapor ao branco, é mostrar que nós somos diferentes, uma outra lógica de cultura, outra logica cultural. Eu acho que... isso também foi muito importante eu perceber isso num determinado momento da minha vida, prá não reproduzir ou parar de reproduzir porque a gente sempre reproduz, tomar mais cuidado com a reprodução do que nós queremos.

Valter coordenou a tradução e revisão da reedição brasileira da História Geral da África, fruto da parceria entre o governo brasileiro - liderado, pela Presidenta Dilma Rouseff - e a Unesco, que, em 2010, disponibiliza, na internet, os oito volumes dessa obra. Elaborada no pós-independência dos países africanos, a primeira edição da História Geral da África, coordenada por um dos intelectuais africanos mais importantes, Joseph Kizerbo – oriundo de Burkina Faso - pretendia colocar em visibilidade a História da África, negada pela fundamentação eurocêntrica da dominação colonial no continente – cuja uma das maiores expressões foi Hegel, ao divulgar ao mundo, seu “conhecimento” que apesar de vulgar, tinha estatuto científico, nos termos de Valter Silvério, de que a África por ser um continente sem escrita, era um lugar sem história, desconsiderando tanto uma histórica tradição africana de conhecimento transmitido pela oralidade, quanto experiências africanas seculares de escrita, como a dos reinos do Egito e Kush, antes da dominação colonial em África. Foi para desafiar esses mitos produzidos pela Europa moderna que, após a descolonização administrativa dos países europeus, foi editada pela UNESCO, com o intuito de descolonizar a história africana, a coleção *História Geral da África*, a partir de trabalhos discutidos em seminários na década de 1960, e escritos ao longo das décadas de 1970 e 1980. Nessa primeira edição foram publicados oito volumes em inglês, francês e árabe, escritos por cerca de trezentos e cinquenta estudiosos africanos, orientados pelo princípio de apresentar a história africana desde o ponto de vista africano. Na década de 80, quatro volumes da coleção foram traduzidos e publicados no Brasil (Lima, 2012).

Foi seu conhecimento dessa produção intelectual africana, quando organizou a reedição da *História Geral da África*, em 2010, que fez Valter construir o desejo, manifesto em entrevista, de mudar seu projeto intelectual-acadêmico - não mais uma “sociologia das relações raciais”, bem ao estilo da escola paulista de sociologia, mas o que ele chama de uma “sociologia histórica da política negra”, como ele mesmo explica:

Então, hoje, eu acho que eu não quero fazer uma sociologia das relações raciais, eu quero fazer uma sociologia histórica da política negra, quer dizer, pegar esses autores que ao longo do século XX falavam sobre a África, falavam sobre o ser negro, falavam sobre a questão de como a questão negra e a questão africana eram, tratar como a questão da negritude e a questão da África aparece na formação do estado nacional, dos estados nacionais, como o pan-africanismo que é um movimento não estudado, é um movimento extremamente importante que se contrapunha a formação das Nações Unidas.

Valter apresenta a relação entre Du Bois e a sociologia norte-americana como exemplo de como opera o racismo/sexismo epistêmico para silenciar intelectuais negros e, considera, então, que trazer Du Bois para o centro do mundo intelectual e acadêmico-universitário é promover descolonização epistêmica: Então, o que acontece é que cada vez mais, eu fui descobrindo que era possível você colocar novas temáticas, dialogando com esse mundo racializado. Então, vou dar um exemplo, você dar um texto, você dar um curso sobre Du Bois no Brasil, é uma revolução, mesmo quando internacionalmente você sabe que é possível você classificar Du Bois numa vertente liberal, negra liberal. Agora, para um estudante negro ou branco, saber que o Du Bois é o fundador da sociologia norte americana e que o Robert Park que esteve na Bahia, inclusive, puxou, interferiu negativamente na carreira do Du Bois, impedindo que ele tivesse acesso a alguns espaços dentro de Chicago e que o Herskovitz impediu que ele assumisse um financiamento na década de 30, é superimportante prá saber o quão potente era esse cara e essa sociologia que nascia com ele. Tanto é que agora tem um livro que é um texto que mostra como o Du Bois é o fundador da Sociologia (...) É um texto americano escrito pelo Aldon Morris, é um livro que está fazendo um auê danado e uma das coisas interessantes que o Aldon Morris mostra no livro, é que o Du Bois influenciou o Weber e não o contrário, foi o Du Bois que apresentou ao Weber, a sociedade americana e como as hierarquias raciais permaneciam numa sociedade contemporânea.

Valter diz que, na sua trajetória de formação acadêmica lidou emocionalmente muito mal quando professores reproduziam ideias negativas sobre negritude, África e africanidades em sala de aulas, etc. Mas afirma que, diferente da geração de estudantes negros que tem entrado atualmente na universidade - que segundo Valter enfrentam até ele mesmo - no seu tempo de estudante, não enfrentava essas situações em sala de aula: “Não, situações assim de enfrentamento mesmo, uma ou outras discussões que não eram fundamentais”. Ressalta, no entanto, que teve “sorte”, pois, encontrou apoio de professores brancos, à exemplo de Otávio Ianni¹⁵⁵, seu orientador no Doutorado:

¹⁵⁵ Filho de imigrantes italianos que moravam no interior de São Paulo e discípulo de Florestan Fernandes, Otávio Ianni pertenceu à geração de professores da USP, decisiva para institucionalização e consolidação da sociologia no/do Brasil. Em 1954, Otávio Ianni formou-se em ciências sociais na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP. Obteve o título de mestre em 1956, com a dissertação "Raça e Mobilidade Social em Florianópolis", passando logo a integrar o corpo de professores assistentes da Faculdade, na cadeira de Sociologia I, da qual Florestan Fernandes era o titular. Em 1961, doutorou-se com a tese **O negro da sociedade de castas**. Ianni participou da denominada “Escola Paulista de Sociologia”, que, ao ter o negro sempre como tema, é considerada responsável por inaugurar um novo enfoque sobre as relações raciais no Brasil. Ao lado de Florestan e de Fernando Henrique Cardoso, é considerado um dos principais sociólogos brasileiros

(...) eu tive professores brancos que traziam materiais xerografados e me davam. Por exemplo, os primeiros textos sobre Filosofia Africana quem me deu foi Otavio Ianni (...) Fui aluno dele no doutorado, ele me orientou, foi quem me apresentou a Filosofia Africana foi o Otávio Ianni, ele trazia lá os textos (...) Era uma pessoa que foi muito importante nessa fase da minha vida, porque, primeiro, não me tratava subalternamente, ao contrário, várias vezes ele dizia que eu tinha um potencial, que era diferenciado, que eu tinha muita sensibilidade acadêmica e essas coisas todas que eram importantes ouvir, num mundo que era totalmente embranquecido.

Ainda falando sobre racismo/sexismo epistêmico, Valter se refere, no campo da sociologia, à histórica “transplantação” das teorias europeias para o Brasil, caracterizada sempre pela defasagem em relação ao que está sendo debatido teoricamente na agenda do dia dos centros euro-americanos. Assim, sinaliza que os currículos dos cursos de sociologia mais avançados no Brasil, como do próprio curso que ensina (“nota 6 da capes, cujos professores do departamento mandam na área da Capes”) reproduz uma estrutura conservadora, pois, ainda estão centrados em Bourdieu, Giddens, etc., apontando para uma “descolonização colonizada” no Brasil, pois, para parecer contemporâneo aos centros da geopolítica do conhecimento, os centros acadêmicos brasileiros juntam Bourdieu e Giddens com os pós-coloniais e decoloniais:

Então, qual a minha percepção de racismo epistêmico? A minha percepção de racismo epistêmico vem do tipo de currículo que a gente fomenta dentro dos cursos de ciências sociais. Então, por exemplo, as coisas mais avançadas que se dão hoje nos currículos são Bourdieu, Giddens, Gardeman, entendeu? Ai quando você vai ver o que está sendo discutido mesmo no mundo colonial, nas sedes coloniais, esses autores já estão superados. No Brasil ainda tem... É interessante isso porque você vai vendo também, as apropriações que são feitas dos pós-coloniais e dos decoloniais que eram, digamos assim, os autores que estão numa outra vibe. Então você tem uma tentativa de fazer um mix, como se fosse tudo... juntar o que não é juntável.

Valter defende que a luta dos movimentos negros brasileiros até aqui ainda não se preocupou em combater o racismo/sexismo epistêmico, pois, vêm centralizando sua agenda em torno da defesa de uma política pública educacional, por compreender que a mobilidade individual não era o caminho para os negros e negras brasileiros. No entanto, para Valter, as lutas dos movimentos negros brasileiros pela Lei 10639 “vão na direção do currículo, mas é numa direção igualitarista”, reivindicando que “o negro ou a África esteja tão representada quanto a Europa”, portanto, o limite dos movimentos negros brasileiros é a igualdade. Se diferenciam, por exemplo, dos movimentos afro-americanos, que criaram os *blacks studies*, “uma sofisticação acadêmica que se preocupou em resgatar conhecimento produzido por negros”. No entanto:

Nós não chegamos nesse estágio nos NEAB's, no início da nossa conversa sobre Guerreiro Ramos, nós não fazemos isso ainda. Podemos fazer e provavelmente faremos, mas o que nós fizemos? Nós aprovamos uma lei e uma diretriz que mexe desde a base educacional. Por que será que isso aconteceu? É que talvez o

movimento negro brasileiro tenha uma percepção de que o Brasil é muito mais africano do que ele se imagina e que você ensinar o que é a África, o que é africano, quais são as contribuições dos africanos para a formação do Brasil, talvez os brancos - que não são brancos, não existe branco no Brasil - (...) talvez eles se percebam como parte de uma sociedade que realmente é muito diferente.

Talvez inspirado por Lélia Gonzales (1984), Valter Silvério passa a descrever como, no seu entendimento, a cultura europeia foi africanizada no Brasil, afirmando que os brancos brasileiros são culturalmente africanos: “o códex do Brasil é um códex africano, os brancos brasileiros quando eles saem prá fora, eles riem alto, eles entram nas lojas e todo mundo sabe que é brasileiro e acha que é preto, por isso que falam lá, nos Estados Unidos - não tem branco no Brasil, eles não são brancos, são latinos, latino não é branco”. Portanto, para Valter Silvério, é a rejeição ao fato de que eles são culturalmente africanos que fundamenta o racismo anti-negro dos brancos brasileiros: “Então essa coisa da africanidade está no cotidiano do Brasil. Agora, até por isso, eu acho que a rejeição a qualquer coisa que é relacionada ao negro, qualquer coisa que é relacionada à África, é radical no Brasil, porque eles, os brancos, são tão negros, são tão africanos, que eles não podem conviver com isso (...)”. E Valter explica como a mulher negra africanizou culturalmente os brancos brasileiros, configurando um jeito africano de serem brasileiros:

A Rita Segato, por exemplo, tem um texto que ela escreveu sobre a maternidade e que ela mostra que toda elite branca do século XIX era amamentada por mulher negra. O que é isso? Quando você pega o Axel Honneth, esses caras da teoria do reconhecimento europeu, que precisa analisar porque que eles surgem e começam a falar de reconhecimento numa outra chave, - ele mostra que uma relação, o Axel Honneth, se quisesse fazer umas brincadeiras teóricas, ele mostra que do ponto de vista da psicologia social, a relação que a mãe estabelece com o filho ou com a filha é fundamental prá o desenvolvimento da solidariedade, ao longo do seu processo de crescimento. Então você imagina o seguinte, um país em que a elite foi amamentada por uma mulher negra, então os processos de identificação são muito mais consistentes do que aparece na realidade, então tem o lado ruim que é assim - todo mundo teve uma ama de leite negra, então vai dizer “não olha coisa da negritude”. Mas tem outro lado que precisa ser teorizado e analisado e descrito, que é o quanto isso africanizou o Brasil.

Também para Lélia Gonzalez (1984, p. 235), ao exercer a função materna enquanto mãe preta, as mulheres negras no Brasil vêm africanizando a cultura brasileira, ao educar as crianças brancas e, de uma forma geral, toda a sociedade e cultura brasileira, nos valores de base africana aprendidos a partir da diáspora negra no Brasil: “E, quando a gente fala em função materna, a gente tá dizendo que a mãe preta, ao exercê-la, passou todos os valores que lhe diziam respeito, prá criança brasileira”. Assim, Lélia Gonzalez (1984) conclui que: “Essa criança, esse infans, é a dita cultura brasileira, cuja língua é o pretuguês. A função materna diz respeito à internalização de valores, ao ensino da língua materna e a uma série de outras coisas”. Assim, Gonzalez defende que a “mãe preta” inverte o jogo da hierarquia racial brasileira, desafiando a hegemonia branco-brasileira, ao se tornar uma agente de africanização dessa que Lélia chama de “a ‘adolescente’ neurótica que a gente conhece como cultura brasileira” (p.236).

E Valter explica sua posição de radicalidade quando afirma que o Brasil é africano, pois, quando nos dermos conta de que “foram os africanos que transformaram o cristianismo e não o cristianismo que transformou a religiosidade africana, nós vamos começar a entender que o Brasil é absolutamente africanizado”, nos fazendo lembrar que “um teórico branco que diz isso, que é o Roger Bastide, o Roger Bastide disse assim - ‘o dado no Brasil não é a negritude, o dado do Brasil é a africanidade’”. Porque? As comunidades africanas são espalhadas pelo país”. Assim os interesses coloniais de saber-poder silenciam o conhecimento de que nossa formação social brasileira é africana, por entendê-lo como um campo minado para o eurocentrismo da colonialidade de poderes no Brasil: “Agora o que significa isso do ponto de vista da radicalidade? Significa que quem informou a formação social brasileira foram os africanos, não foram os europeus”. Admitir que o Brasil é culturalmente africano é, para Valter, uma cilada em que os poderes masculinos e brancos brasileiros - que se identificam ancestralmente apenas com os brancos-europeus - não querem cair, pois seria um golpe de morte na onipresença do eurocentrismo. Esse processo de africanização da sociedade brasileira é típico para falarmos de discurso do dominado se infiltrando silenciosamente nas camadas profundas do discurso do dominado a ponto de minar sua autoridade epistêmica, como nos lembra Bhabha (2005).

É a elite que insiste em barrar, por isso que a gente não pode ter conhecimento de muitas coisas, é por isso que tá essa coisa agora de ensino médio sem cultura, então o tempo todo isso volta Nádia, por que volta? Porque a elite sabe que na hora que isso for decodificado, os meninos aí de classe média branca, que usa as roupas do gueto, que vão dançar o rock samba. O rock samba em São Paulo é uma febre, só tem branco de classe média dançando rock samba (risos). Essa coisa está aí em estado latente, então eu não acho que o dado seja igualdade. Eu acho que é a sutura entre a cultura afro-brasileira e a cultura africana, que vai dar um novo tom pra essa discussão, quer dizer, é como a cultura europeia foi africanizada no Brasil e não ao contrário. Então, o que significa isso? Significa que o nosso limite não tem que ser a igualdade... eu acho que a gente não está ainda elaborando nessa perspectiva.

Para Valter, a descolonização tem uma primeira movimentação interna, a partir da qual ele avalia a sua própria descolonização, se definindo ainda bastante colonizado e identificando que sua colonialidade de pensamento se configura, por exemplo, através da relação com limitações que estabelece com o corpo, expressa, especialmente nas dificuldades para inserção da corporalidade na sua prática docente: “(...)eu acho que a gente deveria dar aula hoje de uma maneira diferente pra demarcar essa nossa experiência em que o corpo é muito importante. Então nesse sentido, eu acho que eu sigo um conjunto de regras, um conjunto de lógicas que são absolutamente coloniais, não basta só você dar o conteúdo decolonial”. Nessa sua perspectiva, o corpo é parte fundamental na descolonização do conhecimento:

Eu percebo isso quando eu entro em uma sala de aula, que eu não tenho ainda todos os elementos que mostrem como eu tenho referências corpóreas, eu tenho comportamentos do ponto de vista de socialização, que são diferentes dos meus colegas, todo mundo sabe disso. Mas eu não consigo ainda decodificar isso dizendo assim - “olha, moçada nós podemos fazer uma aula sobre o texto do Fanon ou um

texto do Aimée Cesaire, dançando, colocando uma música e utilizar o corpo para entender o que esses autores estavam falando”. Eu não consigo fazer isso ainda e eu acho que a gente deveria fazer isso.

Pensando sobre os desafios da descolonização, Valter, reflete sobre a relação que os pesquisadores acadêmicos estabelecem com a colonialidade de poder/saber das agências de fomento à pesquisa que reproduzem valores eurocêntricos/violência epistêmica, ao definir quais temas devem ser fomentados:

(...) e a outra coisa também é à maneira como você conduz ainda projetos de pesquisa. Então quer dizer, as agências de fomento, a negociação é muito forte. Então pra você aprovar um projeto decolonial, você precisa ser muito poderoso. Porque, como a gente vai aprendendo como é que funciona o campo do fomento, e a gente conhece quem são as pessoas, quais são os pares que tem controle sobre esse campo, então você tem que negociar o tempo todo. Você sabe que tem um projeto extremamente radical, ele não pode aparecer inicialmente como um projeto muito radical, senão ele não passa. Se mandam prá mim dá o parecer, dependendo do nível, eles vão mandar para dois outros pareceristas.

Valter dá um exemplo relacionado aos processos de implementação das políticas de ampliação do acesso das negras e negros à universidade no Brasil, demonstrando um profundo conhecimento das forças que entram no jogo de saber/poder das instituições acadêmicas, quando se avalia um projeto de pesquisa – com pareceres internacionais considerando a proposta de excelência, mas com pareceres nacionais caracterizado com o que ele denomina de “de tranca rua”, ou seja, que inviabilizam a aprovação:

A experiência mais importante que nós tivemos disso, foi quando do debate sobre ação afirmativa, propusemos um INCT, para acompanhar as transformações que haveriam na universidade com a ação afirmativa, isso foi em 2007, 2008. E era um grupo de pesquisadores majoritariamente brancos, um ou dois pesquisadores negros, entre eles eu. E era um grupo muito forte, muito forte, envolvia gente... um lá do CNPQ, gente com trânsito internacional, eu já tinha feito pós-doc, enfim estava bem estabelecido, mas esse projeto não passou. E o interessante foi que a gente sabia quem eram os pareceristas, então o parecer internacional - todo projeto grande assim, tem um parecer internacional - era excelente. Os pareceres nacionais eram de tranca rua, e a gente sabe quem fez os pareceres. Então o que acabou ocorrendo foi que isso foi tão visível, que algumas pessoas brancas, muito importantes no campo das Ciências Sociais, se posicionaram, nas agências de fomento, contra esse tipo de atitude. A partir daí as coisas começaram a mudar.

A descolonização, para Valter, diz respeito ainda com a forma como o intelectual acadêmico enfrenta a proposição de disciplinas teóricas. Sua experiência como docente da Universidade Federal de São Carlos, aponta para um novo tipo de estudante nas universidades para o qual há um esgotamento do eurocentrismo e uma busca por novas epistemologias:

(...) e a minha experiência mostra que quando você propõe uma disciplina de Tópicos Avançados em Diáspora Africana, aparece 50 alunos pra fazer, ou seja, alunos brancos e alunos negros. Então há uma certa saturação, digamos, da europeização e

há uma busca, não sei se tão consciente, por novas possibilidades. Agora, nós somos muito poucos, agora o ser muito pouco não significa que a gente não abalou já áreas significativas das estruturas conservadoras dos programas de pós-graduação.

No que diz respeito às experiências descolonizadoras que já vem ocorrendo nas universidades brasileiras, Valter, apesar de mais cedo se considerar ainda colonizado, identifica sua própria experiência na Universidade de São Carlos como descolonizadora, nos apresentando as iniciativas descolonizadoras em andamento:

No contexto brasileiro, eu identifico, por exemplo, do ponto de vista de São Carlos, nós conseguimos fazer eventos como roda de conversa, intitular rodas de conversa e colocar lá professores negros, africanos, americanos e afro-brasileiros discutindo questões de currículo, mudanças curriculares. Nós conseguimos fazer eventos trazendo as pessoas que são consideradas ícones no campo dos estudos decoloniais como, por exemplo, colocando Ramon Grosfoguel na mesa de abertura, Rita Segato ou trazendo Eduardo Restrepo pra dar conferências e aberturas em seminários para 400 pessoas do Brasil todo, enfim com uma programação anual (...) Nós temos lá uma coisa chamada *Quarta Sociológica* que sempre aparecem temas que são temas que vão nessa linha de subverter às epistemologias tradicionais. E isso tem um impacto nos alunos.

Mas ainda que possamos notar que as experiências de “subversão das epistemologias tradicionais” na sua universidade sejam eventuais e preliminares, Valter adverte que há consideráveis reações negativas de “intelectuais” acadêmicos, seus colegas professores (seja de departamentos, áreas ou disciplinas): “Então, o que eu tenho percebido é que a nossa própria experiência é uma experiência muito ambígua ainda, mas os confrontos aparecem nas nossas próprias reuniões, quer dizer, nós temos colegas que estão reagindo, colegas das áreas mais tradicionais que estão reagindo a esse campo, e isso é perceptivo”.

Assim, seja organizando rodas de conversa com os intelectuais africanos e da diáspora, seja conferências com pensadores do campo decolonial, podemos notar, nessas iniciativas de Valter Silvério, que já há algum interesse em torno da agenda da descolonização/decolonialidade do conhecimento na Universidade Federal de São Carlos. No entanto, Valter ainda nos chama à atenção para políticas acadêmicas que querem parecer mudanças epistemológicas significativas para o Brasil, mas que são subterfúgios para manter o privilégio epistêmico dos brancos brasileiros, pois, apesar da temática da diversidade étnico racial aparecer em mais de 250 grupos do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPQ), se constituindo na segunda área mais importante dos seus grupos, isto não significa concretamente mudanças, vejamos:

(...) teve um colega da área de Sociologia do Trabalho que chegou prá mim e falou - “você sabia que diversidade étnico racial aparece em 250 grupos do CNPQ hoje no Brasil e é a segunda maior área nas Ciências Sociais depois da Sociologia do Trabalho?”. Eu falei - eu sabia, porque eu olho os diretórios do CNPQ. O que eu não

disse prá ele é que eu olho para ver o conteúdo também, porque muita gente coloca diversidade étnico-racial e não é nada disso, mas é a segunda área, hoje, em termos de grupo do CNPQ, esse é um outro dado importantíssimo (...) Significa que a expansão do tema pode ser mensurado de uma outra forma - de alunos brancos e negros que entram nesses programas com trabalhos que aparece a palavra lá *diversidade*, aí o docente vai lá e acrescenta no grupo dele, *diversidade*, entendeu? Mas isso é um bom indicador de que há mudanças férteis (...).

O que Valter quer chamar à atenção é que há, no Brasil, um movimento de ampliação nas linhas de pesquisa que se auto definem a partir de questões negro-africanas e da diáspora negro-africana, que sugerem que são movimentos em direção à descolonização, mas que apresentam fragilidades. Um outro exemplo, nessa mesma linha, é a emergência de programas de graduação e pós-graduação em cultura afro brasileira ou em questões étnico-raciais, como o *Pós-afro* na Bahia.

O outro dado importante é surgir, por exemplo, programas, como o *Pós-afro* na Bahia, ou graduações que se intitulam graduação de cultura afro brasileira ou em questões étnico-raciais, quer dizer, isso é outro indicador que é uma movimentação na configuração de cursos de graduação. Não que eu acho que isso seja tranquilo, eu acho que isso seja super problemático e pouco discutido. E ampliação das linhas de pesquisa, é obvio que houve uma ampliação nas linhas de pesquisa que se auto definem na chave de questões africanas, da diáspora africana, da diáspora do novo mundo, quer dizer, isso tudo tem alterado, com uma certa velocidade. Então esses são movimentos que eu percebo como movimentos que são, que vão em direção da descolonização, mas qual é a fragilidade desses movimentos? Exatamente, o desconhecimento que existe dos mecanismos de controle na área de fomento e no sistema de ensino brasileiro, o sistema de ensino brasileiro é o maior da América Latina, não existe sistemas de ensino superior na América Latina como o brasileiro, ele ganha muito em importância por conta disso e ele talvez seja um dos poucos sistemas que negocia com a África da Língua Portuguesa, com os países vizinhos de língua espanhola, porque tem um percentual e talvez seja o maior percentual de jovens que querem fazer essa formação na área de pesquisa e ensino, que não vão para a Inglaterra e não vão para os Estados Unidos, que para Inglaterra e Estados Unidos vão aqueles considerados tops e que vem pra América Latina e na América Latina eles vem pro Brasil, que é o principal sistema e melhor estruturado na América Latina.

Valter Silvério é professor titular do Departamento e Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de São Carlos, desenvolveu estágio pós-doutoral no Instituto Internacional de Sociologia Jurídica de Oñati, País Basco (2006) e no Goldsmith College da University of London (2017).

Conclusão

Ao entender o ativismo negro e de mulheres negras como campo crítico de produção de conhecimentos, pudemos visualizar, com nossas (os) falantes decoloniais, que a diáspora negro-brasileira tem produzido e vivido ao longo de sua experiência de colonialismo e colonialidade no Brasil, pelo menos, uma *epistemologia das ancestralidades* e uma *epistemologia das resistências*. A *epistemologia das ancestralidades* que aqui nos referimos diz respeito às reinterpretações epistêmicas feitas por negras e negros da diáspora brasileira em seus processos de conexão, através de suas memórias, com o milenar patrimônio simbólico dos africanos, em diálogo com a necessidade de sobreviver num mundo contraído e cheios de interdições criado pelo colonialismo e reproduzido pela colonialidade brasileira. Portanto, se apresenta na diáspora negro-brasileira, especialmente em lugares epistêmicos das comunidades negras – como terreiro, o quilombo e o ativismo – um legado ancestral de conhecimentos que nos conecta com a experiência africana ancorada num continente de múltiplos conhecimentos, elaborados e vividos a partir de sua diversidade de histórias, povos e culturas. Já a *epistemologia das resistências* diz respeito aos conhecimentos gerados por essa diáspora negro-brasileira para sobreviver à violência física e epistêmica do racismo estruturante do colonialismo e da colonialidade de poderes no Brasil, ao tratar negras e negros como *não-seres*. Convivendo cotidianamente com a violência epistêmica do racismo desenvolvido pelo colonialismo - que Fanon (2005, 2008) decifrou como uma linha a partir da qual as subjetividades são colocadas em zonas de humanidade e não humanidade – mas também reproduzido pela colonialidade dos poderes racistas e sexistas no Brasil, as negras e os negros brasileiros produzem conhecimentos críticos ainda que sob o signo da morte do dispositivo de racialidade/biopoderes que se refere Sueli Carneiro (2005, 2017¹⁵⁶). São *epistemologias de resistências* a partir das quais essas pessoas têm orientado suas vidas nas comunidades negras e que, no seu ativismo intelectual, têm tentado sistematizá-las no âmbito acadêmico-universitário, ainda que pouco venha sendo visibilizado, lido ou ouvido, à exemplo dos nossos ancestrais Virgínia Leone Bicudo e Guerreiro Ramos.

São essas epistemologias que nessa tese se apresentam nas comunidades de terreiro, quilombolas e ativistas que vêm sendo produzidas por negras e negros na luta cotidiana por não desaparecerem. Tais comunidades se tornam lugares decoloniais, pois, descolonizam a partir de processos de confrontos e de negociações com a diferença hegemônica, gerando epistemologias construídas para que a forma de entender o mundo do subalterno negro não desapareça, como nos lembra Ari Lima, em

¹⁵⁶ Estamos considerando as entrevistas realizadas no ano de 2017 como fontes bibliográficas nessa tese.

entrevista. Portanto, são também lugares híbridos, nos termos de Bhabha (2007) pois são experiências em que o subalterno se infiltra no discurso dominante, minando sua autoridade, e com isso, perturbando a racionalidade dos poderes/saberes. São espaços também de fronteira, como quer Mignolo (2003), portanto lugares que revelam histórias esquecidas pois marginalizadas. Essas epistemologias são geradas em espaços da fuga e da rua, durante a escravidão e o pós-abolição. É essa ambiguidade que vimos com Ari Lima quando ressalta que ao mesmo tempo em que as práticas culturais negras vem sendo alvo de uma permanente violência epistêmica no Brasil – criminalização, estigmatização e invisibilização - foram transformadas em bem nacional, resultado de uma dinâmica de apropriação como patrimônio branco na qual os negros se embranquecem para se integrar na sociedade brasileira, mas os brancos também se enegrecem, ao tentar capturar essas epistemologias de resistências para esvaziá-las de potência decolonial. Nessa perspectiva, a descolonização se torna um jogo de rebeldia e de negociação em que os subalternos negros no Brasil vêm jogando na busca por agenciamento negro.

Tentei demonstrar que minhas e meus entrevistados contribuem para o pensamento decolonial latino-americano numa perspectiva negro-brasileira, apresentando seus pensamentos críticos contemporâneos. Apresentamos, especialmente, suas experiências com o racismo/sexismo epistêmico e suas perspectivas de descolonização/decolonialidade do conhecimento acadêmico-universitário bem como um pouco de suas histórias de vida para entendermos de que lugar elas e eles falam e suas posições críticas à sociedade baiana e brasileira. Confirmamos assim a nossa hipótese de que há um conhecimento crítico formulado a partir do lugar de negra e negro brasileiro que efetivamente contribui para superar a descolonização inacabada da independência político administrativa do Brasil de 1822, que conservou hierarquias raciais da escravidão, inclusive no plano epistemológico.

Para subverter as estruturas de subalternização que violentam epistemicamente negras e negros tornando-os subalternos que não podem falar, ser ouvidos ou lidos na vida acadêmico-intelectual brasileira, inicialmente tomamos Virgínia Leone Bicudo e Guerreiro Ramos como ancestrais de uma epistemologia das resistências, pois, ainda que silenciados na universidade brasileira desde a década de 40, produziram contribuições intelectuais significativas com potencial para descolonizar as estruturas racistas e sexistas do conhecimento acadêmico-universitário das universidades ocidentalizadas do Brasil e da América Latina e Caribe. Em seguida, tomamos o pensamento de Makota Valdina, Antônio Bispo e Sueli Carneiro como signos da descolonização a partir das comunidades de terreiro, quilombola e ativista, entendendo tais comunidades como lugares fundantes de uma epistemologia das ancestralidades e resistências negras no Brasil, elaboradas na vida e na luta por sobrevivência em uma sociedade de permanente violência física e epistêmica. Portanto, o terreiro, o quilombo e o ativismo são consideradas como matrizes fundadoras da descolonização numa perspectiva negra que podem contribuir para enfrentar as estruturas racistas e sexistas das universidades ocidentalizadas como a brasileira.

Assim, vimos que desde as décadas de 80 e 90, Makota Valdina vem desafiando os movimentos negros na Bahia a considerarem as comunidades de terreiro como lugares de conhecimentos com potencial de encurralar a colonialidade epistemológica da universidade brasileira. Além disso Makota nos apresenta uma crítica potente à socio-anthropologia do estudo das espiritualidades brasileiras de matrizes africanas e sua vontade de hierarquias. Valdina formula um ativismo assumindo o lugar de fala sobre essa espiritualidade, visando tanto enfrentar o racismo/sexismo dessas ciências sociais, quanto evidenciar as comunidades de terreiro como lugar de conhecimento, filosofias e epistemologias, criticando profundamente a relação hierárquica sujeito branco/objeto negro da epistemologia ocidental e tentando desmontá-la, ao assumir o lugar de falante decolonial dessa experiência espiritual negra.

Já o quilombola Antônio Bispo defende que sem a perspectiva quilombola da descolonização, não se descoloniza no Brasil. É dessa perspectiva quilombola que defende uma “confluência de saberes intergeracionais” que devem se encontrar nas fronteiras do mundo moderno-colonial brasileiro para negociar diferenças. Identifica duas cosmovisões em disputa na história brasileira: uma cosmovisão circular dos povos negros e indígenas, assentada no conceito de bio-interação com pessoas e natureza; e uma cosmovisão verticalizada que caracteriza a matriz eurocêntrica. No jogo de forças da colonialidade dos poderes brasileira, predomina hegemonicamente a cosmovisão herdada da colonização com suas hierarquias coloniais organizadas racialmente, pois, defende Bispo, foi utilizada uma estratégia de empoderamento da escrita como único lugar de saber, ao passo que ocorria uma manipulação do acesso à linguagem escrita, processos esses que nos impediu de falar, e, portanto, de influenciar no pensamento social brasileiro. Por isso predomina no pensamento social brasileiro uma “cosmovisão colonialista”, pois, ainda que, com muito esforço, estejamos conseguindo acesso a escrita, somos impedidos de falar pelas inalcançáveis políticas de publicação que impede uma difusão da nossa cosmovisão. E aqui lembramos que Zelinda Bairos, Ari Lima e Osmundo Araújo defenderam, em entrevistas, a importância da descolonização dessas políticas de publicação no Brasil. Antônio Bispo representa nessa tese o quilombo como lugar também fundante de perspectivas negras de descolonização do conhecimento.

Sueli Carneiro é a terceira falante decolonial dessas comunidades que consideramos aqui como fundantes de uma descolonização do conhecimento na perspectiva negra no Brasil contemporâneo, representando, nessa tese, a tradição crítica das comunidades políticas negras contra o racismo e contra o patriarcado, seguidas posteriormente pelas entrevistas de Valdecir Nascimento, Zelinda Barros e Carla Acotirene. Aqui colocamos em cena uma produção intelectual de mulheres negras cada vez mais sofisticada no Brasil, no entanto, colocada no mais baixo degrau da hierarquia de conhecimento do espaço acadêmico-intelectual brasileiro, pois, como lembra Ratts (2007, p. 29), “a invisibilidade da mulher negra no espaço acadêmico também se consolida porque o seu outro (homem branco, mulher branca ou homem negro) não a vê nesse ambiente e nem mesmo trilhando esse itinerário intelectual”.

Assim é que apresentamos o pensamento de Sueli Carneiro que ao acionar Foucault, “furtando-o” duas categorias importantes – dispositivo e biopoder - reflete sobre o que ele silencia: a experiência do racismo em sociedades com história de dominação colonial/imperial como a brasileira, que se caracteriza fundamentalmente por distribuir vida para a população dos brancos brasileiros e distribuir multicídios para a população negra. Com esse gesto, Sueli explicita sua perspectiva de descolonização do conhecimento, afirmando ser possível usar a teoria crítica da epistemologia ocidental para enfrentar o racismo/sexismo epistêmico das universidades brasileiras¹⁵⁷. É nessa perspectiva que, ao afirmar em entrevista que toma Foucault contra Foucault, propõe que para enfrentar o racismo/sexismo epistêmico não precisamos abandonar a epistemologia ocidental, mas usá-las contra ela mesma, visibilizando o que deixou de fora. A universidade, para Sueli Carneiro, apesar de ser o espaço institucional de crítica, até agora, não tem dado conta de alcançar a experiência negra. Portanto, Sueli reconhece que há limites nas teorias mesmo críticas da epistemologia dominante, por isso o que faz, na sua tese, é ampliar o diálogo com falantes decolonias negros como bell hooks, Charles Mills, Cornel West, etc. O projeto de descolonização de Sueli utiliza categorias da epistemologia ocidental que sejam úteis para pensar a experiência negro-brasileira, mas adverte, como nosso entrevistado Osmundo Araújo, que devemos também impor a academia as categorias que construímos nos movimentos negros e de mulheres negras e que são fundamentais para refletirmos e entendermos nossas experiências.

E aqui, precisamos afirmar que não se descoloniza sem crítica, pois, como nos lembra Osmundo Araújo, a crítica é condição imprescindível para a descolonização/decolonialidade do conhecimento em universidades ocidentalizadas. Para pensar a descolonização efetiva da Argélia, querendo vê-la livre da opressão colonial francesa, Fanon (2005) foi entender criticamente a “situação colonial” e sua razão racializada, entendendo a colonização e a descolonização como relações de força. Se os intelectuais decoloniais estão certos na defesa de que há muitas permanências do colonialismo no pós-independência, tornando as nossas sociedades contemporâneas suas herdeiras, para descolonizar essas sociedades precisamos adotar a atitude de Fanon de entender as lógicas de poderes racistas/sexistas dessa situação da colonialidade que ainda utiliza a violência como uma estratégia permanente de relação com os seus subalternos, especialmente, com as mulheres e os jovens negros e negros. Nessa perspectiva, o Estado moderno brasileiro vem atuando na lógica do dispositivo de racialidade/biopoder preservando a vida da branquitude e colocando a população negra sob o signo da morte: abandona mulheres negras à exposição da morte, deixando-as morrer de mortes preveníveis e evitáveis; deixa jovens negros e pobres se matarem pelo tráfico ou, ele mesmo, mata-os, através das suas polícias. Portanto, são múltiplas mortes e, dentre elas, a intelectual. Para pensar na morte intelectual de negros e negras brasileiras produzida nas suas trajetórias

¹⁵⁷ Oliveira (2012, p. 36) após criticar o silenciamento dos pós-estruturalistas sobre a diferença negra, conclui que apesar deles “não enfrentarem frontalmente a epistemologia do racismo, não quer dizer que não contribuam para a superação desse fenômeno”

escolares e universitárias, Sueli toma o conceito de epistemicídio de Boaventura Souza Santos como um subdispositivo de racialidade/biopoder que atua para afirmar uma razão racializada que fixa e exclui negras e negros. Sendo assim, só após entendermos nossa contemporânea situação de colonilidade cuja as hierarquias raciais do colonialismo ainda vêm organizando as sociedades contemporâneas, ainda que em novos formatos, para descolonizá-las, precisamos pensar projetos político-epistêmicos de descolonização/decolonialidade. É nessa direção a importância da apresentação do pensamento de ativistas/intelectuais negros do Brasil nessa tese.

É porque racismo/sexismo segue sendo discursos de poderes que organizam a acumulação do capital em escala mundial e das relações do sistema mundo, que o subalterno aqui é negro. Portanto, a experiência que aqui colocamos em visibilidade é da precária subjetividade negro-brasileira, como para Fanon (2005), eram os condenados africanos da terra colonizada; para Spivak (2010) são as mulheres de cor indianas que não podem falar nem serem ouvidas ou lidas; para hooks (1995) são as intelectuais negras na vida acadêmica-intelectual americana, para Virgínia Bicudo(2010) e Guerreiro Ramos (2005) são as negras e negros brasileiros cujas famílias tinham recentemente saído de mais de três séculos de escravidão racial. Meu subalterno é negro porque esses são os que seguem, como no colonialismo, racializados como *não-ser* e descartados pelo racismo/sexismo dos biopoderes da colonialidade, através da produção da morte de mulheres e homens negros. Exatamente pelo fato de que racismo/sexismo segue sendo os princípios ordenadores da sociedade brasileira, é que mulheres negras e juventude negra tem sido o alvo permanente da guerra cotidiana contra negros decretada pelo Estado e pela sociedade brasileira desde a abolição da escravidão racial.

Escrevo essa tese, nesse momento, afetada com a notícia de que a polícia atirou no ator negro do Bando de Teatro Olodum, Leno Sacramento, que ia de bicicleta para o Teatro Vila Velha, onde estava em cartaz com o monólogo *En(cruz)ilhada* que reflete sobre o sistemático assassinato de jovens negros em Salvador¹⁵⁸. Por uma trágica ironia, o ator é alvejado num final da tarde do dia 13 de junho de 2018, mesmo dia em que ele deveria estar em outro teatro, Teatro Castro Alves, que fica no mesmo centro da cidade em que foi alvejado, para concorrer à um evento do tipo “Oscar” baiano do teatro. Isso tudo na mesma semana que foi publicado na imprensa os dados do Atlas da Violência de 2018, produzido pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea) e o Fórum Brasileiro de Segurança Pública (FBSP) e noticiado pelo Jornal *O Globo*, com título *Atlas da Violência 2018: Brasil tem taxa de homicídio 30 vezes maior do que Europa*¹⁵⁹,

¹⁵⁸ Folha Uol. Protagonista de peça sobre racismo, ator é baleado em ação policial na BA. Disponível em internet: https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2018/06/protagonista-de-peca-sobre-racismo-ator-e-baleado-em-acao-policial-na-ba.shtml?utm_source=chrome&utm_medium=webalert&utm_campaign=noticias. Acesso em 27 jul/2018.

¹⁵⁹ Jornal O Globo. *Atlas da Violência 2018: Brasil tem taxa de homicídio 30 vezes maior do que Europa*. Disponível em internet: <https://oglobo.globo.com/brasil/atlas-da-violencia-2018-brasil-tem-taxa-de-homicidio-30-vezes-maior-do-que-europa-22747176>. Acesso em 27 jul/2018. De acordo ainda com o Jornal O Globo o número de 62.517 assassinatos cometidos no país

que afirma que “os homicídios, segundo o Ipea, equivalem à queda de um Boieng 737 lotado diariamente”, sendo que “71,5% das pessoas assassinadas são negras ou pardas”. Já a *Carta Capital* ao apresentar os dados desse mesmo Atlas compara a realidade do Brasil com a América Latina, observando que os países da América do Sul apresentam entre si semelhantes taxas, no entanto, o Brasil e a Colômbia são os países que lideram os números, sendo que o Brasil está sempre na lista das nações mais violentas do planeta.

Assim vivendo como não-humanos, portanto tratados como o lixo, denuncia Lélia Gonzalez (1984), os oprimidos negros da zona do *não-ser* do Brasil são impedidos de ter acesso aos códigos de direitos civis e humanos. No mais baixo degrau dessa zona que não se é nem o “Outro”, habitam as mulheres negras. Por isso que as mulheres negras do Brasil, que são 49 milhões de brasileiras, ou seja, 25% da população do país, marcharam em direção ao palácio do governo brasileiro, na capital federal, Brasília, em 2015¹⁶⁰. Anteriormente, essa tese foi afetada também com o brutal assassinato de uma jovem vereadora negra da Câmara Municipal da Cidade do Rio de Janeiro, eleita em 2016, quando saía de uma reunião com mulheres negras no centro do Rio de Janeiro. A *BBC News Brasil* (2018)¹⁶¹ nos informou que Marielle Franco, socióloga, era, em 2016, “uma das 32 mulheres negras entre 811 vereadores eleitos em capitais brasileiras”, assim como “a única mulher declarada “preta” a ser eleita como vereadora do Rio de Janeiro, a quinta mais votada da Câmara Municipal da cidade.

Assim, as negras e os negros brasileiros seguem vivendo em uma sociedade parecida com a Argélia de Fanon, quando sob o julgo da opressão colonial francesa, eram mantidos sob permanente controle através de uma violência física, bélica, direta, não dissimulada. Se considerarmos que Boaventura Souza Santos (1995) está certo quando afirma que todo genocídio é um epistemicídio, essa tese, ao tratar do enfrentamento ao racismo/sexismo epistêmico no Brasil através da descolonização do conhecimento acadêmico-universitário, tem muito a ver com essa realidade na qual jovens e mulheres negras tem sido o alvo preferencial do dispositivo de racialidade/ biopoder do Estado brasileiro, que vem matando e deixando morrer, de diversas formas, a população negra. Assim, em risco fica também esse legado de epistemologias

em 2016 coloca o Brasil em um patamar 30 vezes maior do que o da Europa. Só na última década, 553 mil brasileiros perderam a vida por morte violenta. Ou seja, um total de 153 mortes por dia”.

¹⁶⁰ Por tudo isso, nós Mulheres Negras estamos em Marcha para exigir o fim do racismo e da violência que se manifestam no genocídio dos jovens negros; na saúde, onde a mortalidade materna entre mulheres negras está relacionada à dificuldade do acesso a esses serviços, à baixa qualidade do atendimento aliada à falta de ações e de capacitação de profissionais de saúde voltadas especificamente para os riscos a que as mulheres negras estão expostas; da segurança pública cujos operadores e operadoras decidem quem deve viver e quem deve morrer mediante a omissão do Estado e da sociedade para com as nossas vidas negras (Carta da Marcha das mulheres Negras 2015. Manifesto Marcha das mulheres Negras contra o racismo e a violência e pelo bem viver. Disponível em internet: <https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2015/11/Carta-das-Mulheres-Negras-2015.pdf>. Acesso em 15 de jun/2018.

¹⁶¹ *BBC News Brasil*. *Marielle era uma das 32 mulheres negras entre 811 vereadores eleitos em capitais brasileiras* Disponível em internet: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-43424088>. Acesso em 27 jul/2018>

das ancestralidades e das resistências inventados, vividos e reinventados pelas comunidades das quais essas mulheres e jovens que estão morrendo são oriundos.

Para me ajudar a pensar nessa experiência negro-brasileira, especialmente suas experiências com o racismo/sexismo epistêmico e suas perspectivas de descolonização/decolonialidade do conhecimento, é que convidei para a roda de conversa que é essa tese, os intelectuais/ativistas negras e negros do Brasil, entendendo os movimentos negros e de mulheres negras como lugares de conhecimentos críticos e epistêmicos que a universidade precisa acolhê-los. Portanto, meus subalternos são intelectuais sim, mas intelectuais subalternos, portanto, limitados na condição de falarem e serem ouvidos, invisibilizados pelo conhecimento acadêmico-universitário, desqualificados como intelectuais. Sim, consideramos que também são subalternos porque apesar de intelectuais, suas trajetórias acadêmicas são repletas de experiências com o racismo/sexismo epistêmico, como vimos nos seus relatos. São subalternos também porque não estão nos cânones do pensamento social ou crítico brasileiro e nem nas bibliografias das graduações e pós-graduações das universidades brasileiras, apesar de muitos e muitas serem mestras e mestres, doutoras e doutores ou proeminentes ativistas, posições que ainda que as/os coloquem na condição de falantes, no entanto, permanecem pouco ouvidos.

Como lembra o mestre quilombola Antônio Bispo, existe um lugar negro ausente nas reflexões sobre a nação brasileira, entendendo esse lugar como a ausência de uma multiplicidade como quilombolas, mulheres negras, comunidades de terreiro, juventude negra, etc. É contribuir para ocuparmos esse lugar que essa tese se propõe, quando apresenta às perspectivas críticas de intelectuais/ativistas negras e negros, que em comum apontam as hierarquias raciais articulada com os saberes/poderes da colonialidade no Brasil, mas também suas perspectivas críticas de enfrentamento à essas estruturas racistas e sexistas que fundamentam o conhecimento nas universidades brasileira.

Referências bibliográficas

AMARAL, R. Mães-de-Santo, mães de tanto. O papel cultural das sacerdotisas dos cultos afrobrasileiros in Os Urbanitas, Revista de Antropologia, Ano 4, Volume 4, Nº6, dez2007. ASSANTE, Molefi Kete. *Afrocentricidade*. Disponível em internet: <https://pt.scribd.com/doc/94007598/afrocentricidade>. Acesso em 05 agost/2018.

ARAÚJO. Osmundo Pinho. Entrevista concedida a Nádia Maria Cardoso da Silva. Salvador, 6 jan. 2018

AZEVEDO, Thales de. As elites de cor numa cidade brasileira: um estudo de ascensão social & Classes sociais e grupos de prestígio, 2ª ed., Salvador, EDUFBA/EGBA, 1996. 186p.

BACELAR, Jeferson. Donald Pierson e os brancos e pretos na Bahia. *Horiz. antropol.* [online]. 1997, vol.3, n.7, pp.129-143. Disponível em internet: <https://www.scielo.br/scielo>. Acesso em 12/12/2019.

BARIANI, Edson. Padrão e salvação: o debate Florestan Fernandes x Guerreiro Ramos. *Cronos*, Natal-RN, v. 7, n. 1, p. 151-160, jan./jun. 2006. Disponível em internet: <http://www.periodicos.ufrn.br/cronos/article/viewFile/3194/2584>. Acesso 18 jul 2016.

_____. Edson. Certidão de Nascimento: a redução sociológica em seu contexto de publicação In: Centro de Estudos e Pesquisas em Humanidade da UFBA (CRH). Dossiê: Sociologia Periférica e Questão Racial – revisitando Guerreiro Ramos. Salvador: UFBA, 2015.

BATISTA, Robin, Estética negra, empodera sim. Disponível em internet: <http://www.geledes.org.br/estetica-negra-empodera-sim-porque-nao-da-para-enfrentar-o-racismo-quando-voce-ainda-se-odeia/#gs.DCx476M>. Acesso em: 18 jan. 2017.

BERNARDINO-COSTA, Joaze; GROSGOUEL, Ramón. Decolonialidade e perspectiva negra. *Soc. estado.*, Brasília, v.31, n.1, p.15-24, abril/2016. Disponível em internet: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69922016000100015&lng=pt&tlng=pt.

BENJAMIN, César. Tortuosos Caminhos. Revista Caros Amigos, n. 63, jun-2002.

BENTO, M. A. da S. (2002). Pactos narcísicos no racismo: Branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público. (Tese de doutorado), São Paulo: Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, Departamento de Psicologia da Aprendizagem, do Desenvolvimento e da Personalidade.

_____, Maria Aparecida Silva. Branquitude e poder: a questão das cotas para negros. BENTO. In: SIMPOSIO INTERNACIONAL DO ADOLESCENTE, 1., 2005, São Paulo. Disponível em internet: http://www.proceedings.scielo.br/scielo.php?pid=MSC000000082005000100005&script=sci_arttext. Acesso em jun/2018.

BERNARDO, Teresinha. Negras, Mulheres, Mães – Lembranças de Olga do Alaketu, Pallas Editora, 2003.

BHABHA, Homi. O local da cultura. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007 HALL, Stuart. Da diáspora. Identidades e mediações culturais. Org. Liv Sovik. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

BICUDO, Virgínia Leone. Atitudes raciais de pretos e mulatos em São Paulo. São Paulo: Editora Sociologia e Política, 2010. BOAS, Franz. Antropologia Cultural; tradução Celso Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2010, 6 edição.

BARROS. Zelinda. Entrevista concedida a Nádia Maria Cardoso da Silva. Salvador, 20 ju. 2017.

BRASIL, Decreto Federal número 6040 DE 7 de fevereiro de 2007. Disponível em internet: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/2007/decreto-6040-7-fevereiro-2007-550693-publicacaooriginal-66733-pe.ht>. Acesso em 17 de jun/2018.

BRITO. Ângela Ernestina Cardoso de. *Professoras Negras na Universidade Federal da Bahia(UFBA): cor, status e desempenho*. Disponível em internet: http://www.en.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1497393061_ARQUIVO_artigofinal_revisado.pdf. Acesso em 26 jun/2018.

CABAÇO, José Luis; CHAVES, Rita. Frantz Fanon – colonialismo, violência e identidade cultural. In: ABDALA JUNIOR, Benjamin (org). Margens da Cultura – Mestiçagem, hibridismo e outras misturas. São Paulo: Bitempo, 2004.

CANDIDO, Antonio. O jovem Florestan. *Estud. av.*, São Paulo , v. 10, n. 26, p. 11-15, Apr. 1996. Disponível em internet: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141996000100003. Acesso em 11 nov/2016.

CARDOSO DA SILVA, Nádia Maria. Instituto Steve Biko – juventude negra mobilizando-se por políticas de afirmação dos negros no ensino superior. Dissertação (Mestrado em Educação e Contemporaneidade) – Salvador (BA), Universidade Estadual da Bahia, 2005. Disponível em internet: http://www.cdi.uneb.br/pdfs/educacao/2006/nadia_maria_cardoso.pdf Acesso em 07 jan/2017.

CARNEIRO, Sueli. De novo a raça. *Jornal Correio Braziliense*, Brasília, 20 dez. 2002. Disponível em internet: <http://www.geledes.org.br/de-novo-raca/#ixzz3rwaxjvMA> . Acesso em 15 de nov/2015.

_____, Sueli. Ideologia Tortuosa. *Racismos Contemporâneos*. Rio de Janeiro: Coleção Valores e Atitudes, 2003, v. 1, p. 5-216. Disponível em internet: <http://www.geledes.org.br/ideologia-tortuosa/#ixzz3rwacQgJd> . Acesso em 15 de nov/2015.

_____, Sueli. Mulheres em movimento. *Estud. av.*, São Paulo , v. 17, n. 49, p. 117-133, Dec. 2003. Disponível em internet: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142003000300008. Acesso em 28 jun/2018.

_____. Sueli. A construção do outro como não-ser como fundamento do ser. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005. Tese de doutorado (Educação).

_____. Sueli. Entrevista concedida a Nádia Maria Cardoso da Silva. Salvador, 31 jul. 2018

CARVALHO, José.Jorge. "O confinamento racial do mundo acadêmico brasileiro" in *Revista da USP*, n. 22, São Paulo, USP, 2006.

_____, José Jorge.. "Ações afirmativas como resposta ao racismo acadêmico" In: (org) Walter Silverio. *Teoria e pesquisa*. São Paulo, UFSCar, 303-340, 2003.

_____, José Jorge. Apresentação. In: Santos, Antônio Bispo. *Colonização, Quilombos – modos e significações*. Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e Pesquisa DA Universidade de Brasília (INCTI/UNB), Brasília, 2015.

_____, José Jorge; FLOREZ FLOREZ, Juliana. Encuentro de saberes: proyecto para decolonizar el conocimiento universitario eurocéntrico. *Nómadas*, Bogotá, n. 41, p. 131-147, July 2014. Disponível em internet: http://www.proceedings.scielo.br/scielo.php?pid=MSC0000000082005000100005&script=sci_arttext. Acesso em 21 Jan. 2017.

_____, José Jorge. *Inclusão Étnica e Racial no Brasil: a questão das cotas no ensino*. Attar Editorial: 2006.

CARVALHO, Igor. *Dez anos de cotas nas universidades. O que mudou?* Disponível em internet: <http://revistaforum.com.br/digital/138/sistema-de-cotas-completa-dez-anos-nas-universidades-brasileiras/>. Acesso em 15 de nov/2015.

CASTRO, Ieda Pessoa. A influência das línguas africanas no português brasileiro. Disponível em internet: <http://www.portal.educacao.salvador.ba.gov.br/documentos/linguas-africanas.pdf>. Acesso em 12 jun/2018.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago y GROSGOUEL, Ramón PRÓLOGO: Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. Disponível em internet: <http://www.ram-wan.net/restrepo/decolonial/2-prologo-giro%20decolonial.pdf>. Acesso em jul-2015.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Clacso, 2005.

CASTRO. Sílvia Regina Lorenzo de. *Corpo e Erotismo em Cadernos Negros: a reconstrução semiótica da liberdade*. USP, 2007 (Dissertação de Mestrado).

CHALHOUB, Sidney. Medo branco de almas negras: escravos, libertos e republicanos na cidade do Rio. In: *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v.8, nº 16, mar/ago, 1988.

CHERKI, Alice. Prefácio à edição de 2002. In : Os Condenados da Terra. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005. 376 p. (Coleção Cultura, v. 2). Tradução Eunice Albergaria Rocha.

CORONIL, Fernando. Natureza do pós-colonialismo: do eurocentrismo ao globocentrismo. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Clacso, 2005.

CORREIO NAGÔ. *OPARÁ SABERES: Ciclo formativo fomenta acesso e permanência negra na pós*. Disponível em internet: <http://correionago.com.br/portal/opara-saberes-ciclo-formativo-fomenta-acesso-e-permanencia-negra-na-pos/>. Acesso em 30 jun/2018.

CRESHAW, Kimberle. *Documento para o Encontro de Especialista em Aspectos da Discriminação Racial Relativos ao Gênero*. Revista Estudos Feministas, 2002.

CUNHA, Silvio Humberto P. Um retrato fiel da Bahia: sociedade-racismo-economia na transição para o trabalho livre no recôncavo açucareiro, 1871-1902. (Tese de doutorado), Campinas, UNICAMP, 2004.

_____. Silvio Humberto P. Entrevista concedida a Nádia Maria Cardoso da Silva. Salvador, 27 jul. 2017.

DAMASCENO, Janaína. O corpo do outro: construções raciais e imagens de controle do corpo feminino negro - o caso da Vênus hotentote. In: Seminário Internacional Fazendo Gênero, 8., 25 a 28 ago. 2008, Florianópolis. Disponível em: http://www.fazendogenero.ufsc.br/8/sts/ST69/Janaina_Damasceno_69.pdf. Acesso em: 12 jan. 2011. 2008.

DUARTE, Evandro Piza; QUEIROZ, Marcos Vinícius Lustosa. A Revolução Haitiana e o Atlântico Negro: o Constitucionalismo em face do Lado Oculto da Modernidade. Revista Estado, Direito e Sociedade, Brasília, n.49 p. 10 a 42 jul/dez 2016. Disponível em internet: http://direitoestadosociedade.jur.puc-rio.br/media/Direito%2049_artigo%201.pdf. Acesso em 18/abril/2018.

DURHAM, Eunice Ribeiro. A universidade brasileira: os impasses da transformação. Ciência e Cultura. São Paulo, São Paulo, v. 38, n.12, p. 204-218, dez. 1996.

DUSSEL, Enrique. 1492: o encobrimento do outro (a origem do mito da modernidade). Tradução Jaime A. Clasen. Petrópolis (RJ): Vozes, 1993.

DUSSEL, Enrique. *Filosofía de la liberación*. México: Edicol, 1977.

EDIÇÕES GLOBO. *Professor demitido após denúncia de racismo vai voltar a dar aulas na Ufes*. Disponível em internet: <http://g1.globo.com/espírito-santo/educacao/noticia/2016/02/professor-demitido-apos-denuncia-de-racismo-vai-voltar-dar-aulas-na-ufes.html>. Acesso em 04/jan/ 2017.

ESTADÃO. *Violência policial no Brasil é destacada em relatório internacional*. 29 de janeiro de 2015. Disponível em internet: <http://politica.estadao.com.br/blogs/roldao-arruda/violencia-policial-no-brasil-e-destacada-em-relatorio-internacional/>. Acesso em 13 fev 2018.

EXAME. Polícia brasileira é a que mais mata no mundo, diz relatório. 08 de setembro de 2015. Disponível em internet: <https://exame.abril.com.br/brasil/policia-brasileira-e-a-que-mais-mata-no-mundo-diz-relatorio/>. Acesso em 13 fev 2018.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EdUfba, 2008.

_____. *Os condenados da terra*. Juiz de fora: Ed. UFJF, 2005. (Coleção cultura, v.2)

FIGUEIREDO, Angela; GROSGUÉL, Ramón. Por que não Guerreiro Ramos? Novos desafios a serem enfrentados pelas universidades públicas brasileiras. **Cienc. Cult.**, São Paulo, v. 59, n. 2, p. 36-41, June 2007 .

FOCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France*. São Paulo, Martins Fontes, 2002.

FOLHA DE SÃO PAULO. *Raça é só conceito social, diz DNA brasileiro*. Disponível em internet: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/ciencia/fe1712200201.htm>. Acesso em 15 de nov/2015.

FÓRUM SOCIAL MUNDIAL. Fórum Permanente de Mulheres Negras: Avaliação dos 30 anos do Encontro Nacional de Mulheres Negras., Salvador, 14 de março de 2018.

FREITAS, Valdir; LIMA, Vivaldo da Costa. *Cartas de Édison Carneiro a Artur Ramos 1936-1938* (org), Corrupio: 1987.

FREYRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala – formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. Rio de Janeiro: Record, 1998.

FRY, Peter et al (org.). *Divisões perigosas: políticas raciais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

GELEDES. *Mortes de mulheres negras aumentam 54% em dez anos*. Disponível em internet: <https://www.geledes.org.br/mortes-de-mulheres-negras-aumentam-54-em-dez-anos/?gclid=>. Acesso em 26 jun/2018.

GELEDÉS. *Em pleno 2017, negros são amarrados em poste de Comunidade Quilombola*. Disponível em internet: <https://www.geledes.org.br/em-pleno-2017-negros-sao-amarrados-em-poste-de-comunidade-quilombola/>. Acesso em 24 jul/2018.

GLOBO. Human Rights denuncia aumento de abusos policiais no Brasil. 12 de janeiro de 2017. Disponível em internet: <https://g1.globo.com/mundo/noticia/human-rights-denuncia-aumento-de-abusos-policiais-no-brasil.ghtml>. Acesso em 13 fev 2018.

GLOBO. *Veja recortes dos pronunciamentos dos ministros do STF*. Disponível em internet: <http://g1.globo.com/educacao/noticia/2012/04/veja-frases-marcantes-do-julgamento-sobre-cotas-raciais-no-supremo.html>. Acesso em 15 de nov/2015.

GLOBO. *Violência policial segue sem freios no Brasil, denuncia Human Rights Watch*. 18 de janeiro de 2018. Disponível em internet: <https://g1.globo.com/mundo/noticia/violencia-policial-segue-sem-freios-no-brasil-denuncia-human-rights-watch.ghtml>. Acesso em 13 fev 2018.

GODI, Antônio Jorge dos Santos. *“Por uma epistemologia plural: o “negro” enquanto objeto de pesquisa*. In: Revista Cepaia. Realidades afro-indígenas. Universidade do Estado da Bahia. Centro de Estudos das Populações Afro-Indo-Americanas. VI, N.1(DEZ.2001) Salvador: Uneb, 2001.

GORDON, Lewis. Prefácio. In: Frantz Fanon. *Pele negra, máscaras, brancas*. Salvador: EdUfba, 2008.

GOMES, F. e LIBANEO, C. E. Sedições, Haitianismos e conexões no Brasil: outras margens do Atlântico negro. Revista Novos Estudos Cebrap, nº 63, São Paulo, Julho de 2002. Disponível em internet: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_nlinks&ref=000076&pid=S0101-3300200800010001000015&lng=pt. Acesso em 04 agosto/2018.

GOMES, Janaína. (2013), *Os Segredos de Virgínia: estudo de atitudes raciais em São Paulo (1945-1955)*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo.
GOMES, Nilma Lino. *O Movimento Negro Educador: saberes construídos nas lutas por emancipação*. Rio de Janeiro (RJ):Vozes, 2017.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. Revista Ciências Sociais Hoje, Anpocs, 1984, p. 223-244. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4584956/mod_resource/content/. Acesso em 11 de agosto de 2018.

GRABOIS. Pedro Fornaciari. Racismo e produção da morte no contexto do biopoder: um estudo a partir de Michel Foucault. Disponível em internet: genda-encontro-2/user-item/475-sergiomariz/139-agenda-xvi-encontro/9722-racismo-e-producao-da-morte-no-contexto-do-biopoder-um-estudo-a-partir-de-michel-foucault. Acesso em 31 jul/2018.

GROSGOUEL, Ramon. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 80, p. 115-147, 2008. Disponível em internet: : <https://journals.openedition.org/rccs/697>. Acesso em 22 jul/2018.

_____, Ramón. “Descolonizar as esquerdas ocidentalizadas: para além das esquerdas eurocêntricas rumo a uma esquerda transmoderna descolonial”. In: Revista Contemporânea, v. 2, n.2, Florianópolis, jul.-dez. 2012, p. 337-362.

_____, Ramon. El concepto de “racismo” en Michel Foucault y Frantz Fanon: teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser? Tábula Rasa, núm. 16, enero-junio, **2012**, pp. 79-102. Disponível em internet: <http://www.redalyc.org/pdf/396/39624572006.pdf>. Acesso em 22 jul/2018.

GROSGOUEL, R. La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos. In: SANTOS, B.S. Formas-Otras. Saber, nombrar, narrar, hacer. Barcelona: CIDOB Ediciones, 2011.

_____, Ramon. El concepto de “racismo” en Michel Foucault y Frantz Fanon: teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser? Tábula Rasa, núm. 16, enero-junio, **2012**, pp. 79-102. Disponível em internet: <http://www.redalyc.org/pdf/396/39624572006.pdf>. Acesso em 22 jul/2018.

_____, Ramon. Racismo/sexismo epistémico, universidades ocidentalizadas y los cuatro genocidios/ epistemicidios del largo siglo XVI. Tábula Rasa. Bogotá - Colombia, No.19: 31-58, julio-diciembre **2013**. Disponível em internet: <http://www.revistatabularasa.org/numero-19/02grosfoguel.pdf>. Acesso em 13/mar de 2016.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. Intelectuais negros e formas de integração nacional. Estud.av., São Paulo , v. 18, n. 50, p. 271-284, Apr. 2004. Disponível em internet: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142004000100023. Acesso 12 mai/2019.

HARNEY, Stefano e Motten, Fred. *A Universidade e seus undercommons*. Disponível em internet:<http://hemisphericinstitute.org/hemi/en/emisferica-111-decolonial-gesture/harney>. Acesso out/2015.

HOOKS. Bell. *Intelectuais negras*. Estudos Feministas, n. 2, p. 464-78, jul./dez., 1995. Disponível em internet: www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2014/10/16465-50747-1-PB.pdf. Acesso em 18 mai/2018.

INCT. Encontro de Saberes. Disponível em internet: <<http://www.inctinclusao.com.br/encontro-de-saberes/encontro-de-saberes>>. Acesso em 15 de janeiro de 2016.

INOCÊNCIO. Nelson. Entrevista concedida a Nádia Maria Cardoso da Silva. Salvador, out. 2016

IPEA (2013). *Ipea revela dados inéditos sobre violência contra a mulher*. Disponível em internet:http://www.ipea.gov.br/portal/index.php?option=com_content&id=19873. Acesso em 26 jun/2018.

JORNAL A TARDE. *Coletivo aponta que só há 2% de professores negros na Ufba*. Disponível em internet: <http://atarde.uol.com.br/bahia/salvador/noticias/1968259-coletivo-aponta-que-so-ha-2-de-professores-negros-na-ufba>. Acesso em 26 jun/2018.

Jornal A Tarde. *O Brasil ainda é extremamente colonial*. Disponível em internet: <http://atarde.uol.com.br/muito/noticias/1829494-o-brasil-ainda-e-extremamente-colonial>. Acesso em 4 jul/2018.

JORNAL DO BRASIL. Racismo religioso é o retrato da intolerância no Brasil. Disponível em internet: <http://www.jb.com.br/juventude-de-fe/noticias/2016/11/09/racismo-religioso-e-o-retrato-da-intolerancia-no-brasil/>. Acesso em 24/03/2018.

JORNAL ESTADO DE MINAS. Número de professores negros em universidades públicas gera debate. Disponível em internet: https://www.em.com.br/app/noticia/gerais/2016/02/03/interna_gerais,731244/numero-de-professores-negros-em-universidades-publicas-gera-debate.shtml. Acesso em 26 de jun/2018.

KAMEL, Ali. *Não somos racistas: uma reação aos que querem nos transformar numa nação bicolor*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

LANDER, Edgardo. Ciências Sociais: saberes coloniais e eurocêntricos. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Clacso, 2005.

LEITE, Ilka Boaventura. Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. *Etnografia*. Vol.IV (2), 2000.

LEMOS, Rosália de Oliveira. Mulheres negras marcham em 2015 pelo bem viver. Disponível em internet: http://periodicos.unb.br/index.php/SER_Social/article/viewFile/14957/11996. Acesso em 15 jun/2018.

LIMA, Ari (2001). "A legitimação do intelectual negro no meio acadêmico brasileiro: negação de inferioridade, confronto ou assimilação intelectual". In *Afro- Ásia* (25-26). 281-312.

_____, Ari. Entrevista concedida a Nádia Maria Cardoso da Silva. **Salvador**, junho-outubro 2017.

LIMA, Mônica. A África tem uma história. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 46, p. 279-288, 2012. Disponível em internet: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0002-05912012000200009. Acesso em 01/10/2017.

LYNCH, Christian Edward Cyril Teoria pós-colonial e pensamento brasileiro na obra de Guerreiro Ramos. In: Centro de Estudos e Pesquisas em Humanidade da UFBA (CRH). *Dossiê: Sociologia Periférica e Questão Racial – revisitando Guerreiro Ramos*. Salvador: UFBA, 2015.

MAIA, João Marcelo Ehlert. A Sociologia Periférica de Guerreiro Ramos. In: Centro de Estudos e Pesquisas em Humanidade da UFBA (CRH). Dossiê: Sociologia Periférica e Questão Racial – revisitando Guerreiro Ramos. Salvador: UFBA, 2015.

MAIO, Marcos Chor. Introdução: A contribuição de Virgínia Leone Bicudo aos estudos sobre as relações raciais no Brasil. In BICUDO, Virgínia Leone. Atitudes raciais de pretos e mulatos em São Paulo. São Paulo: Editora Sociologia e Política, 2010.

MAIO, Marcos Chor; LOPES, Thiago Da Costa. Entre Chicago e Salvador: Donald Pierson e o estudo das relações raciais. *Estud. hist. (Rio J.)* [online]. 2017, vol.30, n.60, pp.115-140. Disponível em internet: https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-21862017000100115&script=sci_abstract&tlng=pt. Acesso em 20 abril/2019.

MACHADO, Vanda; PETROVICH, Carlos. Irê Ayó: Mitos Afro-brasileiros. Salvador: EDUFBA, 2004, p. 69.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Outline of Ten Theses on Coloniality and Decoloniality. Disponível em internet: http://frantzfanonfoundation-fondationfrantzfanon.com/IMG/pdf/maldonado-torres_outline_of_ten_theses-10.23.16_.pdf. Acesso em 13 de fev.2017.

MANIFESTO “120 anos de Abolição Inconclusa: em Defesa da Justiça e Constitucionalidade das Políticas de Inclusão”, Brasília, 13/05/2008. Disponível em internet: http://www.cefetsp.br/edu/eso/culturainformacao/manifesto_favor_cotas.pdf. Acesso em 06 jan/2016.

MANIFESTO “Centro e treze cidadãos não racistas contra as leis raciais”. Brasília, 30/04/2008. Ver Revista Época. *Supremo recebe manifesto contra as cotas raciais*. Disponível em internet: <http://revistaepoca.globo.com/Revista/Epoca/0,,EDR83461-6014,00.html>. Acesso em 06 jan/2016.

MARTINS, Tatiana Gomes. Florestan Fernandes e Guerreiro Ramos: para além de um debate. Tese de Doutorado. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Campinas, 2008.

MBEMBE. Achile. A universalidade de Frantz Fanon. Disponível em internet: <http://www.artafrica.info>. Acesso: 10 jan/2013.

MIGNOLO, Walter. Histórias locais/Projetos globais - Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Tradução Oliveira, Solange Ribeiro de. Coleção Humanitas. Belo Horizonte, UFMG: 2003.

MIRANDA-RIBEIRO, Paula. Somos racistas. *Rev. bras. estud. popul.*, São Paulo, v. 23, n. 2, p.375-377, Dec. 2006. Disponível em: <https://rebep.org.br/revista/article/view/224>. Acesso em 01 de dez/2015.

MOORE, Carlos. A África que Incomoda. Belo Horizonte: Nandyala, 2008.

_____. Racismo e Sociedade. Belo Horizonte: Nandyala, 2007.

MOREIRA, Marcelo Sevybricker e PEREIRA Jr, Levindo. Confrontando argumentos: raça, estado e democracia no debate acadêmico sobre cotas no Brasil. Disponível em internet: http://www.xiconlab.eventos.dype.com.br/resources/anais/3/1307720880_ARQUIVO_Confrontand_oargumentos.pdf. Acesso em 15 de nov/2015.

MOURA, Clóvis. Sociologia do negro brasileiro, 1988. São Paulo: Ática.

MUNANGA, Kabengele. Negritude – usos e sentidos. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009 (Coleção Cultura Negra e Identidades).

_____. Kabengele. Rediscutindo a mestiçagem no Brasil. Editora: Autêntica, 2006.

NASCIMENTO, Abdias do; NASCIMENTO, Elisa Larkin. Reflexões sobre o movimento negro no Brasil – 1938-1997. In: GUIMARÃES, Antônio Sérgio; HUNTLEY, Lynn. *Tirando a máscara – ensaio sobre o racismo no Brasil*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

NASCIMENTO. Valdecir. Entrevista concedida a Nádia Maria Cardoso da Silva. Salvador, julho-agosto 2018.

OLIVEIRA, Eduardo David de. Epistemologia da ancestralidade. Disponível em: https://filosofiaafricana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/eduardo_oliveira__epistemologia_da_ancestralidad_e.pdf. Acesso em 16 de maio de 2018.

_____, Eduardo David de. Filosofia da ancestralidade como filosofia africana. Disponível em internet: www.periodicos.unb.br/index.php/resafe/article/download/7029/5554. Acesso em 16 de maio de 2018.

_____, Eduardo David de. Filosofia da Ancestralidade: mito e corpo na educação brasileira. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2007.

OLIVEIRA, Lúcia Lippi. A sociologia do Guerreiro. Rio de Janeiro: Ed. da UFRJ, 1995.

ORTIZ, Renato. Cultura brasileira e identidade nacional. São Paulo: Brasiliense, 1998, p. 51.

OURIQUES, Onildo. Apresentação do livro *Mito e verdade da revolução brasileira*. Disponível em internet: <http://nildouriques.blogspot.com.br/2016/07/mito-e-verdade-da-revolucao-brasileira.html?spref=t> >. Acesso em 6 de jul/2016.

OYEWUMI, Oyeronke. Conceptualizando el género: los fundamentos eurocéntricos de los conceptos feministas e el reto de la epistemología africana. In: *Africaneando - Revista de actualidad y experiencias*. Número4, 2010. Disponível em internet: <https://africaneando.wordpress.com/2011/01/24/hfh1294490528/> >. Acesso em: agosto/2017.

OYEWUMI, Oyeronke. La invenção de las Mulheres – uma perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género. Bogotá. Colômbia: Editora Em La Frontera, 2017.

PIERSON, Donald. Brancos e pretos na Bahia: estudo de contato racial. São Paulo, Ed. Nacional, 1945.

PINTO, Valdina. Meu caminhar, meu viver. Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. Secretaria de Promoção de Políticas de Igualdade Racial (SEPROMI), 2015, 2 edição.

_____. Valdina. Entrevista concedida a Nádia Maria Cardoso da Silva. Salvador, agosto e setembro/2017

PORTAL GELEDÉS. *Chimamanda Adichie: o perigo de uma única história*. Disponível em internet: <https://www.geledes.org.br/chimamanda-adichie-o-perigo-de-uma-unica-historia/>. Acesso em 28/04/2018.

PORTAL GELEDÉS. *Cotas Raciais são aprovadas por 10 x 0*. Disponível em internet: <https://www.geledes.org.br/stf-cotas- raciais-sao-aprovadas-por-10-x-0/>. Acesso em 15 de nov/2015.

QUIJANO, Anibal. *Colonialidade de Poder, eurocentrismo e América Latina*. 2005. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Clacso, 2005. Disponível em: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf >. Acesso em: 05 out. 2015.

RAMOS, Alberto Guerreiro. *Introdução crítica à sociologia brasileira*. 2ª. Edição. Rio de Janeiro, Editora da UFRJ, 1995.

RATTS, Alex. *Eu sou Atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Imprensa Oficial/Instituto Kuanza, 2007.

REGO, Jussara. O caso Mãe Gilda. Disponível em internet: http://www.koinonia.org.br/tpdigital/detalhes.asp?cod_artigo=256&cod_boletim=14&tipo=Artigo. Acesso em 12/abr/2018.

REVISTA FÓRUM. *Traficantes evangélicos fazem mãe de santo destruir terreiro 'em nome de Jesus'*. Disponível em internet: <https://www.revistaforum.com.br/traficantes-evangelicos-fazem-mae-de-santo-destruir-terreiro-em-nome-de-jesus-assista/>. Acesso em 24/03/2018.

REVISTA VEJA. *Brasil tem uma denúncia de intolerância religiosa a cada 15 horas*. Disponível em internet: <https://veja.abril.com.br/brasil/brasil-tem-uma-denuncia-de-intolerancia-religiosa-a-cada-15-horas/>. Acesso em 24/03/2018.

ROCHA, Bruna; SOARES, Samires. *A geração tombamento: juventude negra e suas novas formas de fazer política*. Disponível em internet: <http://blogueirasnegras.org/2016/07/07/geracao-tombamento-a-juventude-negra-e-suas-novas-formas-de-fazer-politica/>. Acesso em 18 jan. 2017.

RODRIGUES, Nina. Os africanos no Brasil. São Paulo: Editora da Universidade de Brasília, 1982. 6. ed. (Coleção Temas Brasileiros, v. 40).

ROMERO, Silvio. Prefácio. In: RODRIGUES, Nina. Os africanos no Brasil. São Paulo: Editora da Universidade de Brasília, 1982. 6. ed. (Coleção Temas Brasileiros, v. 40).

SAID, Edward. Orientalismo – O Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SANTOS, Antônio Bispo. Colonização, Quilombos – modos e significações. Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e Pesquisa DA Universidade de Brasília (INCTI/UNB), Brasília, 2015.

_____. Entrevista concedida a Nádia Maria Cardoso da Silva. Salvador, 22 mai. 2016.

SANTOS, Carla Adriana da Silva. *Ó Paí Prezada racismo e sexismo institucionais tomando bonde no Conjunto Penal Feminino de Salvador*. Programa de Pós-Graduação em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo. Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre a Mulher (NEIM), Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas/Universidade Federal da Bahia, 2014.

_____. Entrevista concedida a Nádia Maria Cardoso da Silva. Salvador, jul. 2018

SANTOS, Giselle Cristina dos Anjos. Os estudos feministas e o racismo epistêmico. Disponível em internet: <http://www.revistagenero.uff.br/index.php/revistagenero/article/view/812>. Acesso em 26 jun/2018.

SANTOS, S. Boaventura. Pela Mão de Alice. São Paulo: Cortez Editora, 1995.

SANTOS, Tiganá Santana Neves. *A tradução de sentenças em linguagem proverbial e o diálogo com o pensamento bantu-kongo a partir de Bunseki Fu-Kiau*. Revista da Universidade de São Paulo (USP). Disponível em internet: <https://www.revistas.usp.br/clt/article/viewFile/115268/112953>. Acesso em 05 mai/2018.

SCHWARCZ, Lilia K. Moritz. *Usos e abusos da mestiçagem e da raça no Brasil*. Estudos Afro-Asiáticos. Rio de Janeiro, n.18, p. 77-101, 1996.

SCHWARCZ, Lilia K. Moritz. O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SEGATO, Rita. Raça é Signo. Disponível em internet: <http://dan.unb.br/images/doc/Serie372empdf.pdf>. Acesso em 15 jan/2017.

SEYFERT, Giralda. *O beneplácito da desigualdade: breve digressão sobre racismo*. In: RACISMO no Brasil. São Paulo: ABONG; Peirópolis (SP), 2002, p. 17-45.

SPIVAK. Gayatri. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: UFMG, 2010.

SILVA, Mário Augusto Medeiros da. Reabilitando Virgínia Leone Bicudo. **Soc. estado**. Brasília, v.26, n.2, p.435-445, Aug. 2011. Disponível em internet: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69922011000200020. Acesso dez/2017.

SILVA, Nádia Maria Cardoso da. Instituto Steve Biko – juventude negra mobilizando-se por políticas de afirmação dos negros no ensino superior. Dissertação (Mestrado em Educação e Contemporaneidade) – Salvador (BA), Universidade Estadual da Bahia, 2005. Disponível em internet: http://www.cdi.uneb.br/pdfs/educacao/2006/nadia_maria_cardoso.pdf. Acesso em 07 jan/2016.

SILVA, Vagner Gonçalves da; REIS, Leticia Vidor; SILVA, José Carlos (orgs.). *Antropologia e seus Espelhos: a etnografia vista pelos observados*. FFLCH/USP, 1994.

SILVEIRA, Renato. *Os selvagens e a massa: o papel do racismo científico na montagem da hegemonia ocidental*. Afro-Ásia, 23, Salvador: 2000, pp. 89-145.

SILVÉRIO, Valter. Ação Afirmativa: Percepções da “Casa Grande” e da “Senzala”. In: GONÇALVES e SILVA, Petronilha Beatriz; SILVÉRIO, Valter Roberto (Orgs). *Educação e ação afirmativa – entre a injustiça simbólica e a injustiça econômica*. Brasília (DF), INEP, 2003, p. 321-341.

_____. Entrevista concedida a Nádia Maria Cardoso da Silva. Salvador, out. 2016.

SODRÉ, Muniz. *Pensar Nagô*. Vozes: Petrópolis (RJ), 2017.

SOUZA, Florentina Silva. *Afro-descendência em Cadernos Negros e Jornal do MNU*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

SOUZA, Mônica Dias. *Escrava Anastácia e pretos velhos: a rebelião silenciosa da memória popular*. In: SILVA, Vagner Gonçalves da. *Imaginário, Cotidiano e Poder*. Coleção Memória Afro-Brasileira. São Paulo: Editora Selo Negro, 207.

SOUZA, Lynn Mario T. Menezes de. *Hibridismo e Tradução Cultural em Bhabha*. Disponível em internet: <http://www.osdemethodology.org.uk/texts>. Acesso em 13 jul 2010.

WEST, Cornel. *The dilemma of the black intellectual*. In: *The Cornel West: reader*. Basic Civitas Books, 1999. Tradução disponível em internet: <https://pt.scribd.com/document/216682878/O-Dilema-Do-Intelectual-Negro-Cornel-West>.

VIDA, Samuel. Entrevista concedida a Nádia Maria Cardoso da Silva. Salvador, junho-julho. 2017.

WALSH, Catherine; Mignolo Walter. *Lãs geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder*. Disponível em internet: <http://www.redalyc.org/pdf/305/30500409.pdf>. Acesso em 18 jul/2018.

_____, Catherine. Interculturalidad, Estado, sociedad: luchas (de) coloniales de nuestra época. Quito: UASB / Abya -Yala, 2009.