

ENUNCIÇÃO

REVISTA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA DA UFRRJ

Filosofia Africana,
Relações Étnico-raciais e
Estudos Decoloniais e
Pós-coloniais

Vol. 5, nº 2 - 2020
ISSN 2526-110X



Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
UFRRJ

Reitor:

Roberto de Souza Rodrigues

Vice-Reitor:

Cesar Augusto Da Ros

Pró-Reitora de Pesquisa e Pós-Graduação:

Lúcia Helena Cunha dos Anjos

Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia:

Affonso Henrique Vieira da Costa

EDITORA DO PPGFIL-UFRRJ

www.editorappgfilufrj.org



Creative Commons 2019 Editora do PPGFIL -
UFRRJ

Este trabalho está licenciado com uma Licença
Creative Commons - Atribuição Não Comercial
Sem Derivações 4.0 Internacional.

Editor: Francisco José Dias de Moraes

Editores desta edição: Renato Nogueira (UFRRJ)

Sergio Luis Nascimento (PUCPR)

Alexandre de Oliveira Fernandes (IFBA)

Comitê Editorial

Affonso Henrique Costa

Alessandro Bandeira Duarte

Cristiane A. de Azevedo

Danilo Bilate

José Nicolao Julião

Michelle Bobsin Duarte

Renato Valois

Walter Valdevino Oliveira Silva

Conselho Editorial

Abilio Azambuja Rodrigues Filho (UFMG)

Aurélien Knüfer (Université de Montpellier
3, França)

Domenico M. Fazio (Università del Salento-
Itália)

Eduardo Brandão (USP)

Evandro Barbosa (UFPEL)

Fernando José de Santoro Moreira (UFRJ)

Gilvan Luiz Fogel (UFRJ)

Guido Antônio de Almeida (PPGLM-UFRJ
/PRO-NEX-CNPq)

Helder Buenos Aires de Carvalho (UFPI)

Julio Cesar Ramos Esteves (UENF)

Luisa Severo Buarque de Holanda (PUC-RJ)

Márcia Sá Cavalcante Schuback (Södertörn
University, Suécia)

Marco Antonio Caron Ruffino (UNICAMP)

Marcos Fanton (UFES)

Maria Aparecida de Paiva Montenegro (UFCE)

Maria Lucia Mello e Oliveira Cacciola (USP)

Markus Figueira da Silva (UFRN)

Stéphane Pujol (Université de Toulouse, França)

Tiegue Vieira Rodrigues (UFMT)

Enunciação: Revista do Programa de

Pós-Graduação em Filosofia da

UFRRJ. Vol.5, n. 2 (2020)

Seropédica: Editora PPGFIL-UFRRJ.

135 p.

ISSN : 2526-110X

SUMÁRIO

i

Editorial

Renato Nogueira, Sergio Luis Nascimento e Alexandre de Oliveira Fernandes

1

Correlações de forças: da confrontação a uma ruptura emancipatória

Sergio Luis do Nascimento e Rogério Luiz Rocha Seixas

17

Subjetividades negras e pensamento acadêmico ocidentalizado: Experiências de um professor afro-cubano em uma universidade brasileira

Pedro Alexander Cubas Hernández

43

Ancestralidade por vir

Alexandre de Oliveira Fernandes

61

Filosofia da tecnologia afro-diaspórica

Ivo Pereira de Queiroz e Ericson Falabretti

84

Achille Mbembe e a concepção do Estado Neoliberal: busca de uma filosofia política universal

Romero Venâncio Junior da Silva e Daniel Christian dos Santos

98

A Ancestralidade e a Ressignificação da Arte frente ao Renascimento do Harlem

Bruna Silva da Conceição e Luís Carlos Ferreira dos Santos

112

Territorialidades ficcionais da Afro-brasilidade

Jurema Oliveira

123

Da cosmovisão à cosmopercepção, deslocamentos políticos e a produção da corporeidade

Andreia Alves Monteiro de Castro e Luciana Pires Alves

DOSSIÊ FILOSOFIA AFRICANA, RELAÇÕES ÉTNICO-RACIAIS E ESTUDOS DECOLONIAIS E PÓS-COLONIAIS

Renato Nogueira (UFRRJ)
Sergio Luis Nascimento (PUCPR)
Alexandre de Oliveira Fernandes (IFBA)

Um dossiê que verse sobre filosofia africana, relações étnico-raciais e estudos decoloniais e pós-coloniais, insiste em perguntar, não exatamente, “o que é a filosofia?”; mas, “o que pode a filosofia?” Ou ainda, quais as potências da filosofia que promovem a descolonização do pensamento? Como a filosofia tem dialogado com as outras áreas do campo das Humanidades? Para enfrentar essas perguntas, foi organizado o presente dossiê, após o encontro de três pesquisadores interessados em problematizar algumas convicções do pensamento colonial, em diálogo com a filosofia. Reuniram-se então, Renato Nogueira, doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL) e do Programa de Pós-Graduação em Educação, Contextos Contemporâneos e Demandas Populares (PPGEduc) da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ), doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ); Sergio Luis Nascimento, graduado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná – PUC/PR (1998), mestre e doutor em Educação pela Universidade Federal do Paraná. Atualmente exerce docência pela Secretaria Estadual de Educação do Paraná e na Pontifícia Universidade Católica do Paraná – PUC/PR; Alexandre de Oliveira Fernandes (Alexandre Osaniyi), Doutor em Ciências da Literatura (UFRJ) e professor de Língua Portuguesa e Literatura do IFBA, professor do Programa de Pós Graduação em Relações Étnico-Raciais (PPGREC) da Universidade do Sudoeste da Bahia (UESB) e do Programa de Pós-Graduação em Letras, Linguagens e Representações (PPGL) da Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC), onde desenvolve e orienta pesquisas nas áreas de Literatura, Gênero, Estudos Queer, Culto aos orixás, Epistemologias Dissidentes.

Por ocasião de conversas a respeito dos impactos do pensamento de Frantz Fanon nos rumos da filosofia, decidimos reunir alguns artigos que de modo direto ou indireto pudessem articular de modo interdisciplinar, transdisciplinar ou multidisciplinar

a filosofia Africana com estudos decoloniais e/ou pós-coloniais e as relações étnico-raciais.

ENUNCIACÃO

Revista do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFRRJ

Correlações de forças: da confrontação a uma ruptura emancipatória

Correlations of Forces: From Confrontation to an Emancipatory Disruption

Sergio Luis do Nascimento*
Rogério Luís da Rocha Seixas**

Resumo: Diante da profunda desigualdade que se evidencia na conformação das estruturas nacionais, centrada principalmente nas questões das relações étnico-raciais, o presente trabalho têm como objetivo iluminar alguns aspectos ainda obscurecidos por um apagamento proposital de cunho racista por parte do corpo social e estratégias que corroboraram a valorização e construção de saberes embranquecidos, fortemente influenciados por uma cultura colonializada e que diz mais respeito a uma visão exterior de nosso país do que uma construção e valorização real das nossas raízes caracterizadas, por uma heterogeneidade de conhecimentos oriundos dos inúmeros povos e etnias da Diáspora Africana, estabelecendo uma correlação de forças, marcada pelo confronto da população negra inferiorizada e subalternizada, contra o racismo estrutural e cultural presente na sociedade brasileira, visando encontrar formas de ruptura emancipatória.

Palavras-chave: correlação de forças, racismo, relações étnico-raciais, ruptura emancipatória.

Abstract: *Given the profound inequality that is evidenced in the conformation of national structures, centered mainly on issues of ethnic-racial relations, the present work aims to illuminate some aspects still obscured by a deliberate erasure of a racist nature by the social body and strategies that corroborate the valorization and construction of whitened knowledge, strongly influenced by a culture colonialized and that is more about an external vision of our country than a real construction and valorization of our roots characterized by a heterogeneity of knowledge from the countless peoples and ethnic groups of the African Diaspora, establishing a correlation of forces, marked by the confrontation of inferior and subalternized black population,*

* Possui graduação em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (1998), mestrado em Educação pela Universidade Federal do Paraná (2009) e doutorado em Educação pela Universidade Federal do Paraná (2015). Atualmente é professor - Secretaria Estadual de Educação do Paraná e professor da Pontifícia Universidade Católica do Paraná-PUC/PR.

** Docente no curso de especialização em Direitos Humanos, Racismo e Saúde. DIHS/Fiocruz/Ensp. Pesquisador do Grupo Afrosin/UFRRJ.

against the structural and cultural racism present in Brazilian society, aiming to find forms of emancipatory rupture.

Keywords: *correlation of forces, racism, ethnic-racial relations, emancipatory rupture.*

Introdução

Ao longo das últimas décadas para as lideranças do movimento social negro a conquista da emancipação tem significado confrontação. Um exemplo dessa situação foi o discurso do ex-Primeiro-Ministro da República democrática do Congo Patricie Lumumba, ao confrontar o rei belga Balduino Alberto Carlos na cerimônia da Independência, celebrada em 30 junho de 1960. O herdeiro do rei Leopoldo II, ao discursar, havia exaltado as conquistas e o desenvolvimento que o tio-avô havia proporcionado à colônia na África, numa tentativa explícita de dissimular as atrocidades perpetradas durante os 76 anos de duração da colonização belga (1884-1960). Estima-se que 25 milhões de congolezes foram mortos e mutilados como resultados da repressão e dos trabalhos forçados¹. O rei belga Balduino, na cerimônia de Independência, ressaltou o papel civilizador no Congo e aconselhou que o estado congolês não fizesse reformas precipitadas e que as estruturas que os belgas haviam deixado não fossem substituídas. Patricie Lumumba retrucou e confrontou o rei belga e seus ministros lembrando-os das atrocidades e a longa luta pela independência do povo congolês nas décadas anteriores. Dirigindo-se ao colonizador e a sua tentativa de disfarçar os acontecimentos sócios históricos por parte do rei belga, Patricie Lumumba ressaltou a dignidade do povo congolês que, mesmo com as privações, os sofrimentos, e o sangue conseguiram dar fim à escravidão imposta à força pela Bélgica. Desconcertado, o rei belga Balduino retirou-se da cerimônia de Independência. A ação e atitude de Patricie Lumumba diante do colonizador são tomados como exemplo de ações e o pensamento da descolonização não só no plano geopolítico, mas também psicológico dos africanos colonizados e da diáspora africana, isto por que “o racismo e o colonialismo deveriam ser entendidos como modos socialmente gerados de ver o mundo e viver nele”², sendo que o racismo e a colonização são interligados e que tais processos são significativos para qualquer

¹ MOORE, C. *A África que incomoda*. Sobre a problematização do legado africano no cotidiano brasileiro. 2ª. edição ampliada. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.

² FANON, F. *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008, p. 15.

pesquisador, ao tratar sobre relações raciais entre negros e brancos, que terá que confrontar com a abordagem no âmbito epistemológico e também ontológico.

Por que a consequência disso é ontológica e epistemológica? Porque muitas vezes ou quase sempre os pesquisadores que se defrontam com as questões das relações raciais precisam provar inicialmente a existência do racismo em nossa sociedade e, em segundo lugar, como o seu legado produz as assimetrias de formas explícitas e implícitas. Com isso, pretende-se ressignificar, dar visibilidade, identidade e anterioridade histórica a um grupo de indivíduos que são concebidos como não-ser. Quanto à questão epistemológica, os pesquisadores negros das relações raciais precisam transitar de objeto de pesquisa a sujeito pesquisador e provar que a importância de seu objeto de investigação – o racismo e seu legado como legitimador de desigualdades entre negros e brancos. Como destaca Fanon: “A construção do negro na situação Colonial passa pela negação tanto do seu estatuto ontológico quanto epistêmico”. Além de reagrupar os princípios, as hipóteses, os objetivos e as conclusões que a princípio todos os pesquisadores deveriam salientar em seu trabalho, há um trabalho extra nesse campo que é ressignificar e recuperar a contribuição da população negra como perspectiva de ruptura, de superação da infame que foi a escravidão racial. Destarte, o que esteve e está ocorrendo para os pesquisadores das relações raciais no Brasil é revelado por Frantz Fanon: “a luta contra o racismo antinegro não é, portanto, contra ser o Outro. É uma luta para *entrar* na dialética do Eu e Outro”³. Partindo da análise da Sociogenia, Fanon compreende que a construção do sujeito negro é um processo realizado dialeticamente entre a subjetividade e as ambiências sociais como o racismo e colonização⁴. A partir da luta de emancipação, *o Não-ser se constrói como ser-* processo histórico/materialista em um processo que envolve a descolonização do pensamento.

Quilombismo e Relações Étnico-Raciais

A trajetória dos estudos realizados pelos pesquisadores das relações raciais no Brasil se constituiu em demonstrar as desigualdades raciais no país e desmontar esse

³ FANON, F. Op. Cit., 2008, p. 16.

⁴ *Ibidem*, p. 28.

Correlações de forças: da confrontação a uma ruptura emancipatória

discurso público de convivência harmoniosa que busca determinar sentido e forma à brasilidade⁵. Claro que o olhar embranquecido e colonizado nos revela a fragilidade do nosso entendimento enquanto sociedade, que possui uma considerável inclinação de encobrir a sua realidade enquanto construto social ancorado num racismo estrutural e sistêmico, fomentado por séculos de escravização de pessoas negras, negando a real situação da população negra, segregada e excluída. Racismo estrutural, que como evidência Silvio Almeida, constitui-se enquanto um processo histórico, político e econômico, que molda subjetividades. Nesta condição, o mundo é compreendido por meio da ótica do racismo, que estabelece posições hierarquizadas de opressão para se sustentar⁶. O racismo estrutural perpassa todos os tipos de instituições, seja no campo das relações privadas ou públicas. Relações privadas no sentido da intimidade familiar, amigável, amorosa e pública no campo do trabalho, decisões jurídicas, acesso à saúde, educação, estâncias que o Estado exerça seu papel. Com isso, o cenário apresentado é de extrema desigualdade e violência generalizada por toda a sociedade, mas sentidas e vividas de modos bastante distintos. Contudo, os atores sociais negros insistem em não viver numa sociedade da imprevisibilidade, na qual ora irão ser tratados com cordialidade e ora sofrer atos e ações discriminatórios. E o que caracterizou e de certa forma caracteriza as lutas e conquistas dos movimentos sociais negros é superar essa tensão descrita por Bastide⁷ sobre a gama de preconceito que vai do máximo à ausência total.

A luta de Abdias do Nascimento em tornar a questão da consciência racial um discurso político e protagonizado por lideranças negras, que conduzissem sua própria história e seu próprio destino, sempre pautou suas ações. Encontramos no texto publicado em 1980, *O quilombismo*, muitas das proposições ontológicas e epistemológicas que incentivaram os diversos pesquisadores a suscitarem a questão da raça e o seu debate, seu alerta, suas críticas e suas atualizações para compreender como essa clivagem ainda estabelecia relações de dominação. Salientava Abdias do

⁵ SILVA, P. V. B. *Relações Raciais em livros Didáticos de Língua Portuguesa*. 228 f. Tese (Doutorado em Psicologia Social) Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2005.

⁶ ALMEIDA, S. L. de. *Racismo Estrutural*. São Paulo: Ed. Pólen, 2019, p. 39.

⁷ BASTIDE, Roger. "Manifestações do preconceito de cor". In: BASTIDE, Roger e FERNANDES, Florestan. *Branços e Negros em São Paulo*. Ensaio sociológico sobre aspectos da formação, manifestações atuais e efeitos do preconceito de cor na sociedade paulistana. 3ª edição. São Paulo: Nacional, 1971[1955].

Nascimento que era fácil o escapismo ou a dissimulação em “negar o fato inegável de que a servidão do cativo se assentava basicamente na raça dos escravizados, sem prejuízo de outros fatores decisivos”⁸. Mesmo os pesquisadores, cientistas, escritores e ideólogos que encamparam a luta antirracista não conseguiram romper com as imagens, os juízos de valores, definições inspiradas ou fornecidas pela sociedade dominante. A não ruptura e a difícil tarefa de compreender e confrontar essa “espinha dorsal psicossociocultural”⁹ está inserida na crítica a pesquisadores em relação à “ideologia do branqueamento”, à negação da contribuição dos africanos e seus descendentes da diáspora e à postura adotada por intelectuais das mais variadas correntes ideológicas que negam a existência da questão racial como elemento que participa na existência de problemas sociais¹⁰. Muito ao contrário, Abdias do Nascimento aponta para uma distorção no entendimento dos estudos sobre a cultura africana no que se refere a sua aceitação, atestando que “*essas culturas existem porque receberam franquias e consideração livre de preconceito étnico e cultural*”¹¹. Ao contrário do que se relata em muito desses estudos, ao chegarem no Brasil em navios negreiros, verificou-se na realidade um verdadeiro genocídio étnico e cultural que tem o seu marco no cruel rito de passagem, o batismo, pelo qual os negros eram submetidos nos portos africanos de embarque ou nos portos brasileiros de desembarque, despidos de suas crenças e identidades, forçados a se adaptarem a uma cultura estrangeira e uma religião ignorada.

Refutando estas concepções, o autor fez a proposta de construir um projeto coletivo, na edificação de uma sociedade fundada na justiça, na igualdade, na construção de uma democracia autêntica e acima de tudo na emancipação econômica e política, negando o mito da “democracia racial”. Para que isso acontecesse era necessário que essas transformações estivessem atreladas a uma radical transformação da estrutura sociopolítica-econômica. Ao resgatar os escritos de Abdias do Nascimento, encontramos uma proposição que alertava que “não temos interesse em propor uma adaptação ou reforma dos modelos da sociedade capitalistas”¹².

⁸ NASCIMENTO, A. “Quilombismo: na Afro-Brazilian political alternative”. *Journal of Black Studies*, vol. XI, Issue. 2, dezembro, 1980, p. 104.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*, p. 41-42.

¹¹ *Ibidem*.

¹² NASCIMENTO, A. Op. Cit., 1980.

Correlações de forças: da confrontação a uma ruptura emancipatória

O grande desafio, que consistiu aos movimentos sociais negros ao longo dessas três últimas décadas permeadas de avanços e permanências, foi o de fazer frente à assimilação, de se aceitar como negro e de se afirmar culturalmente, moralmente, fisicamente e psiquicamente¹³. Fortalecer a identidade e os valores culturais dos africanos e de seus descendentes da diáspora esteve e está em constituir um conjunto de formas simbólicas e de representatividades que supere a dissimulação que desvia as reais causas de dominação e assimetrias entre negros e brancos e passa pela reconquista de si e de sua dignidade autônoma:

Era tempo de buscar outros caminhos. A situação do negro reclama uma ruptura, e não um compromisso. Ela passará pela revolta, compreendendo que a verdadeira solução dos problemas consiste não em macaquear o branco, mas em lutar para quebrar as barreiras sociais que o impedem de ingressar na categoria dos homens. Assiste-se agora a uma mudança de termos. Abandonada a assimilação, a liberação do negro deve efetuar-se pela reconquista de si e de uma dignidade autônoma. O esforço para alcançar o branco exigia total autorrejeição; negar o europeu será indispensável à retomada. É preciso desembaraçar-se dessa imagem acusatória e destruidora, atacar de frente a opressão, já que é impossível contorná-la¹⁴.

Os atores sociais negros construíram um campo de interação que se constituiu em um conjunto de trajetórias e em um espaço de posições diferenciado dentro de uma estrutura social caracterizada por assimetrias, diferenças e divisões. Nessa relação de confrontação, as regras e as convenções já estavam estruturadas e articuladas dentro de contextos sócio-históricos definidos¹⁵. Qualquer proposta de ruptura teria que confrontar a concepção de um país em que as relações raciais estavam concebidas dentro de um contexto harmonioso. O que os atores sociais negros fizeram nas quatro últimas décadas foi provocar a autorreflexão e a crítica à ideia de um país como “laboratório da civilização” ou como uma “democracia étnica”. Essas expressões cumpriram e de certa forma ainda cumprem o papel do principal legado do mito de fundação do Brasil e que durante décadas conseguiu manter um discurso público harmonioso e hegemônico, que estabeleceu na cordialidade e na hierarquia o mito das três raças que constituiriam a estrutura sócio-histórica brasileira: “o branco está sempre

¹³ MUNANGA, K. *Negritude: Usos e sentidos*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009, p. 19.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ THOMPSON, J. B. *Ideologia e Cultura Moderna: Teoria Social na era dos Meios de Comunicação de Massa*. Petrópolis: Vozes, 1995.

Correlações de forças: da confrontação a uma ruptura emancipatória

unido e em cima, enquanto que o negro e o índio formam as duas pernas da nossa sociedade, estando sempre abaixo e sendo sistematicamente abrangidos pelo branco”¹⁶.

Os estudos de Edward Telles¹⁷ realizaram uma abordagem muito peculiar sobre a estrutura das relações raciais no Brasil nos seus eixos horizontal e vertical. O estudo tornou-se importante principalmente para a geração de pesquisadores pós-2010 por apresentar uma análise das relações raciais brasileiras “integradas” na qual o autor não privilegiou nem a miscigenação e nem as tensões raciais, mas incorporou esses dois campos na forma de estatística e discutindo-os na praticidade das vidas das pessoas. Isso está presente quando Telles problematiza sobre segregação residencial e casamentos inter-raciais ajudando os pesquisadores iniciantes a entender que “no Brasil, a raça é um conceito ambíguo, situacional, inconsistente e relacional. Coexistem vários sistemas de classificação. São várias as categorias situadas ao longo de um *continuum* que vai do branco ao preto”¹⁸. Passam pelas características fenotípicas, tais como cor de pele, tipo de cabelo, formato do nariz e lábios. Podemos verificar que o estudo das relações raciais no Brasil para os atores sociais negros atua em diferentes frentes que constata as desigualdades associadas e as relações entre os grupos de cor. Desigualdades que vão desde educação, a inclusão digital, mercado de trabalho, sustento e bem-estar, escolaridade e o acesso ao ensino superior tornando as explicações sobre as desigualdades entre negros e brancos uma gama ampla de fatores.

Racismo Cotidiano e Estereótipos do Negro

Os estudos sobre relações raciais no Brasil no que se refere às consequências do trato dos estereótipos em torno de um grupo étnico tem lidado com essas formas de preconceito, muitas vezes explícitas, às vezes sutis, às vezes implícitas, mas acima de tudo racistas. Deve-se considerar que ainda prevalecem tanto na sociedade ou nos meios de comunicação mecanismos da denegação, do recalque, do silêncio e da invisibilidade. O racismo não se reproduz na mídia por meio da afirmação aberta da inferioridade e da

¹⁶ DA MATTA, Roberto. Digressão: a fábula das três raças ou o problema do racismo à brasileira. In: DA MATTA, Roberto. *Relativizando: uma introdução à antropologia social*. Petrópolis: Vozes, 1981, p. 82.

¹⁷ TELLES. E. *Racismo à brasileira: uma perspectiva sociológica*. Rio de Janeiro: Delume Dumará, 2003.

¹⁸ *Ibidem*, 127.

superioridade, por meio da racialização, ou de mecanismos explícitos de segregação. É importante estar atento a que o racismo não se exerce por normas e regulamentos diferentes no tratamento de brancos e negros e no tratamento de problemas que afetam a população afrodescendente. A complexa dinâmica de exclusão, invisibilização e silenciamento é híbrida e sutil, ainda que seja decididamente racista¹⁹.

Grada Kilomba destaca que: “o racismo cotidiano refere-se a todo vocabulário, discursos, imagens, gestos, ações e olhares que colocam o *sujeito negro* e as *pessoas de cor*, como “Outra/o”, a diferença contra a qual o *sujeito branco* é medido”²⁰. Desta forma, o sujeito negro é personificado ou estereotipado como: “infantil, primitivo, incivilizado, animalizado e erotizado”²¹. Tal situação revela o quanto é difícil lidar com o racismo cotidiano em sociedades como a brasileira e com seus subterfúgios racistas, que obstruem a emancipação do sujeito negro, colocado em condição de inferioridade e subalternização. Mesmo diante dessas complexidades, os fenômenos se interseccionam, principalmente quando lidamos com representações, se o ambiente, seja ele familiar ou escolar, o tempo todo reforça e repete imagens que estereotipavam os valores culturais afro-brasileiros, possibilitando o apagamento epistemológico de raízes africana no contexto nacional brasileiro. Esta prática de silenciamento se converte, nesse caso, em uma via de autoafirmação branca e promovendo o epistemicídio negro. Assim, segundo Grada Kilomba: “No racismo, a negação é usada para manter e legitimar estruturas violentas de exclusão racial”²², perpetuando inclusive uma práxis de violência física, mental e simbólica. Vamos encontrar na pesquisa de Marilu Márcia Campelo, numa escola estadual de Belém sobre o conhecimento de alunos (Ensino Médio), professores e gestores sobre a cultura e religiosidade afro-brasileira, as mesmas situações e consequências. Vejam o que a pesquisadora Marilu Marcia Campelo²³ descreve no seu relatório de pesquisa:

¹⁹ SILVA, P V. B; ROSEMBERG, F. Brasil: Lugares de negros e brancos na mídia. In: VAN DJJK, T. (org.). *Racismo e discurso na América Latina*. São Paulo: Contexto, 2008, p. 11.

²⁰ KILOMBA, G. *Memórias da plantação* – Episódios de racismo cotidiano. Tradução Jess Oliveira. – 1. Ed. – Rio de Janeiro: Cobogó, 2019, p. 78.

²¹ *Ibidem*, p. 79.

²² *Ibidem*, p. 80.

²³ CAMPELO, M. M. “Cultura, religiosidade afro-brasileira e educação forma no Pará – os valores culturais afro-brasileiro chegam às salas de aula?” In BRAGA, M L de S, SOUZA, E P, PINTO, A F M (Org). *Dimensões da inclusão no ensino médio: mercado de trabalho, religiosidade e educação*

Outro fator que deve ser levado em consideração diz respeito ao fato de que a cultura e a religiosidade afro-brasileira ainda são tratadas pela mídia de forma carregada de imagens preconceituosas e estereótipos negativos pela sociedade mais ampla: ignorância; primitivismo; magia negra; malefícios; seus praticantes são malandros e/ou criminosos etc. Essas imagens levam os jovens negros a rejeitar os valores culturais afro-brasileiros (religião, padrão estético, oralidade e ancestralidade) como sendo negativos e irrelevantes na construção de sua identidade. Ainda se repetem estereótipos onde as imagens de homens e mulheres negras são consideradas exóticas e quase sempre descoladas de uma realidade. E quando essa realidade é exposta sobrevêm os altos índices de pobreza, de criminalidade da população negra e mestiça.

O trecho acima faz parte de uma pesquisa que ocorreu no segundo semestre de 2004 e no primeiro semestre de 2005 com um grupo de pesquisadores organizado pela coordenação Geral de Diversidade e Inclusão Educacional. A pesquisa foi realizada nas cinco regiões do Brasil e seus relatórios focados em três temas centrais: 1) Expectativas sobre a inserção de Jovens Negros e Negras do Ensino Médio no Mercado de Trabalho; 2) Educação Formal e Informal nas Comunidades Negras Rurais e, por último e que mais chama-nos atenção, 3) Afro-brasileiros e Religiosidade no Ensino Médio. Não vamos nos deter nos pormenores da pesquisa que mapeou 45 escolas de todo o país, sistematizou dados quantitativos e qualitativos que resultaram no total de cinco trabalhos por linha que totalizaram quinze textos²⁴. A última linha de pesquisa congregou “as análises realizadas sobre o significado dos universos religiosos de matrizes africanas no Brasil e sua relação com os(as) estudantes do ensino médio”²⁵. Os relatórios finais dos cinco trabalhos que revelaram uma valorização das religiões hebraica, cristã e islâmica em detrimento das religiões afro-brasileiras. As coordenadoras da pesquisa destacaram o principal motivo da assimetria no processo de aprendizagem no que tange as religiões de origem hebraica, cristã e islâmica em razão dessas serem pesquisadas e ensinadas em “consonância com seus respectivos

quilombola. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2006.

²⁴As organizadoras da pesquisa: Maria Lúcia de Santana Braga é socióloga e doutora em sociologia pela Universidade de Brasília (UNB). Professora do Instituto de Educação Superior de Brasília (Iesb). Edileuza Penha Souza doutora em educação em Educação e Contemporaneidade e consultora da Unesco na Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade SECAD/MEC. Ana Flávia Magalhães Pinto doutora em História Cultural pela Universidade de Bras. BRAGA, M L de S, SOUZA, E P, PINTO, A F M (Org). *Dimensões da inclusão no ensino médio: mercado de trabalho, religiosidade e educação quilombola*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2006, p. 9.

²⁵ BRAGA, M L de S, SOUZA, E P, PINTO, A F M. Op. Cit., 2006, p. 14.

complexos civilizatórios”; já as religiões de matrizes afro-brasileiras “são pesquisadas/ensinadas desligadas de seu legado civilizatório”²⁶.

Racismo e Intolerância Religiosa

Os resultados apresentados pela pesquisa revelam de forma pessimista um quadro desfavorável aos elementos das religiões afro-brasileiras por parte da comunidade escolar, com dados que foram recolhidos entre professores, alunos e funcionários. A coleta realizada no Estado de Alagoas por Rachel Rocha de Almeida Barros e Bruno César Cavalcanti²⁷ descreveu que as situações pessimistas já ocorriam desde 1695 com o Quilombo de Palmares na Serra da Barriga sendo destruído pela coroa portuguesa, a um outro episódio ocorrido no século XX em 1912, que resultou na ação coletiva nos terreiros de Maceió, também conhecida como “quebra-quebra”, e que foi objeto de tese do antropólogo Ulisses Neves Rafael com o título *Xangô rezado baixo: perseguição aos terreiros afro-brasileiros de Maceió* (2004), em que os “templos foram invadidos, os pais e mães-de-santo espancados, as imagens, os objetos e os paramentos rituais foram arrancados dos *pejis* e lançados na rua, onde o povo fez uma grande pilha e ateou fogo”²⁸.

O relatório descreve duas situações ocorridas na Serra da Barriga, no município de União dos Palmares, que ilustram o quanto de despreparo há em relação às temáticas de cultura negra no Brasil. Os fatos ocorreram nas comemorações do Dia da Consciência (20 de novembro) em 1984 e 2004. Na primeira data os moradores de União de Palmares, diante de vários convidados de diferentes estados em virtudes da comemoração dos vinte anos do tombamento da Serra da Barriga, as escolas prepararam um desfile para recepcionar os convidados e a data em questão. Para representar os escravizados, os alunos foram pintados e “lambuzados” de carvão, o que gerou

²⁶ *Ibidem*, p. 14.

²⁷ Bruno César Cavalcanti e Rachel Rocha de Almeida Barros são professores de Antropologia e pesquisadores do Laboratório da Cidade e do Contemporâneo da Universidade Federal de Alagoas (UFAL). BARROS, A. R. R; CAVALCANTI, C. B. Os afro-brasileiros e o espaço escolar – por uma pedagogia do lúdico informal. In BRAGA, M L de S, SOUZA, E P, PINTO, A F M (Org). *Dimensões da inclusão no ensino médio: mercado de trabalho, religiosidade e educação quilombola*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2006, p. 161-162.

²⁸ *Ibidem*, 2006, p. 167-168.

Correlações de forças: da confrontação a uma ruptura emancipatória

constrangimentos entre os convidados e protesto dirigidos aos alunos por parte dos convidados; em resposta, “os comerciantes fecharam seus estabelecimentos, alunos se dispersaram e os convidados, revoltados, voltaram para casa”²⁹.

Vinte anos depois do ocorrido os pesquisadores, que estavam na cidade para realizar a pesquisa em questão, entrevistaram professores que à época participaram do desfile como alunos e segundo o relato desse professor que outrora era aluno não se pinta mais as crianças com carvão para o desfile; ele esclarece que “agora os organizadores do desfile passam de sala em sala convocando os mais escurinhos...revelou”³⁰. Os pesquisadores no relatório afirmam que no desfile de 2004 foi percebido que a mentalidade e os estereótipos continuavam da mesma forma, como descrevem Barros e Cavalcanti³¹:

De fato, no desfile em homenagem ao Dia Nacional da Consciência Negra, em 2004, as escolas de União dos Palmares colocaram nas ruas centenas de estudantes, e o mote do desfile foi, como não poderia deixar de ser, o quilombo, a luta de Zumbi, a liberdade dos negros escravizados. Entretanto, no lugar de crianças “disfarçadas” pelo uso do carvão, os estudantes simplesmente desfilaram sem pintarem os corpos. No desenrolar do desfile, percebemos que as referências afro-brasileiras se encontravam associadas a uma série de estereótipos, quando buscavam representá-las. Assim, o desfile de 2004 em União dos Palmares ofereceu aos presentes uma imagem de África selvagem, com estudantes vestidos de guerreiros ou caçadores, portando penas coloridas e roupas minúsculas (tanga etc.) imitando peles de animais, com lanças enormes nas mãos. Um outro bloco de alunos trouxe representações de orixás africanos; num terceiro bloco, surgiram crianças de torsos nus, munidas de peneiras, entre outros apetrechos.

O relatório da pesquisa realizada por Olga Cabrera, *As representações sobre as religiões afro-brasileiras no Ensino Médio*, em Goiânia e Aparecida de Goiânia (GO)³², também revela um quadro de assimetria entre as religiões de matrizes africanas e a judaico-cristãs e o predomínio da cultura ocidental nos currículos das escolas das manifestações do sistema religioso judaico-cristão. Sendo esses estudos contextualizados com exclusividade em quase todo o Ensino Fundamental, o Ensino

²⁹ BARROS, A. R. R; CAVALCANTI, C. B. Op. Cit., 2006, p. 167 – 168.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibidem*.

³² Olga Cabrera é professora titular de Teoria do Departamento de História da Universidade Federal de Goiás. CABRERA, O. As representações sobre as religiões afro-brasileira no ensino médio – Goiânia e Aparecida de Goiânia. In BRAGA, M L de S, SOUZA, E P, PINTO, A F M (Org). *Dimensões da inclusão no ensino médio: mercado de trabalho, religiosidade e educação quilombola*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2006.

Correlações de forças: da confrontação a uma ruptura emancipatória

Médio e o Universitário das histórias antiga, medieval, moderna e contemporânea europeia³³. A pesquisadora salienta no seu relatório que em Goiás “há um vazio na temática sobre as culturas negras”³⁴. As religiões afro-brasileiras enfrentam invisibilidade, deformação nas fontes e predomínio de preconceitos sobre a temática; mesmo após a Lei 10.639 de 2003 não se conseguiu evitar “a marginalização das culturas negras e o desrespeito à diversidade, em Goiânia, e especialmente nas escolas de Ensino Médio e público”³⁵. A pesquisa revela que a discriminação religiosa e cultural é acompanhada da demonização e estereótipos de selvagem tribal e atrasada quanto se refere às religiões afros. Isso está estigmatizado nas práticas religiosas negras em ambas as cidades citadas. A pesquisadora Olga Cabrera revela que no ambiente escolar, essa situação não é nada animadora, como descreve a citação abaixo:

No ambiente das escolas a situação não é melhor. Ainda que os currículos, nos últimos anos, reivindicuem o respeito às diferenças, esse objetivo democrático vem sendo obstaculizado tanto pela falta de preparação dos professores no tema das culturas negras quanto pela penetração de algumas igrejas evangélicas dentro das próprias escolas, cuja campanha contra as manifestações da religião negra não se mascara. As representações negativas dos estudantes sobre as religiões são similares em ambas as cidades, segundo revelaram as análises dos dados dos questionários aplicados e das entrevistas utilizadas entre os estudantes nas escolas selecionadas. Da amostra de 232 estudantes, 52 responderam os questionários mencionando alguma entidade das religiões negras, mas as respostas apresentam inúmeras confusões. A maior parte dos entrevistados referiu que sua fonte de conhecimento sobre alguns aspectos das religiões negras eram as telenovelas, o que ouviu falar, os noticiários etc. Acerca do conhecimento das práticas das religiões negras, apenas 54 aceitaram responder, ainda que, dentre eles, quatro tenham afirmado: um conhecer, mas não se lembrar das práticas; outro não quis conhecer porque não acreditava; outro, não se lembra e, por último, outro ouviu falar, mas não soube mencionar nenhuma prática³⁶.

Os outros dados, informações e mapeamento que a pesquisa salienta a respeito dos bairros tanto de Goiânia e de Aparecida de Goiânia, apresentam distorções que corroboram e coincidem com o trecho acima selecionado e com a conclusão e análise reflexiva que Cabrera realiza sobre a diversidade cultural e religiosa no que tange aos conteúdos curriculares e suas práticas e “o discurso que entende a diversidade apenas

³³ CABRERA, O. Op. Cit. 2006, p. 179.

³⁴ *Ibidem*, p. 180.

³⁵ *Ibidem*, p. 182.

³⁶ *Ibidem*, p.188-189.

pela cor da pele e reduz as expressões culturais a cultos feiticeiros, mágicos, malignos³⁷.

Outra análise, *Matrizes religiosas afro-brasileiras e educação*, foi realizada por Julvan Moreira de Oliveira em escolas públicas do estado de São Paulo localizadas na região leste da capital paulista. Com uso de entrevistas qualitativas e quantitativas o autor revelou o perfil dos alunos presentes na rede de ensino e os seus conhecimentos sobre as religiões afro-brasileiras, em específico a umbanda e o candomblé³⁸. A pesquisa abrangeu conversas com professores, direção e coordenação pedagógica. O pesquisador revelou de forma explícita a dificuldade que as escolas têm de lidar com as temáticas envolvem as relações raciais e principalmente as religiões afro-brasileiras³⁹.

Em convergência com as outras pesquisas, o autor registra que apesar dos avanços da escola em relação as propostas das diretrizes normatizadas a partir da Lei nº 10.639 de 2003, esta não se concretiza no cotidiano. Isso se revela nas situações de constrangimento que os alunos iniciados nas religiões afro-brasileiras sofrem, tendo que omitir sua condição com temor de represálias e discriminação⁴⁰. Isso num contexto em que há um número considerável de jovens adeptos dessas denominações religiosas na região leste da cidade de São Paulo. Isso leva o pesquisador a defender a necessidade de formação de professores que criem propostas pedagógicas que valorizem as experiências culturais desses iniciados.

Na região sul, especificamente em Porto Alegre, o pesquisador Gilberto Ferreira da Silva⁴¹ relatou no seu artigo *Expressões de religiosidade de matriz africana no ensino médio: um estudo em escolas públicas no contexto de Porto Alegre* que a presença da temática sobre relações raciais no âmbito acadêmico se deve à insistência do movimento negro brasileiro. Não muito diferente das outras pesquisas, o pesquisador relata que os termos mais recorrentes encontrados no cotidiano escolar entre os alunos e educadores são: feitiçaria, macumba, trabalho, despacho; quando se refere às

³⁷ CABRERA, O. Op. Cit. 2006, p.191.

³⁸ OLIVEIRA, M, J. Matrizes religiosas afro-brasileiras e educação. In BRAGA, M L de S, SOUZA, E P, PINTO, A F M (Org). *Dimensões da inclusão no ensino médio: mercado de trabalho, religiosidade e educação quilombola*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2006, p. 208.

³⁹ *Ibidem*, p. 228.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 229.

⁴¹ Gilberto Ferreira da Silva é doutor em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul e professor do curso de Pedagogia e Pesquisador Centro Universitário La Salle/ Canoas.

Correlações de forças: da confrontação a uma ruptura emancipatória

manifestações de matriz africana. Sendo que no Estado do Rio Grande do Sul três vertentes mais presentes são: a umbanda “branca”, o batuque e umbanda cruzada ou linha cruzada⁴². O pesquisador Gilberto Ferreira da Silva⁴³ destaca que uma das questões centrais da pesquisa foi conhecer e sistematizar práticas educativas realizadas nas escolas da região metropolitana de Porto Alegre. Descreve o autor:

No que diz respeito às manifestações e percepções da religiosidade de matriz africana, elaboradas por estudantes afros decentes no território escolar. Das três escolas investigadas, somente uma apresentou objetivamente um projeto de trabalho, ainda em construção, porém intencionalmente assumido pela direção da escola. Isso demonstra o quanto ainda é preciso avançar para que possa subsidiar as iniciativas de educadores que queiram contemplar as questões ligadas à cultura afro-brasileira e aos aspectos da religiosidade de matriz africana em seus fazeres pedagógicos.

Estes dados expressam o fenômeno da intolerância com as religiões afro, revelando o retrato do racismo cultural, presente desde o tempo da colonização, com práticas que objetivam apagar elementos que ajudaram na construção de nossa sociedade.

O que os relatórios descrevem, talvez não seja novidade, apesar de comprovar empiricamente por meio de um documento oficial o que se tem percebido no trabalho da temática das relações raciais. Quando isso é feito de forma momentânea, cujo intuito é preencher uma data comemorativa, seja da agenda curricular ou da imposição de um órgão hierárquico na estrutura pública, tornam-se visíveis os absurdos que desde imagens estereotipadas como a da citação que descreveu crianças vestidas de orixás para representar entidades que elas nem mesmo sabem os nomes e significados.

Conclusão

Uma ideia de negritude distanciada das referências cotidianas - talvez isso seja uma das principais consequências, não somente no trato da disciplina de Ensino

⁴² SILVA, F. G. Expressões de religiosidade de matriz africana no ensino médio: um estudo em escolas públicas no contexto de Porto Alegre (RS). In: BRAGA, M L de S, SOUZA, E P, PINTO, A F M (Org). *Dimensões da inclusão no ensino médio: mercado de trabalho, religiosidade e educação quilombola*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2006 OLIVEIRA, E. de. *Cosmovisão Africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente*. Curitiba: Gráfica Popular, 2006, p. 241.

⁴³ *Ibidem*, p.253.

Religioso, mas de todas as disciplinas que deveriam contemplar na sua prática curricular em geral os artigos 26 A e 79 B da Lei 10.639 da Lei de Diretrizes de Bases. Os pesquisadores analisam a artificial presença africana no trato dessa temática entre nós⁴⁴. O presente estudo vai em certa medida ao encontro desses pesquisadores, mas com viés crítico e ideológico do que chamamos aqui de **acomodação**. Diante do confronto são permitidas algumas brechas que não caminham para uma emancipação da negritude.

Emancipação do aprisionamento e desumanização produzidos pelo colonialismo epistêmico, espiritual, político e social. Uma emancipação a partir da qual possamos libertar nossas mentes, visando construir uma sociedade mais democrática e principalmente antirracista.

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, S. L. de. *Racismo Estrutural*. São Paulo: Ed. Pólen, 2019.

BASTIDE, Roger. Manifestações do preconceito de cor. In: BASTIDE, Roger e FERNANDES, Florestan. *Branços e Negros em São Paulo*. Ensaio sociológico sobre aspectos da formação, manifestações atuais e efeitos do preconceito de cor na sociedade paulistana. 3ª edição. São Paulo: Nacional, 1971[1955].

BARROS, A. R. R; CAVALCANTI, C. B. Os afro-brasileiros e o espaço escolar – por uma pedagogia do lúdico informal. In BRAGA, M L de S, SOUZA, E P, PINTO, A F M (Org). *Dimensões da inclusão no ensino médio: mercado de trabalho, religiosidade e educação quilombola*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2006.

BRAGA, M L de S, SOUZA, E P, PINTO, A F M (Org). *Dimensões da inclusão no ensino médio: mercado de trabalho, religiosidade e educação quilombola*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2006.

CAMPELO, M. M. Cultura, religiosidade afro-brasileira e educação forma no Pará – os valores culturais afro-brasileiro chegam às salas de aula? In BRAGA, M L de S, SOUZA, E P, PINTO, A F M (Org). *Dimensões da inclusão no ensino médio: mercado de trabalho, religiosidade e educação quilombola*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2006.

CABRERA, O. As representações sobre as religiões afro-brasileira no ensino médio – Goiânia e Aparecida de Goiânia. In BRAGA, M L de S, SOUZA, E P, PINTO, A F M (Org). *Dimensões da inclusão no ensino médio: mercado de trabalho, religiosidade e educação quilombola*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2006.

⁴⁴ BARROS, A. R. R; CAVALCANTI, C. B. Op. Cit. 2006, p. 166.

DA MATTA, R. Digressão: a fábula das três raças ou o problema do racismo à brasileira. In: DA MATA, Roberto. *Relativizando: uma introdução à antropologia social*. Petrópolis: Vozes, 1981. p. 58-85.

FANON, F. *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

KILOMBA, G. *Memórias da plantação – Episódios de racismo cotidiano*. Tradução Jess Oliveira. – 1. Ed. – Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

MUNANGA, K. *Negritude: Usos e sentidos*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

MOORE, C. *A África que incomoda*. Sobre a problematização do legado africano no cotidiano brasileiro. 2. edição ampliada. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.

NASCIMENTO, A. Quilombismo: na Afro-Brazilian political alternative. *Journal of Black Studies*, vol. XI, Issue. 2, dezembro, 1980.

OLIVEIRA, M, J. Matrizes religiosas afro-brasileiras e educação. In BRAGA, M L de S, SOUZA, E P, PINTO, A F M (Org). *Dimensões da inclusão no ensino médio: mercado de trabalho, religiosidade e educação quilombola*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2006.

SILVA, P. V. B. *Relações Raciais em livros Didáticos de Língua Portuguesa*. 228 f. Tese (Doutorado em Psicologia Social) Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2005.

SILVA, F. G. Expressões de religiosidade de matriz africana no ensino médio: um estudo em escolas públicas no contexto de Porto alegre (RS). In BRAGA, M L de S, SOUZA, E P, PINTO, A F M (Org). *Dimensões da inclusão no ensino médio: mercado de trabalho, religiosidade e educação quilombola*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2006 OLIVEIRA, E. de. *Cosmovisão Africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente*. Curitiba: Gráfica Popular, 2006.

SILVA, P V. B; ROSEMBERG, F. Brasil: Lugares de negros e brancos na mídia. In: VAN DJJK, T. (org.). *Racismo e discurso na América Latina*. São Paulo: Contexto, 2008.

TELLES. E. *Racismo à brasileira: uma perspectiva sociológica*. Rio de Janeiro: Delume Dumará, 2003.

THOMPSON, J. B. *Ideologia e Cultura Moderna: Teoria Social na era dos Meios de Comunicação de Massa*. Petrópolis: Vozes, 1995.

Recebido em: Março de 2021

Aceito em: Julho de 2021

ENUNCIÇÃO

Revista do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFRRJ

Subjetividades negras e pensamento acadêmico ocidentalizado: Experiências de um professor afro-cubano em uma universidade brasileira

*Black subjectivities and westernized academic thought:
Experiences of an Afro-Cuban professor at a Brazilian university*

Pedro Alexander Cubas Hernández*

Resumo: Os programas de estudo das ciências sociais e humanas em várias universidades da América Latina ainda estão longe de resolver uma pendência importante: dar um espaço maior às vozes dos sujeitos negros nas disciplinas dos cursos de história, sociologia, filosofia e antropologia, por citar quatro casos. Enquanto as bases epistemológicas continuarem enraizadas nos saberes eurocêntricos a empreitada para subverter essa lógica será mais difícil. Encargos didáticos como Teorias da História, Historiografia ou Metodologia Científica são exemplos-chaves de um pensamento acadêmico ocidentalizado, que está sendo sustentado em e através de códigos epistêmicos emitidos pelo espaço de poder branco denominado Norte. Considera-se crucial a existência de vários lugares de enunciação das subjetividades negras no pensamento acadêmico produzido na diáspora africana da América, pois temos um direito humano ao conhecimento da nossa verdade histórica. Para ressignificar o ensino da história podemos propor como saída reler e reinterpretar as Teorias da História e a Historiografia por meio das contribuições de autores africanos e outros nascidos na diáspora.

Palavras-chave: Subjetividades negras, pensamento acadêmico ocidentalizado, Professor afro-cubano.

* Licenciado em História e Mestre em Estudos Interdisciplinares sobre América Latina, o Caribe e Cuba - Universidad de la Habana (UH, 1996; 2002), Doutor em Estudos Étnicos e Africanos pelo Centro de Estudos Afro-Orientais/Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas/Universidade Federal da Bahia (CEAO/FFCH/UFBA, 2011). Professor Adjunto da Universidad de la Habana (UH, 2003-2007), professor Titular I na Faculdade Ateneu, Fortaleza-Ceará (FATE, 2012-2016). Atualmente sou Professor Adjunto Classe II, Instituto de Ciências Humanas e Sociais na Universidade Federal de Rondonópolis (ICHS/UFR). <https://orcid.org/0000-0001-9005-6857> E-mail: pedro.hernandez@ufr.edu.br.

**Subjetividades negras e pensamento acadêmico ocidentalizado:
Experiências de um professor afro-cubano em uma universidade brasileira**

***Abstract:** Study programs in Social Sciences and Humanities at many Latin American universities have not yet resolved an important question: promote more voices of black subjects in history, sociology, philosophy and anthropology courses. As long as epistemological bases remain rooted in Eurocentric knowledge, it will make difficult the struggle to subvert this logic. Didactic challenges like Theories of History, Historiography or Scientific Methodology are examples of a Westernized academic thought supporting in and through epistemic codes diffused since white power space named North. It is very important to have several locus of enunciation of black subjectivities in academic thought produced in the African diaspora of America, because we have the human right to know our historical truth. Thinking about reframing the teaching of history, we suggest other ways of reading and interpreting Theories of History and Historiography with contributions from African and afro-descendant authors.*

Keywords: *Black subjectivities, Westernized academic thought, Afro-Cuban professor.*

Na história, é claro, o Negro não tinha lugar neste currículo. Ele foi retratado como um ser humano de ordem inferior, incapaz de sujeitar a paixão ao motivo e, portanto, útil apenas quando fez a escultura de madeira e baldes de água para outros (...)¹.

Introdução: Universidade como núcleo do pensamento acadêmico ocidentalizado

Os programas de estudo das ciências sociais e humanas em várias universidades da América Latina ainda estão longe de resolver uma pendência importante: dar um espaço maior às vozes dos sujeitos negros nas disciplinas dos cursos de história, sociologia, filosofia e antropologia, por citar quatro casos. Sabemos que há séculos na Europa medieval foi concebido um modelo de Universidade inicialmente como um espaço de associação de homens de ciência e humanistas. Hoje chamamos esse ambiente acadêmico de ensino superior, onde se ministram conteúdos considerados importantes para serem aprendidos e também se produzem conhecimentos por meio de pesquisas, que contribuem com o processo de ensino e aprendizagem. Mesmo depois de tantos séculos e dos avanços relevantes na concepção de Universidade no mundo todo, não podemos deixar de dizer que ainda mantêm o espírito da sua criação, que possui matizes sociais, políticos e religiosos. Quer dizer, a Universidade de hoje continua a se enxergar na prática como uma comunidade de magistério superior que funciona como

¹ WOODSON, Carter G. *A deseducação do negro*. São Paulo: Medu Neter Livros, 2018, p. 39.

uma *Alma Mater*, que coloca a categoria de professores como eixo mais importante na hierarquia interna correspondente à geração de saberes.

Esse espírito de criação pode ser visualizado e pensado desde seus símbolos, isto é, os brasões. Na Universidade de Havana, onde me formei como Bacharel e Mestre no curso de História, observa-se que o emblema oficial continua lembrando o seu nome de fundação no século XVIII (1728) quando Cuba ainda era colônia da Espanha: *Real y Pontificia Universidad de San Gerónimo de la Habana*. A imagem desse santo católico, cuja postura dá valor ao estudo e à pesquisa, junto aos signos do catolicismo como o *Agnus Dei*, são uma amostra da presença de um passado considerado pouco grato (mas conveniente) nessa instituição universitária que após 1959 está dominada por atitudes ateístas, que ainda hoje pretendem se disfarçar de laicas.

No Brasil, completei a minha formação superior na Universidade Federal da Bahia (UFBA) obtendo um Doutorado. Além disso, tive a oportunidade de conhecer outras instituições, como a Universidade de São Paulo (USP) e comecei a trabalhar na Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT). Percebe-se que nos brasões de tais entidades está a marca eurocêntrica e universalizante. Enquanto o brasão da USP tem como protagonista a imagem do Apóstolo São Paulo e apresenta o slogan *Scientia Vincet*, os emblemas da UFBA e da UFMT exibem signos com traços regionais e defendem os slogans *Virtute Spiritus* e *Virtus et Sapientia* respectivamente. Enfim, esses são os caminhos em forma de episteme que propõem ditas universidades brasileiras em prol de um colonialismo mental: “vencerás pela ciência” ou “a ciência conquistará” (USP); “o poder do espírito” ou “a força do espírito” (UFBA) e “virtude e sabedoria” (UFMT).

Essas visões eurocêntricas expressas em latim continuam influenciando nos currículos de cada carreira universitária. Hoje no caso das ciências sociais e humanas está sendo travada uma luta, embora promovida por setores minoritários, em prol de descolonizar a Universidade. O grande alvo é a crítica ao pensamento acadêmico ocidentalizado e a emergência das subjetividades negras produtoras de conhecimento, que é só uma das pontas de lança nesta empreitada. Neste ensaio tenho como objetivos expor três ícones do pensamento acadêmico ocidentalizado, explicar duas linhas-chaves da crítica de cientistas latino-americanos a esse tipo de raciocínio eurocêntrico e analisar

em que medida as subjetividades negras, conduzidas pela minha experiência, constituem uma proposta que encara a racionalidade dominante em uma universidade brasileira.

Apontes sobre o pensamento acadêmico ocidentalizado: três ícones a debater

A carreira de História poderia ser considerada como a mais completa dos cursos que correspondem ao quadro das denominadas ciências humanas. Defendo essa ideia devido a essa capacidade tão grande que a Ciência Histórica tem para dialogar com saberes não somente da sua própria categoria e com as ciências sociais, mas também a intencionalidade de ultrapassar suas fronteiras para criar interfaces interessantes com as Ciências Naturais e Formais. Por exemplo, se pensamos na concepção heliocêntrica de Nicolau Copérnico é possível perceber a vontade de um homem de ciência em conhecer a profundidade o mundo em que estava vivendo. O resultado da sua atividade intelectual de vários anos (1506 – 1531) foi o tratado: *De revolutionibus orbium coelestium* [*Sobre as revoluções das esferas celestes*], publicado em 1543. Nessa obra, Copérnico explicou como o mundo e o planeta Terra são esféricos com movimentos uniforme, circular, constante e, além disso, afirmou que existem outros movimentos. Esses e outros novos resultados de pesquisa – conseguidos por meio de observações, reflexões e deduções – o condicionaram a refutar com firmeza as concepções dos sábios e cientistas da antiguidade, como Aristóteles e Claudio Ptolomeu, que argumentavam a condição do planeta Terra como o centro do Universo. Naquela época, Aristarco de Samos erguia-se com seus critérios sobre o lugar central do Sol, que muitos séculos mais tarde Copérnico conseguiu demonstrar sua veracidade.

No capítulo 10 do Livro Primo², Copérnico explicou a ordem das sete esferas celestes, representadas como círculos concêntricos, das quais só seis (numeradas nessa série: II. Saturno, III. Júpiter, IIII. Marte³, V. A Terra, VI. Vênus e VII. Mercúrio, ou seja, os planetas do sistema solar que até aquele instante eram conhecidos) descrevem

² Essa obra está estruturada em seis livros escritos em latim: Livro Primo (14 capítulos); Livro Segundo (14 capítulos); Livro Tercio (26 capítulos); Livro Cuarto (32 capítulos); Livro Quinto (36 capítulos) e Livro Sexto (9 capítulos).

³ Respeita-se a grafia daquela época no que tange ao quatro (04) como número romano. Além disso, a primeira esfera das estrelas fixas foi considerada por Copérnico como imóvel. Mas, a considerou importante por ser o lugar do universo, em relação ao qual o movimento e a posição de todos os outros astros estão localizados. COPERNIC, Nicolas. *De revolutionibus orbium caelestium/Des révolutions des orbis celestes*. Paris: Les Belles Lettres, 2015. p. 30; 32.

**Subjetividades negras e pensamento acadêmico ocidentalizado:
Experiências de um professor afro-cubano em uma universidade brasileira**

um movimento rotatório e de translação ao redor do Sol (o eixo), que o autor definiu como revolução. Nesse sentido, afirmou que:

(...) C'est ainsi, assurément, que le Soleil, assis comme sur un trône royal, gouverne la famille des astres qui tourne autour de lui. La Terre elle-même n'est nullement privée des services de la Lune; au contraire, comme le dit Aristote traitant des animaux, la Lune a la plus étroite parenté avec la Terre. Cependant, *c'est sous l'action du Soleil que la Terre conçoit, et que chaque année elle met au monde*⁴.

Copérnico não poupou elogios ao Astro Rei reproduzindo frases do cotidiano popular, tais como “a lâmpada do mundo”, “inteligência do mundo”, “governador do mundo” assim como outras proferidas por personalidades históricas como Hermes Trismegisto, que pensou no sol como um “deus visível”, e Sófocles que na sua tragédia *Electra* aludiu a “aquele que tudo vê”. Copérnico assinalou que a ação solar influi de forma decisiva na Terra, cuja revolução é anual e ainda tem a presença da Lua⁵.

Considera-se fundamental entender que esse sujeito social tinha um lugar de enunciação mediante o qual desenvolveu sua sabedoria dentro de um contexto histórico europeu dominado ideologicamente pela Igreja Católica, cujo dogma não aceitava os critérios de verdade aportados por uma ciência natural, neste caso a astronomia. O trabalho de Copérnico se traduziu na criação de um paradigma da ciência ocidental – ou científico moderno a dizer de Thomas Kuhn, que também o nomeou como revolução copernicana⁶ – e até hoje segue tendo valor como tópico do saber. Mas, o alcance desse logro científico pode ser melhor entendido e contextualizado historicamente seguindo o raciocínio lógico de Kuhn quando analisou que:

Certamente o fracasso da atividade técnica normal de resolução de quebra-cabeças não foi o único ingrediente da crise astronômica com a qual Copérnico se confrontou. Um estudo amplo discutiria igualmente *a pressão social para a reforma do calendário*, pressão que tornou particularmente premente o problema da precessão dos equinócios. A par disso, uma explicação mais completa levaria em consideração *a crítica medieval a Aristóteles, a ascensão do neoplatonismo da Renascença*, bem como outros elementos históricos significativos. (...) ⁷.

⁴ COPERNIC, Nicolas. Op. Cit., p. 32 (grifos meus).

⁵ *Ibidem*.

⁶ KUHN, Thomas. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 1994. p. 96-97.

⁷ *Ibidem*, p. 97 (grifos meus).

Evidentemente, Kuhn nos ajuda a entender que o sucesso da obra de Copérnico teve um significado para além da sua interessante revisão crítica da teoria geocêntrica de Ptolomeu, cujas argumentações achava insuficientes, pois a criação desse novo paradigma por meio de uma revolução científica (que encarou uma crise na astronomia) estava conectada com as contradições sociais, políticas, epistemológicas e religiosas daquela época na Europa.

Enquanto Copérnico, durante a primeira metade do século XVI, pesquisava e produzia conhecimentos, Portugal e Espanha continuavam a se expandir a outros cantos do mundo, dizendo que os descobriram, para obter a posse absoluta de territórios e explorá-los economicamente com as permissões da monarquia e do papado. Desde aí se foi estruturando mais adiante uma equação importante que reforçou uma prática lucrativa definida como mercantilismo. Isto é, o comércio triangular, no qual se articularam Europa, América e África, obviamente, estando os primeiros no topo da hierarquia. Eric Williams soube explicar isso desde uma visão influenciada pelo marxismo e pelos historiadores britânicos, cujo objeto de estudo era o funcionamento do mundo colonial inglês⁸.

A superioridade do indivíduo europeu naqueles lugares americanos e africanos durante o século XVI (e nas centúrias seguintes) se traduzia não somente na força das armas, nas habilidades jurídicas e no ímpeto evangelizador da religião católica, mas também foi preciso criar ocasiões para a negociação (em posições vantajosas) com artimanhas políticas em cada empresa colonizadora instigadas pela vontade de lucrar a qualquer custo.

A modernidade definida desde a perspectiva europeia – expressa com todo tipo de violências nas costas oceânicas dos novos territórios conquistados⁹ – teve um ícone na Astronomia na centúria supracitada. A revolução copernicana era um convite para ver de outra maneira a relação do mundo terrestre com outros astros, fenômenos e estruturas moleculares e atômicas da nossa galáxia conhecida como a Via Láctea. Ao mesmo tempo, observe-se que um movimento cultural de alto nível estético nomeado

⁸ WILLIAMS, Eric. *Capitalism and slavery*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1944. p. 51-84.

⁹ Refiro-me fundamentalmente aos oceanos Atlântico (África e América) e Pacífico (América).

**Subjetividades negras e pensamento acadêmico ocidentalizado:
Experiências de um professor afro-cubano em uma universidade brasileira**

Renascimento já vinha com a proposta de uma concepção antropocêntrica de inspiração greco-latina no contexto universal, isto é, colocar o homem como centro do universo.

A astúcia política aplicada a essa ideia renascentista foi aportada por Nicolau Maquiavel com a sua obra *Il príncipe* [*O príncipe*], escrita em 1513 e editada em 1532. Naquela época, salienta-se que as temáticas de história política, onde destacavam as grandes personalidades, continuavam sendo de interesse epistêmico. Maquiavel, que dedicou esse livro a Lourenço de Médici, abordou uma figura representativa do poder máximo no intuito de refletir sobre as qualidades que precisava ter para ser a cabeça reitora do Estado. Uma delas era ser ponderado para evitar os excessos de confiança e desconfiança, ou seja, não ser um incauto nem se comportar de uma forma intolerante¹⁰. Nesse sentido, para Maquiavel

Nasce disso uma disputa: se a ele é melhor ser amado do que temido, ou o contrário. Responde-se nem um, nem outro, mas ambos. No entanto, como é difícil estarem juntos, *é muito mais seguro ser temido do que ser amado*, quando há de faltar um dos dois. (...) ¹¹.

Na sequência, Maquiavel complementou essa afirmação sobre como é mais seguro ser temido alegando que isso não significava ser odiado. A partir daí, deixou suas dicas para fugir do ódio: não pegar os bens dos cidadãos e dos súditos, deixar em paz as mulheres deles e agredir aos seus familiares somente quando houver uma justificativa conveniente e causa manifesta¹². Observe-se que para Maquiavel o apego aos princípios éticos de bom senso cristão (presentes no decálogo na versão católica, por exemplo: não sentir cobiça pelos bens alheios e não cometer atos impuros como luxúria e adultério) garante que um estadista seja temido como líder e também essa postura sensata tende a afastar as energias ruins do ódio e do desprezo. Assim,

Concluo, portanto, voltando ao ser temido e amado, que, amando os homens segundo a sua vontade, e temendo segundo a vontade do príncipe, deve o príncipe sábio fundar-se naquilo que é seu, não naquilo que é dos outros: *deve somente engenhar-se em fugir do ódio*, como disse¹³.

¹⁰ MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe*. Petrópolis: Vozes, 2015. p. 74.

¹¹ *Ibidem* (grifos meus).

¹² *Ibidem*, p. 74-75.

¹³ *Ibidem*, p. 76 (grifos meus).

As explicações de Maquiavel constituem lições de como fazer política desde uma posição inteligente e vantajosa para os interesses de quem tem a posse do poder imerso entre as práticas de crueldade e de piedade. A sapiência diplomática e suas relações humanas com personalidades importantes da península itálica, França e Alemanha lhe permitiram escrever um tratado que sistematiza critérios de verdade direcionadas a um dever ser das relações políticas na condução de um Estado moderno.

A modernidade europeia estava nas mãos das monarquias absolutas, que desde o século XVI andavam se repartindo o denominado Novo Mundo, ou seja, América. Essa forma de governo não estimulava a Maquiavel (reconhecido hoje como um ícone das ciências políticas modernas), mas era a opção dominante na época com a presença imponente de Isabel I, a Rainha de Inglaterra, e de Felipe II, o Rei de Espanha (e outros reinos incluindo Portugal). E depois, no século XVII, o soberano mais influente foi, sem dúvidas, Luís XIV, o Rei da França. Essa centúria é lembrada tanto por uma profunda crise econômica e demográfica na Europa como pelo sucesso da estética barroca nas artes e pela produção de grandes obras literárias escritas em línguas romances. Nesse contexto, a Filosofia trouxe uma nova concepção do mundo por meio de uma contribuição de René Descartes, que em 1637 publicou o texto *Discours de la méthode* [*Discurso do método*]. Essa obra o tornou um ícone do saber.

A filosofia do sujeito de Descartes não teve espaço na análise de Kuhn sobre as revoluções científicas da modernidade europeia, pois ele se mostrou mais interessado “(...) com os momentos decisivos essenciais do desenvolvimento científico associado aos nomes de Copérnico, Newton, Lavoisier e Einstein. (...)”¹⁴. No entanto, Boaventura de Sousa Santos¹⁵ entendeu, desde o seu ponto de vista analítico baseado na frase «todo o conhecimento é autoconhecimento», que Descartes pode ser considerado como um protagonista da revolução científica nas ciências sociais e humanas (especificamente na filosofia), porque escreveu esse livro supracitado, que demonstrou justamente o caráter autobiográfico da ciência.

Descartes afirmou que todos os homens têm a capacidade de julgar e distinguir o que é verdadeiro daquilo considerado como falso e a partir disso podem ser geradas

¹⁴ KUHN, Thomas. Op. Cit., p. 25.

¹⁵ SANTOS, Boaventura de Sousa. “Um discurso sobre as ciências na transição para uma ciência pós-moderna”. In: *Estudos avançados*. São Paulo: Universidade de São Paulo, v. 2, n. 2, 1988, p. 68.

diversas opiniões, que demonstram as diferentes habilidades na hora de se pensar. Nesse sentido, sublinhou que estava apresentando um método para expor de que forma ele procurava conduzir ordenadamente e com paciência a sua razão tratando de reformar seus próprios pensamentos e construir sobre um terreno ideológico da sua total propriedade. Para chegar a esse nível reflexivo tomando a liberdade de duvidar, ele teve que abandonar o seu país e seu velho acervo bibliográfico, ou seja, afastar-se de um caminho comum que lhe foi atribuído por sua família e se isolar em seus pensamentos dentro de um local escolhido por ele para não ser incomodado¹⁶.

Além disso, Descartes propôs construir um método que integrasse aspectos positivos (as vantagens) da lógica, da geometria e da álgebra. Os tópicos-chaves são: a evidência fortalece um critério de verdade; dividir o objeto de estudo para analisá-lo minuciosamente; ordenar o pensamento para avançar no conhecimento desde os objetos mais simples e gerais até os mais complicados no intuito de sintetizar; e depois fazer generalizações em forma de comprovação. Para Descartes era fundamental uma estrutura moral, embora que fosse provisional, para conduzir sua razão. Baseou-se em: seguir as leis e costumes franceses assim como conservar sua religiosidade; manter uma firmeza e segurança nas suas ações e tentar vencer a si próprio; alterar seus desejos e acreditar que estava no comando dos seus pensamentos.¹⁷

Sobre as questões anteriores, Descartes – ciente de que estava exposto ao erro – apontou como primeiro princípio da filosofia que estava procurando o slogan: *Cogito, ergo sum* [Penso, logo sou/existo]. Esse critério de verdade significou que ele se enxergava como um sujeito, cuja essência era pensar e sua natureza inteligente se diferenciava (e não era dependente) da sua índole corporal. Além disso, entendia que para pensar era preciso ser/existir em um contexto, no qual o conhecimento de Deus (e da alma) era o caminho da perfeição. Nesse posicionamento defensor do divino como o verdadeiro, duvidar deixava de ser uma opção viável¹⁸. Descartes estava dando a sua opinião sobre a existência do Criador e a atitude cética ficava para as coisas terrenais.

Pensando no legado cartesiano, Santos criticou a modernidade por reconhecer o homem somente como sujeito epistêmico e não como sujeito empírico. Isso abriu

¹⁶ DESCARTES, René. *Discurso del método*. Madrid: Espasa Calpe, 2010. p. 33-40.

¹⁷ *Ibidem*, p. 44-49; 51-54.

¹⁸ *Ibidem*, p. 59-66.

**Subjetividades negras e pensamento acadêmico ocidentalizado:
Experiências de um professor afro-cubano em uma universidade brasileira**

espaço a uma dicotomia sujeito/objeto, que se traduziu nas ciências sociais e humanas em uma questão relativa à produção de conhecimentos através de projetar seres humanos como objetos de estudos. Por isso era preciso a nível metodológico estabelecer uma distância empírica entre sujeito e objeto, que não funcionava igual em cada campo do saber.¹⁹

A proposta de Descartes forneceu uma explicação racional sobre o sujeito da modernidade pensada desde Europa ocidental em e através de uma postura dualista e dicotômica. Esse discurso cartesiano marcou a filosofia moderna, onde a objetividade não permitia especificar o lugar de enunciação dos sujeitos pensantes e produtores de conhecimentos. Mesmo que Descartes tenha explicado o porquê seu texto foi concebido como discursivo, na prática tem sido interpretado e aplicado como se fosse um tratado mesmo.

Copérnico, Maquiavel e Descartes são três de vários ícones da ciência dos albores da modernidade. Cada um deles encarou dificuldades sociais e existenciais: Copérnico era um clérigo católico, falava alemão e escrevia em latim (a língua culta da época), e mesmo que suas diversas responsabilidades sociais tenham lhe tomado muito tempo da sua dedicação, nunca desistiu de seus objetivos como cientista; Maquiavel teve momentos conturbados, pois em Florença conheceu o glamour, a tortura e o desprezo de todos os lados, mas o seu talento para pensar politicamente se impôs; e Descartes renunciou a uma vida cheia de prazeres e fugiu de uma longa guerra continental (aquela dos Trinta Anos) para se dedicar às ciências. A prática interpretativa unilateral e conveniente das contribuições deles, especialmente de Maquiavel e Descartes, deram espírito de corpo ao pensamento acadêmico ocidentalizado.

Críticas ao pensamento acadêmico ocidentalizado baseadas em 1492

O que hoje está sendo definido como a invasão ibérica/europeia à América, desde a primeira viagem de Colombo em 1492, foi um elemento crucial para o começo da articulação de um ideal eurocêntrico nos discursos e narrativas da modernidade. Nesse sentido, consideram-se interessantes duas linhas de análises críticas desse fenômeno, isto é, um tipo de raciocínio eurocêntrico, formuladas desde Universidades

¹⁹ SANTOS, Boaventura de Sousa. Op. Cit., p. 66-67.

da América. Essas perspectivas teóricas têm sido apresentadas durante as minhas aulas de História da América e Teorias da História.

Por uma parte, considera-se relevante a reflexão sobre o eurocentrismo através do fenômeno epistêmico que foi definido por O’Gorman e Rabasa como a invenção da América. Esses autores pesquisaram sobre esse tópico em épocas diferentes quando prestaram atenção a esse assunto controverso que vai na contramão do imaginário europeu favorável ao descobrimento físico e casual da América por Cristovão Colombo.

O’Gorman, por meio da sua perspectiva – considerada historicista e provida das ferramentas do cartesianismo – apontou sua suspeita sobre a aparição histórica da América como um resultado de uma invenção do pensamento ocidental. Assim, para esclarecer essa dúvida primeiro definiu como objeto de estudo a reconstrução da ideia de que América tinha sido descoberta e depois fez um exame crítico sobre as formas de entender esse evento consultando os critérios historiográficos disponíveis nas décadas de 1940 e 1950. O autor publicou três resultados da sua pesquisa nos anos 1951, 1958 (ambos em México) e 1961 (nos Estados Unidos) sendo essa última a mais importante e conhecida²⁰.

As análises sobre o cenário cultural europeu, o processo da invenção da América e a estrutura do Ser de América junto ao sentido da história americana permitem entender as motivações de O’Gorman, pois enfatizou que descobrimento e invenção são termos com significados opostos. Observe-se que ele se mostrou muito interessado no devir histórico da ideia de um acontecimento inventado epistemologicamente ao examinar o *modus vivendi* e o *modus operandi* da história, que revelou o surgimento de um ente histórico imprevisto e imprevisível, além de provocar o advento de outra concepção do mundo tão nova como dinâmica²¹. Desse jeito chegou à conclusão de que:

(...) así como *el proceso inventivo del ser corporal de América puso en crisis el arcaico concepto insular [estrecha, particularista y arcaica] del mundo geográfico*, así, también, *el proceso de la realización del ser espiritual de América puso en crisis el viejo concepto del mundo histórico como privativo del devenir europeo*. Merced a esas dos contribuciones, principalmente ibérica, la primera, anglosajona, la segunda, el hombre de Occidente se liberó de la antigua cárcel de su mundo insular y de la dependencia moral del europeocentrismo de la vieja jerarquía tripartita. En esas dos liberaciones de tan alto rango histórico se finca la grandeza de la invención de América, el doble paso,

²⁰ O’GORMAN, Edmundo. *La invención de América: investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su porvenir*. México: Fondo de Cultura Económica, 1977. p. 1-2.

²¹ *Ibidem*, p. 2.

**Subjetividades negras e pensamento acadêmico ocidentalizado:
Experiências de um professor afro-cubano em uma universidade brasileira**

decisivo e irreversible, en el cumplimiento del programa ecuménico de la Cultura de Occidente. (...) ²².

No caso de Rabasa é preciso significar que o contexto de produção e divulgação da sua obra está ligado ao evento cultural, que alcançou um nível internacional, promovido pelo governo de Espanha em prol da comemoração do V Centenário do Descobrimento da América (1492–1992). Naquela época eu era estudante e acompanhei toda a polêmica que gerou esse megaevento anual recheado de atividades culturais. Para alguns, posicionados em uma visão eurocêntrica, não havia problema em continuar aludindo a frase descobrimento; e outros já consideravam inadequado esse termo pela sua intenção colonialista. Assim, começaram a ser proferidas frases como: “encontro entre dois mundos” (politicamente correta), “choque cultural” (legado antropológico); “preponderância de uma cultura sobre outra” e “invasão” (as duas últimas de um corte mais radical, sendo que a segunda é sustentada pelos indígenas). Na verdade, antes, durante e depois de 1992 foram publicadas várias obras sobre dito tema, ou seja, livros, filmes, peças de teatro, etc.

Apesar de mostrar sua simpatia pela tese de O’Gorman, Rabasa indicou os prós e contras que ela tem, especificamente a distinção epistemológica que se estabelece entre as palavras invenção e descobrimento. Rabasa questionou isso, porque consultou outras fontes de maior consistência teórica sobre o termo invenção, que abordam a mitologia, a cultura, o cotidiano e o racismo. Nesse sentido, entendeu que existiam alternativas para aplicar o termo invenção através de aproximações a outros campos de pesquisa como a semiótica, a desconstrução, a análise de discurso e a crítica de representação impulsionados por pensadores pós-estruturalistas interessados na crítica ao discurso colonial desde *corpus* disciplinares como cartografia, literatura, antropologia e história. ²³

A combinação de fontes documentais iconográficas e cartográficas como tipos e imagens, que representam a concepção europeia do mundo no século XVI, motivaram a Rabasa no ofício de pensar como foi inventada uma nova região do mundo e em que

²² *Ibidem*, p. 65 (grifos meus).

²³ RABASA, José. *De la invención de América. La historiografía española y la formación del eurocentrismo*. México: Universidad Iberoamericana, 2009. p. 19-21; 26-28.

**Subjetividades negras e pensamento acadêmico ocidentalizado:
Experiências de um professor afro-cubano em uma universidade brasileira**

medida a ficção e a história constituem formas complementares de compreender o Ocidente e América²⁴. Neste sentido, sublinhou que:

La noción de una invención de América que aquí propongo buscaría examinar los fundamentos sobre los cuales los europeos desarrollaron *estrategias para invadir territorios indígenas ajenos*, las categorías y suposiciones que subrayan una *comprensión del contacto como descubrimiento*, y la *posibilidad de revertir la centralidad de la historia europea* al recordar cómo los encuentros que han ocurrido a lo largo de los últimos quinientos años han sido asimétricos, así como *destacar la resistencia de los amerindios*, ya que sabemos que hubo una invención indígena de los europeos durante los contactos tempranos. (...) ²⁵.

O’Gorman e Rabasa expressam duas formas distintas da crítica ao eurocentrismo dentro de um pensamento acadêmico ocidentalizado, que tenta se afastar da lógica colonialista. O’Gorman afirmava que a grandeza da invenção da América pelos europeus contribuiu ao cumprimento do programa ecumênico da cultura ocidental. E Rabasa indicou que os indígenas, com uma atitude de resistência, também fizeram sua própria invenção dos europeus, mas no seu livro essa ideia interessante não parece estar suficientemente desenvolvida, porque as principais fontes analisadas e destacadas nos capítulos são os protagonistas europeus daquela época (Colombo, Hernán Cortés e Gonzalo Fernández de Oviedo). Portanto, Tanto O’Gorman como Rabasa, apesar das suas críticas ao colonialismo, não conseguem escapar do fantasma eurocêntrico, pois não chegaram a levantar argumentações, que poderíamos considerar radicais se comparadas com outras que apresentarei em breve.

Por outra parte, o eurocentrismo também pode ser analisado desde perspectivas que apontam os impactos da conquista/invasão nos povos originários da América e o legado da presença dos invasores/conquistadores/colonizadores espanhóis, que incluem outros grupos étnicos de outras partes do mundo, haja vista que uma parte deles foi sequestrada e trazida forçosamente para ser escravizada. Enrique Dussel e Aníbal Quijano nos ajudam a refletir sobre ditas questões dentro dos estudos pós-coloniais americanos (onde também poderia ser inserido Rabasa).

Para raciocinar sobre eurocentrismo, pensado como expressão de superioridade, e da falácia desenvolvimentista, Dussel baseou o seu discurso crítico naquilo que

²⁴ *Ibidem*, p. 23-24.

²⁵ *Ibidem*, p. 25 (grifos meus).

definiu de «mito da modernidade», que consiste na prática do sujeito moderno europeu ao vitimar e culpar pela situação colonial os inocentes indígenas e negros, cujo sofrimento é interpretado como um sacrifício ou custo necessário da modernização. Assim, defende-se um sentido emancipador da razão moderna desde uma subjetividade europeia, que sempre se sente inocentada de seus constantes crimes para os quais tem pronta a justificativa de que o feito em outras partes do mundo é importante e meritório.²⁶

Considera-se interessante essa distinção conceitual que Dussel propôs entre quatro termos – todos eles concebidos como figuras históricas no sentido alemão – invenção, descobrimento, conquista e colonização. Assim, dialogando com O’Gorman, Dussel apresentou nessa ordem lógica como uma leitura histórica iniciada por Colombo, o inventor do Ser asiático da América. Na sequência, falou do trabalho de Amerigo Vespucci para demonstrar cartograficamente que tinha sido descoberta uma nova massa continental, fato constatado anos depois pela culminação da viagem intercontinental de Juan Sebastián Elcano (um dos subordinados de Fernão Magalhães, morto no percurso). Ato seguido, explicou o porquê de reconhecer a Cortés como o ícone do conquistador (*ego conquiro*). Finalmente, analisou profundamente os significados do ato de colonizar sem personalizar como fez nos casos anteriores, pois não se tratava de experiências existenciais, quase científicas, estéticas e contemplativas ou de processos militares, práticos e violentos. A colonização tem como significado (e alvo) fundamental a dominação do outro²⁷. Observe-se com atenção a explicação do autor:

(...) Sobre el efecto de aquella “colonización” del mundo de la vida se construirá la América Latina posterior: *una raza mestiza, una cultura sincrética, híbrida, un Estado colonial, una economía capitalista (primero mercantilista y después industrial) dependiente y periférica* desde su inicio, desde el origen de la Modernidad (su “Otracara”: *te-ixtli*). El mundo de la vida cotidiana (*Lebenswelt*) conquistadora-europea “colonizará” el mundo de la vida del indio, de la india, de América. (...)²⁸. (grifos meus).

No entanto, salienta-se que o domínio dos corpos não era suficiente. Por isso, no intuito de complementar essa ação violenta, Dussel desloca a sua análise para outras

²⁶ DUSSEL, Enrique. *1492: el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz: UMSA. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación; Plural Editores, 1994. p. 13-22; 67-81.

²⁷ *Ibidem*, p. 23-53.

²⁸ *Ibidem*, p. 50.

duas figuras: a concepção de conquista espiritual entendida como a intencionalidade de exercer a dominação do imaginário do outro por meio da evangelização; e o eufemismo relativo ao encontro de dois mundos/culturas, pois tende a ocultar não só o clima de violência e destruição, mas também encobre, desde um manto de relações harmoniosas, a hierarquia imposta apesar da resistência dos povos originários, cujas alteridades foram negadas, ou seja, encobertas como “o mesmo”²⁹.

Dussel diferencia suas noções de «Modernidade» e de Mito da «Modernidade» e, assim, propôs um caminho metodológico para refletir sobre as práxis colonialistas que envolvem ambos os conceitos. O oposto deles seria a Transmodernidade, que se baseia na crítica do autor aos termos supracitados, sem se esquecer do eurocentrismo, que também foram fustigados por Quijano através do conceito colonialidade e da categoria de análise, especificada por ele, colonialidade do poder.

O ponto de partida de Quijano está ligado com as argumentações levantadas por Dussel sobre o nascimento da modernidade. Neste sentido, Quijano afirmou que: “A América constitui-se como o primeiro espaço/tempo de um padrão de poder de vocação mundial e, desse modo e por isso, como a primeira identidade da modernidade. (...)”³⁰ A explicação essencial sobre esse novo padrão de poder mundial estabelecido na América está sustentada em codificar as diferenças entre conquistadores e conquistados através do que o autor define como a ideia de raça; e também na capacidade de articular o controle do trabalho (basicamente compulsório), dos recursos e dos produtos (incluindo os tributos fiscais) em função da acumulação primitiva do capital e das exigências de um mercado mundial³¹. Quer dizer, complementam-se as questões sociais, econômicas, políticas e ideológicas no ato de dominar o outro (que Dussel chama “o mesmo”). Para Quijano, neste contexto do século XVI (e nas centúrias seguintes) falar da modernidade na América significa discutir sobre os conceitos de raça e de colonialidade, porque são alicerces sólidos e efetivos dos mecanismos de dominação que interferiram nas relações intersubjetivas assimétricas e hierárquicas. Desde esse ponto de vista se expressou o autor:

²⁹ *Ibidem*, p. 55-66

³⁰ QUIJANO, Aníbal. “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina”. In: LANDER, Edgardo (org.). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117.

³¹ *Ibidem*.

**Subjetividades negras e pensamento acadêmico ocidentalizado:
Experiências de um professor afro-cubano em uma universidade brasileira**

De este modo, **raza**, una manera y un resultado de la dominación colonial moderna, pervadió todos los ámbitos del poder mundial capitalista. En otros términos, la colonialidad se constituyó en *la piedra fundacional del patrón de poder mundial capitalista, colonial/moderno y eurocentrado*. Tal colonialidad del poder ha probado ser *más profunda y duradera que el colonialismo* en cuyo seno fue engendrado y al que ayudó a ser mundialmente impuesto³². (negritas do texto original e grifos meus).

A colonialidade do poder reforça cada dia os seus vínculos com o eurocentrismo, pois, como explicou Quijano, isso está sustentado na forma que opera a perspectiva eurocêntrica de (auto) conhecimento – “(...) como um espelho que distorce o que reflete (...)”³³ – na experiência histórica da América Latina especificamente. Para o autor esse é um conflito de identidade no contexto da modernidade e, nesse sentido, exemplifica com o papel do Estado-nação moderno no território latino-americano. Houve lugares onde aconteceu um processo violento de homogeneização que revelaram um Cone Sul de preponderância branca e em outros diversos casos ficou demonstrado que ocultar a maioria indígena, mestiça e negra foi um sinal evidente da incompatibilidade desses sujeitos marginalizados com os valores ocidentalizados do Estado-nação moderno. Outro tópico polêmico relacionado com a gestão do Estado-nação, e para além da dependência histórico-estrutural, é o debate e prática dos movimentos revolucionários do século XX, que sem exceções seguiram os cânones eurocêtricos de orientação democrático-burguesa ou socialista, os quais o autor considera projetos revolucionários derrotados no mundo todo, por enquanto³⁴. Esse aspecto controverso ajuda a entender que as concepções de modernidade não são patrimônio das elites dominantes, mas também de grupos subalternizados que mostram interesse na subversão social para se tornarem na prática uma nova elite no poder.

As formas de se pensar sobre o tema da modernidade é um assunto que chamou a atenção de Quijano. Segundo ele, os discursos e narrativas defensoras da exclusividade e do protagonismo da racionalidade, a ciência e a tecnologia europeia na construção da modernidade nos espaços não europeus demonstram uma pretensão eurocêntrica e também provinciana, que ainda hoje é expressa. Por isso propôs um conceito diferente sobre modernidade, que está relacionado com a atualidade do sistema-mundo, ou seja, do padrão de poder mundial. Nesse cenário, dentro de cada

³² QUIJANO, Aníbal. “¡Qué tal raza!” In: Revista del CESLA, n. 1, 2000, p. 192.

³³ QUIJANO, Aníbal. Op. Cit., 2005, p. 129.

³⁴ *Ibidem*, p 130-139.

**Subjetividades negras e pensamento acadêmico ocidentalizado:
Experiências de um professor afro-cubano em uma universidade brasileira**

âmbito da existência social operam quatro instituições hegemônicas universais – relacionadas entre si – com funções específicas de controle: a empresa capitalista domina o trabalho (recursos e produtos); a família burguesa fiscaliza o sexo (incluindo recursos e produtos); o Estado-nação se adjudica o monopólio da autoridade (recursos e produtos) e a racionalidade eurocêntrica toma conta da intersubjetividade e tudo aquilo que ela acarreta³⁵.

Perante a modernidade travestida de euro(etno)centrismo, Dussel³⁶ e Quijano³⁷ propõem caminhos para quebrar esse espelho eurocêntrico no intuito de que o sujeito latino-americano deixe de ser (de ver-se como) aquilo que não é. O primeiro sugeriu o conceito de Transmodernidade como superação da interpretação dominante sobre o moderno e o segundo aludiu com veemência à emergência e operatividade atual de uma nova intersubjetividade tanto individual como coletiva, ou seja, a percepção da mudança histórica.

Entre as subjetividades negras e o pensamento acadêmico ocidentalizado

Nas páginas anteriores apresentei, com alguns detalhes, vários assuntos relativos ao pensamento acadêmico ocidentalizado e as críticas, que emanam desde o seu interior. Isto é, a Universidade. Gostando ou não, eu sou um intelectual e professor afro-cubano formado nesse tipo de instituição de Altos Estudos. Bebi e ainda bebo das diversas fontes produzidas e divulgadas pelo pensamento acadêmico ocidentalizado, do qual também herdei certos vícios processuais e existenciais. Isso explica o porquê da minha demora para encontrar a minha razão de pesquisar, professorar e me comportar intelectualmente: as relações raciais. Também esclarece a maior dilatação do meu tempo para assumir uma identidade hifenizada, cuja defesa orgulhosa constitui um conflito político no meu país: uma espiritualidade afrodescendente com matizes interessantes, criativos, controversos e contraditórios. Esse sou eu, um sujeito social que (a) cada dia tenta sobreviver/existir/resistir entre as exigências da sua própria subjetividade negra a flor da pele e do núcleo do pensamento acadêmico ocidentalizado, esse lugar onde me realizo profissional e socialmente.

³⁵ *Ibidem*, p. 123-125.

³⁶ DUSSEL, Enrique. Op. Cit., p. 73.

³⁷ QUIJANO, Aníbal. Op. Cit., 2005, p. 124.

**Subjetividades negras e pensamento acadêmico ocidentalizado:
Experiências de um professor afro-cubano em uma universidade brasileira**

As Universidades fundadas na diáspora desde o século XVI (e as centúrias seguintes) demoraram muito tempo para permitir o ingresso dos afrodescendentes racializados como negros, ou seja, podemos dizer que a chegada de pessoas como eu a uma Casa de Altos Estudos é recente mesmo. Observe-se que até hoje na população universitária – mesmo com as ações afirmativas no caso brasileiro – ainda somos minoria, tanto os professores quanto os estudantes. Essa realidade objetiva e real é o resultado de dinâmicas históricas e sociológicas que continuam bem longe de serem subvertidas. Nesse contexto do novo milênio, adotei um compromisso intelectual que visa levar para a sala de aula em uma universidade brasileira³⁸ as subjetividades negras, que não tinham espaço em disciplinas de tom ocidentalizado.

Os posicionamentos enunciados por intelectuais e professores africanos e os nascidos na diáspora americana, como eu, constituem uma proposta que encara a racionalidade dominante manifesta no currículo de cadeiras teóricas e metodológicas que impactam diretamente na formação dos estudantes de História. Agora no Brasil existe uma legislação de ordem federal (isto é, a Lei 10.639 de 2003) que se pronunciou pela obrigatoriedade de estudar a história e a cultura africana e afro-brasileira. Observe-se como o tom dessa legislação continua sendo ocidentalizado no sentido generalizador e generalizante. O colonialismo mental daqueles que a criaram é evidente, pois não tinham como objetivo básico destacar a grandeza dessa proposta pós-Durban, mas complementar o regulamento sobre as diretrizes e bases da educação nacional registrado na Lei 9.394 de 1996. O poder legislativo do governo petista sancionou em 2003 o código jurídico supracitado, que é o resultado de um acordo de caráter político para satisfazer uma demanda dos movimentos negros do Brasil, que ainda lutam por se sentir representados no Ser e Caráter Nacional. Esse movimento social e popular está ciente de que uma coisa é a promulgação de uma norma lícita e outra muito distinta é a sua aplicação prática. Essa assimetria explica as dificuldades encaradas na implementação da Lei 10.639 de 2003, que ficaram mais profundas com o advento da Lei 11.465 de 2008, que inclui os grupos étnicos indígenas. Esse é o contexto das atitudes políticas multiculturalistas arquitetadas desde o poder, e o Brasil, como Estado-nação não é uma exceção.

³⁸ Agora pertenço à Universidade Federal de Rondonópolis (UFR).

Atualmente, o multiculturalismo tem funcionado como um discurso do poder no Brasil e se está mostrando mais efetivo que as narrativas da mestiçagem, oficializadas pela Era de Vargas, que se mantêm ocultas nas alocações multiculturalistas. Ambas as formas discursivas têm como ponto comum o ato de generalizar e ocultar as diferenças entre histórias, culturas e raças (entendidas como uma construção sociocultural). As leis federais 10.639/2003 e 11.465/2008 são importantes para a história contemporânea do Brasil, mas constituem uma manifestação multiculturalista por serem apresentadas como algo geral e generalizante dos universos africano, afro-brasileiro e indígena. Nesse sentido, é preciso ir na contramão, porque não podemos falar de uma história da África, de uma história da subjetividade afro-brasileira nem de uma história indígena. Cada uma dessas entidades – pensadas aqui como categorias de análise – trazem vários enfoques das suas histórias particulares, da sua integração a outras histórias e do elo que existe entre elas mesmas. Essa reflexão no sentido plural e complexa pode funcionar também quando inserimos as diversas noções do conceito de Cultura a serem aplicadas ao definido como africano, afro-brasileiro e indígena. Essa riqueza epistêmica, que impacta no currículo, é justamente a que deveria ser analisada dentro e fora da sala de aula. Por fortuna, vários profissionais brasileiros estão contribuindo para difundir esse conhecimento mais profundo sobre os sujeitos racializados e subalternizados.

As leis federais sancionadas em 2003 e 2008, a promoção de igualdade racial assim como também a discussão das relações raciais nas salas de aula das universidades e demais instituições de ensino são importantes e necessárias. Mas, tudo isso não será suficiente se for mantido dentro de espaços reduzidos. Por exemplo, no curso de História no qual trabalho note-se que para falarmos à vontade do denominado povo negro temos as disciplinas obrigatórias História da África (agora em três partes) ou o curso optativo Estudos Afro-brasileiros por citar dois casos. É isso o que impõem os discursos e narrativas das nuances da colonialidade (refletida no saber, no ser e no poder) em aliança com o multiculturalismo, ou seja, enclausurar os saberes em espaços considerados politicamente corretos e amparados por leis governamentais. Penso que essa discussão pode ser ainda mais rica e proveitosa quando levada a outras disciplinas de História, que não tenham inscritas uma nomenclatura aparente do legado africano nem das conflituosas atualidades do afro-brasileiro e indígena. Senão vejamos, se durante algum semestre eu assumisse o encargo didático História da América II e

**Subjetividades negras e pensamento acadêmico ocidentalizado:
Experiências de um professor afro-cubano em uma universidade brasileira**

propusesse um tema sobre a situação da população negra nos Estados Unidos no século XX, com certeza, dentre as fontes bibliográficas a recomendar sua leitura estaria o livro de Carter G. Woodson, que descreveu uma época dessa nação quando o currículo do ensino de História não valorizava a contribuição do negro à pátria estadunidense, porque era inferiorizado, marginalizado e segregado pelos brancos³⁹. Além disso, o autor acrescentou que:

(...) Nenhum pensamento foi dado à história da África, exceto pelo fato de ter sido *um campo de exploração para o caucasiano*. Você pode estudar a história como foi oferecida no nosso sistema a partir da escola primária em toda a universidade, e *você nunca ouvirá a África mencionada, exceto no pejorativo*. (...) ⁴⁰. (grifos meus).

O testemunho de Woodson permite entender como essa prática de silenciamento, encobrimento, minimização e/ou tergiversação da história de espaços colonizados e marginalizados pelos brancos também foi aplicada em outros países da diáspora como Brasil e Cuba, por citar dois casos que tenho comparado na minha Tese de Doutorado. Esse é um caminho que percorro fazendo um esforço para ressignificar o ensino da História desde minha experiência profissional como professor universitário. O outro desafio, que já estou encarando, é justamente reler e reinterpretar os tópicos das Teorias da História inserindo as contribuições de autores africanos e outros nascidos na diáspora americana, o qual foi bem recebido pelos estudantes. Aliás, acho que, futuramente, se voltasse a ministrar alguma disciplina como Historiografia seria interessante fazer essa experiência.

Penso que enquanto as bases epistemológicas continuarem enraizadas nos saberes eurocêntricos a empreitada para subverter essa lógica será mais difícil. Observe-se que os encargos didáticos como Teorias da História, Historiografia, Metodologia Científica são exemplos-chaves de um pensamento acadêmico ocidentalizado, que está sendo sustentado em e através de códigos epistêmicos emitidos pelo espaço de poder branco denominado Norte. Além disso, observa-se que as bibliografias básicas das disciplinas supracitadas e de outras relacionadas com histórias nacionais, continentais e universais continuam pautadas pelos signos dos colonizadores.

³⁹ WOODSON, Carter G. *A deseducação do negro*. São Paulo: Medu Neter Livros, 2018. p. 39.

⁴⁰ *Ibidem*.

**Subjetividades negras e pensamento acadêmico ocidentalizado:
Experiências de um professor afro-cubano em uma universidade brasileira**

Para uma disciplina como Metodologia Científica Joseph Ki-Zerbo seria um exemplo útil no intuito de refletir sobre métodos de tratamento de fontes na ciência histórica em um lugar de enunciação não ocidentalizado. Desde a perspectiva dele,

No que concerne ao continente africano, é preciso reconhecer que o manuseio das fontes é particularmente difícil. Três fontes principais constituem os pilares do conhecimento histórico: *os documentos escritos, a arqueologia e a tradição oral*. Essas três fontes são apoiadas pela *linguística e pela antropologia*, que permitem matizar e aprofundar a interpretação dos dados, por vezes excessivamente brutos e estéreis sem essa abordagem mais íntima. *Estaríamos errados, entretanto, em estabelecer a priori uma hierarquia peremptória e definitiva entre essas diferentes fontes*⁴¹. (grifos meus).

Observa-se que na proposta de Ki-Zerbo está a influência da Escola dos Annales, que defende o princípio da interdisciplinaridade ao articular a história com a linguística, a antropologia e a arqueologia. Além disso, o autor defendia outros três princípios-chaves⁴²: que a história seja vista do interior, ou seja, desde os africanos (um elemento descolonizador do conhecimento); fazer uma história dos povos africanos em seu conjunto, quer dizer uma concepção de história como totalidade; e evitar a configuração de uma ciência história excessivamente factual tratando com especial interesse o papel das civilizações, das instituições e das diversas estruturas (esses dois últimos aspectos foram defendidos com alguns matizes pelas gerações de *Annales*).

Outro elemento essencial do pensamento de Ki-Zerbo é sua convicção de que todas as fontes disponíveis para a pesquisa em história devem ter o mesmo grau de relevância sem cair naqueles dogmatismos de estabelecer uma ordem hierárquica. Inclusive, as fontes deveriam ser trabalhadas criticamente a todo momento como exige a ciência histórica.

No tocante a uma discussão sobre os métodos de pesquisa e os procedimentos de interpretação dos dados coletados, Ki-Zerbo demonstrou quanto o influenciou aquela polémica entre história e ciências sociais, especificamente antropologia e etnologia, travada na França no ano de 1958. Os protagonistas foram Fernand Braudel (que foi professor de Ki-Zerbo) e Claude Lévi-Strauss. No entanto, apesar de ter prestado muita atenção à temporalidade braudeliiana da longa duração quando era estudante de história

⁴¹ KI-ZERBO, Joseph. “Introdução geral”. In: KI-ZERBO, Joseph (ed.). História geral da África I: Metodologia e pré-história da África. Brasília: UNESCO, 2010. p. XXXVI.

⁴² *Ibidem*, p. XLIX-LVII.

e ciências políticas, Ki-Zerbo não escondia seu interesse na concepção materialista da história mesmo com ressalvas, pois não estava disposto a aceitar o dogmatismo que a atingia naquele momento. Mas, também não foram indiferentes para ele as mensagens da pujante proposta levistrossiana. Então, quando destacava a relevância de saber como pesquisar os povos africanos sem escrita destacou a validade de tais abordagens científicas, haja vista que

(...) O método marxista, essencialmente histórico e para o qual a história é consciência coletiva em ação, insiste muito mais nas forças produtivas e nas relações de produção, na práxis e nas normas; o método estruturalista, por sua vez, quer *desvendar os mecanismos inconscientes, mas lógicos, os conjuntos coerentes que sustentam e enquadram a ação dos espíritos e das sociedades*. Bebendo dessas novas fontes, a antropologia será, esperamos, algo mais que uma Fênix que, em defesa da causa, haja renascido das cinzas de certo tipo de etnologia.⁴³ (grifos meus).

Nesse sentido, observa-se que Ki-Zerbo se mostrava afim das potencialidades da etnologia levistrossiana, que dentre vários aspectos atendia a estrutura linguística, cujos resultados de pesquisa sobre algumas sociedades antigas não europeias ágrafas foram marcantes no campo intelectual francês e estão expressos nas obras de Lévi-Strauss, tais como: *Tristes tropiques* (1955), *Anthropologie structurale* (1958) e a série de quatro volumes *Les mythologiques* (1964 – 1971). A postura epistêmica de Ki-Zerbo está longe de ser eurocêntrica, pois somente dava crédito a uma perspectiva científica que achava pertinente de ser aplicada à experiência africana, mas sem assumi-la acriticamente.

Na disciplina Teorias da História (e no futuro em Historiografia) já oportuneizei para os estudantes a leitura das contribuições de Ki-Zerbo, Kwame Anthony Appiah e Valentin Yves Mudimbe, cujas propostas de se pensar África são interessantes e foram produzidas em ambientes universitários. Penso que valeu à pena tê-las debatido na sala de aula durante um Ateliê sobre cientistas africanos (isto é, atividade avaliativa que decidi criar para reviver as lembranças das minhas experiências acadêmicas em Cuba). Esses autores podem ser revisitados em outras disciplinas do curso de História como: filosofia, sociologia e antropologia.

Neste instante de produção textual, percebi como é interessante que Appiah, desde uma leitura política, e Mudimbe, imerso em uma longa reflexão sobre o conhecimento, aplicaram e abordaram – salvando as distâncias cabíveis na hora de

⁴³ *Ibidem*, p. XLVII-XLVIII.

elaborar um conceito – o mesmo termo usado por O’Gorman e Rabasa. Isto é, invenção. No caso de Appiah e Mudimbe o objeto de estudo é África enquanto O’Gorman e Rabasa refletiam sobre América. Além disso, observei que quando Appiah e Mudimbe entraram na discussão sobre modernidade na África, expressavam aquele interesse epistêmico de raciocínio crítico presente em Dussel e Quijano. E até vejo possível procurar pontos de contato entre Mudimbe e Rabasa no tocante às motivações deles com a crítica ao discurso colonial feita desde os autores pós-estruturalistas. Precisamente, os professores índios de origem bengali – conhecidos pelo enfoque de estudos subalternos – percorrem esse mesmo caminho. Gayatri Spivak está vinculada a essa perspectiva.

A minha troca com os estudantes, especificamente sobre os textos de Appiah y Mudimbe, foi importante para em um instante posterior de inspiração não só procurar essas conexões com outros pensadores destacados da América, mas focar nas opiniões deles sobre os discursos e narrativas da modernidade.

Por um lado, vemos que Appiah criticando a modernidade sublinhou que os africanos aprenderam uma lição com as ações do nazismo durante a II Guerra Mundial. Isto é, “(...) a falsidade da oposição entre uma 'modernidade' europeia humana e o 'barbarismo' do mundo não-branco. (...) soubemos que os povos brancos podiam tomar os instrumentos mortíferos da modernidade e usá-los uns contra os outros”⁴⁴. Essa afirmação foi proferida para além do perigo racista universal. Mudimbe, pela sua parte, questionava sobre uma oposição estática e binária entre tradição e modernidade na África. Então, afirmou que o conceito estático e pré-histórico de tradição foi um invento da episteme oitocentista europeia, que continuou operando no século XX. Ao seu ver, “(...) tradição [*traditio*] significa descontinuidades através de uma continuidade dinâmica e possível conversão de *tradita* [legados]. Como tal, faz parte de um momento histórico. (...)”⁴⁵. (grifos do texto original). Observe-se que o autor se posicionou ante um debate que agita não somente os estudos africanos.

Desde outra perspectiva, Cheikh Anta Diop também analisou o peso da tradição na África por meio de um exemplo: o matriarcado, entendido como um sistema

⁴⁴ APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa do meu pai: a África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997. p. 24.

⁴⁵ MUDIMBE, Valentin Yves. *A invenção de África. Gnose, filosofia e a ordem do conhecimento*. Ramada: Edições Pedagogo; Luanda: Edições Mulemba, 2013. p. 234.

resultante de uma estrutura de organização política e social (isto é, a exclusividade na filiação e no direito à herança) ao interior de uma vida sedentária e agrícola no berço meridional africano. O significado social de uma ou várias mães, que chega a ter um matiz sagrado nesse tipo de sociedade supracitado, como explica Diop, tem sido mal-interpretado desde o século XIX pelo pensamento acadêmico ocidentalizado, que define esse fenômeno social a partir da ideia de uma promiscuidade primitiva ou do denominado amazonismo, além de afirmar que a facilidade para se divorciar pode ser considerada um traço de inferioridade e/ou um reflexo de costumes dissolutos. Além disso, Diop ressaltou que a importância do pai das crianças não é invisibilizada. Portanto, de acordo com o autor, observe-se que essa dinâmica social revela o nível de desenvolvimento de uma sociedade que confere idênticas oportunidades aos seus membros sem distinguir o gênero.⁴⁶ Essa prática tradicional de consenso familiar reflete como “A mulher africana, mesmo depois do casamento, conserva toda a sua personalidade e os seus direitos; esta continua a usar o nome da sua família, contrariamente à mulher indo-europeia que perde o seu para adotar o do marido”.⁴⁷

Diop, desde sua época de estudante universitário na França (finais da década de 1940 e inícios dos anos 1950), esforçou-se bastante em colocar África em uma posição dialogante *per se* com o tópico eurocentrado definido Antiguidade Clássica, que até hoje só inclui o Egito dos faraós. Assim, sua afirmação indo na contramão do costume acadêmico e artístico de se pensar um Egito Antigo embranquecido não foi do agrado na Sorbonne em 1951 e, por essa razão, demorou nove anos para obter seu diploma de Doutor em Ciências Sociais. Nesse mesmo ano de 1951, mas em Lyon a mais de 400 quilômetros de Paris, Frantz Fanon teve que escrever e apresentar uma nova Tese de Doutorado em Psiquiatria, pois a original que denunciava o racismo anti-negro à francesa foi rejeitada pela banca examinadora. Mesmo assim, o pensamento acadêmico ocidentalizado não conseguiu silenciar as ideias de ambos (os) intelectuais. Diop publicou seu livro *Nations nègres et culture* (1954) e, anteriormente (1952), foi editada a obra *Peau noire, masques blancs*, de Fanon. Tais contribuições foram impactantes no

⁴⁶ DIOP, Cheikh Anta. *A unidade cultural da África negra. Esferas do patriarcado e do matriarcado na Antiguidade Clássica*. Luanda: Edições Mulemba; Ramada: Edições Pedagogo, 2014. p. 43-45; 66.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 44.

intuito de descolonizar o conhecimento. Ambos os autores também foram trabalhados naquele mencionado Ateliê sobre cientistas africanos.

Além de Fanon, consideram-se importantes os aportes de Aimé Césaire e Albert Memmi (falecido neste ano de 2020) na crítica ao colonialismo durante a década de 1950. Ambos foram introduzidos em um minicurso que ministrei em 2018 sobre «Genealogia dos Estudos Pós-Coloniais e suas contribuições à ciência histórica»⁴⁸. Suas respectivas obras *Discours sur le colonialisme* (1955) e *Portrait du colonisé, précédé du portrait du colonisateur* (1957) também serão elencadas para discuti-las em sala de aula junto aos textos de Clóvis Moura, Muniz Sodré, Neusa Santos Souza e Abdias do Nascimento, que abordam o caso brasileiro contemporâneo. Durante o curso de pós-graduação lato sensu «Sociedade, política e cidadania na contemporaneidade»⁴⁹ tive a oportunidade de dialogar com os estudantes sobre as ideias desses pensadores afro-brasileiros, mas agora estou interessado em levá-los para a graduação. A minha subjetividade negra cresceu nos últimos anos quando decidi criar uma ponte entre essas leituras e os meus ofícios de pesquisar, professorar e me comportar intelectualmente desde a minha experiência, que inclui as complicadas relações intersubjetivas.

Tais exemplos me fazem pensar que devem existir vários lugares de enunciação das subjetividades negras dentro da Universidade como núcleo do pensamento acadêmico ocidentalizado, por excelência, estabelecido no espaço diaspórico. A saudosa Leyda Oquendo, por meio de um programa da rádio cubana, me fez entender que os sujeitos negros temos um direito humano ao conhecimento da nossa verdade histórica. Precisamente, a minha experiência como professor afro-cubano em uma universidade brasileira se sustenta nesse legado e em outros que não disse neste ensaio que aqui termina e que também constitui um ponto de partida para outras reflexões sobre ensino de História.

Referências Bibliográficas

APPIAH, K. A. *Na casa do meu pai: a África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

⁴⁸ Isso aconteceu durante o evento correspondente à XXI Semana de História 2018 “História em tempos de crise: discussões contemporâneas” que, sob o auspício do Departamento de História, seccionou no Câmpus Universitário de Rondonópolis da Universidade Federal de Mato Grosso.

⁴⁹ Cominstrei o Módulo “Negritude e desigualdades étnicas” (2019) junto a minha colega, a Professora Alice de Carvalho Lino Lecci.

**Subjetividades negras e pensamento acadêmico ocidentalizado:
Experiências de um professor afro-cubano em uma universidade brasileira**

- COPERNIC, N. *De revolutionibus orbium cælestium/Des révolutions des orbés celestes*. Paris: Les Belles Lettres, 2015.
- DESCARTES, R. *Discurso del método*. Madrid: Espasa Calpe, 2010.
- DIOP, Ch. A. *A unidade cultural da África negra. Esferas do patriarcado e do matriarcado na Antiguidade Clássica*. Luanda: Edições Mulemba; Ramada: Edições Pedago, 2014.
- DUSSEL, E. *1492: el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz: UMSA. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación; Plural Editores, 1994.
- KI ZERBO, J. “Introdução geral”. In: KI ZERBO, Joseph (ed.). *História geral da África I: Metodologia e pré-história da África*. Brasília: UNESCO, 2010. p. XXXI-LVII.
- KUHN, T. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 1994.
- MAQUIAVEL, N. *O príncipe*. Petrópolis: Vozes, 2015.
- MUDIMBE, V. Y. *A invenção de África. Gnose, filosofia e a ordem do conhecimento*. Ramada: Edições Pedago; Luanda: Edições Mulemba, 2013.
- O’GORMAN, E. *La invención de América: investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su porvenir*. México: Fondo de Cultura Económica, 1977.
- QUIJANO, A. “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina”. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117-142.
- _____. “¡Qué tal raza!” In: *Revista del CESLA*, n. 1, 2000, p. 192-200.
- RABASA, J. *De la invención de América. La historiografía española y la formación del eurocentrismo*. México: Universidad Iberoamericana, 2009.
- SANTOS, B. de S. “Um discurso sobre as ciências na transição para uma ciência pós-moderna”. In: *Estudos avançados*. São Paulo: Universidade de São Paulo, v. 2, n. 2, 1988, p. 46-71.
- WILLIAMS, E. *Capitalism and slavery*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1944.
- WOODSON, Carter G. *A deseducação do negro*. São Paulo: Medu Neter Livros, 2018.

Recebido em: Março de 2021

Aceito em: Julho de 2021

ENUNCIÇÃO

Revista do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFRRJ

Ancestralidade por vir

Ancestrality to come

Alexandre de Oliveira Fernandes*

Resumo: A presente leitura pós-colonial acerca de um grito de uma mulher negra que irrompe em uma missa no Senegal permite-me argumentar em torno de uma “identificação de ancestralidade”. O grito ora em tela, desloca a ancestralidade, sem reunião possível, que não seja contextual e contingente. Não evoca um desaparecimento da ancestralidade, mas sua postergação, nem para frente, nem para trás. Focando no porvir ancestral, em uma ancestralidade por vir, o presente artigo reflete o acontecimento e a maquinaria em torno daquele grito: nem “o” primeiro nem “o” último, sempre o “penúltimo” grito. Para além da obviedade do som, aquele grito funciona como um arquivo, cujo corpus é capaz de “consignar”, ou seja, reunir signos voláteis, embaraçosos e delicados, marcados por fronteiras, borraduras e traumas. Denota que a Ancestralidade, compreendida na chave da Ordem e da Metafísica da Presença não está assegurada.

Palavras-chave: ancestralidade; estudos pós-coloniais, metafísica da presença, Jacques Derrida, Desconstrução.

Abstract: This post-colonial read about the cry of a Black woman that breaks out in a mass in Senegal allows me to argue about an “ancestral identity.” The current cry displaces and disseminates ancestry with no possible encounter, which is not contextual and contingent. It does not evoke a disappearance of ancestry, but its postponement, not forward nor backwards. Focusing on the coming ancestry, an ancestry to come, this article reflects the event and the enginery surrounding that cry: not “the” first nor “the” last, always the “second to last” cry. Beyond the obvious sound, the cry functions

* Alexandre de Oliveira Fernandes (Alexandre Osaniyi), Doutor em Ciências da Literatura (UFRJ) e professor de Língua Portuguesa e Literatura do IFBA, professor do Programa de Pós Graduação em Relações Étnico-Raciais (PPGREC) da Universidade do Sudoeste da Bahia (UESB) e do Programa de Pós-Graduação em Letras, Linguagens e Representações (PPGL) da Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC), onde desenvolve e orienta pesquisas nas áreas de Literatura, Gênero, Estudos Queer, Culto aos orixás, Epistemologias Dissidentes.

as a colonial file whose corpus is capable of “commitment,” that is, to reunite embarrassing, delicate and volatile signs, marked by frontiers, smudged and traumatized. It denotes that Ancestry, as understood in the main Order and Metaphysical Presence is not assured.

Keywords: *Ancestry, postcolonial studies, metaphysics of presence, Jacques Derrida, Deconstruction.*

Um texto-limite rasura a ancestralidade¹

Catherine Clément assistiu a algumas missas católicas no Senegal e afirmou ser possível, de vez em quando, ouvir gritos de mulheres negras durante atos litúrgicos, em meio a uma peregrinação em homenagem à Virgem Negra de um vilarejo chamado Popenguine.

A “cena da ancestralidade” em torno da qual o presente artigo dará voltas no pensamento buscando diferir e rasurar² a ancestralidade, encontra-se no livro intitulado “O feminino e o sagrado”. Assinado pela ensaísta francesa Catherine Clément e pela psicanalista búlgaro-francesa Julia Kristeva³, reúne vinte e cinco missivas datadas de novembro de 1996 a outubro de 1997, à beira da virada do milênio.

Remetidas de Dacar, Paris, Oxford, Ars-en-Ré, Le Thoureil, Toronto, as cartas não se atêm a qualquer espaço-tempo. Misturam-se temas, tempos, analogias, questões, espaços, divagam, perseguindo a relação entre o feminino e o sagrado, de modo sarcástico, irônico e, profundamente crítico. Perpassam o Levítico e o Alcorão, cosmologias indianas, brâmanes, hindus e afro-brasileiras, o pensamento de Sigmund Freud, Jacques Lacan, a filosofia de Voltaire, textos do Marquês de Sade, Santo Agostinho e Inácio de Loyola, solicitando do leitor um pensamento complexo e miscigenado, exatamente porque misturam tudo, inclusive a si mesmas: “sou búlgara ou

¹ Texto inicialmente apresentado durante o III Seminário Regional de Ensino e Relações Étnico-Raciais, “Ancestralidade e resistência dos povos afro-indígenas”, que ocorreu de 26 a 28 de agosto de 2020, uma produção dos discentes do Mestrado Profissional em Ensino e Relações Étnico-racial / PPGER / UFSB (Porto Seguro/BA). O presente artigo, ora ampliado e com alterações, foi inserido na mesa de debates “Ancestralidades e Poder”.

² Diferir e rasurar implicam no adiamento do sentido, no sentido sempre por vir, e na borradura do que seja “a” ancestralidade. Marcando a significação colonial na enunciação e na interpelação da cena em tela, interferem numa possível integridade e certeza do que seja a ancestralidade, pois, abrem o espaço da interpretação e da apropriação, enxertando uma ambivalência fantasmática nas próprias origens do que possa ser uma *autoritas* ancestral.

³ CLÉMENT, C.; KRISTEVA, J. *O feminino e o sagrado*. Tradução de Rachel Gutiérrez. Editora Rocco. Rio de Janeiro, 2001.

francesa? as duas ao mesmo tempo? nem uma nem outra?”⁴. Invocam no leitor um “toque de mestiçagem latina-americana-chinesa-homens-mulheres, mais para surrealista”, o que parece amalgamar a trajetória dos inquietos diálogos. Julia Kristeva levará o leitor a refletir sobre as mulheres nova-iorquinas, ao passo que Catherine Clément se debruça especialmente sobre as mulheres senegalesas. Entre concordâncias e divergências, acolhem óticas plurais, um pensamento pensante que, em fluxo pulsional emana um conjunto de sentimentos, cuja existência é tão poderosa e ao mesmo tempo tão complexa de denominar.

Na cena que servirá de mote para a escrita deste artigo, a violência colonial ao tentar se apropriar do grito das mulheres senegalesas produz um texto-limite, um texto ambíguo capaz de rasurar a ancestralidade. Uma leitura pós-colonial dessa cena não me permite acolher a ancestralidade como resultado de um passado estanque, porque o passado arrasta uma confusão de vozes, uma nébula instável na qual diversos discursos disputam a hegemonia do dizer. Logo, produzida num entre-lugar, num entrechoque de espaço e tempo, marcada por lutas pelo poder, aquilo que se compreende consensualmente como ancestralidade deve ser colocado sob suspeita⁵.

No presente artigo, a questão que importa é fazer vacilar a ancestralidade, pois ela não deve sucumbir ao estereótipo, ao olhar fetichista que a tudo fixa e amarra. Entendida como a emanção do Outro, a ancestralidade não deixa de escapar, evadir-se, evaporar. Ela é um mito, no amplo sentido dessa palavra, flui e não contém. Paradoxalmente, por fluir, contém aquilo que resiste e se dissemina.

A ancestralidade não funciona e não produz significado como se estivesse sozinha no mundo. Ela adquire “seu” sentido remetendo-se (ou sendo remetida) a um outro elemento, em uma economia de rastros e borraduras⁶. Uma essência ancestral ou a substância da ancestralidade é uma idealidade sistematizada por pensamentos binários, opositivos, assentados numa metafísica da presença. Rasurar a ancestralidade não promove um vale-tudo ou um *laissez faire*, mas, ao ir além das hipotecas identitárias pode-se promover uma ancestralidade por vir, liberta de definições estanques e movimentos de retorno a uma origem reducionista.

⁴ *Ibidem*, p. 33.

⁵ BHABHA, H. K. *O local da cultura*. Trad. Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

⁶ DERRIDA, J. *Mal de arquivo: uma impressão freudiana*. Trad. Claudia de Moraes Rego. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

Imagine-se a cena:

(...) uma imensa multidão no terreno mal sombreado por algumas árvores magricelas, em frente a uma estrada onde os bispos do Senegal celebram em conjunto uma missa solene, sob a autoridade do cardeal de Dakar. O sol no Zênite, ao meio-dia, quarenta graus à sombra, céu cor de anil. Nós outros, os dignitários, ficamos à sombra, ao lado do altar. Diante de nós, aproximadamente oitenta mil fiéis, homens, mulheres e crianças. Começa a missa. De repente, urros estridentes na multidão: é uma voz de mulher. Logo em seguida, os enfermeiros se precipitam carregando uma maca; descobrem de onde vem a voz, amarram firmemente a mulher que urra e desaparecem. Digo a mim mesma “crise de nervos”. Mas aquilo recomeça dez minutos mais tarde. E durante as duas horas da cerimônia, em ritmo regular, gritos de mulheres, enfermeiros, maca, retirada. Mais uma vez. Outra vez. Um estranho fenômeno sagrado irrompe numa cerimônia religiosa. A missa é sagrada? Sem dúvida. Por que, então, tenho uma impressão de que esses gritos dessas mulheres introduzem uma forma de sagrado diferente dessa missa católica? No entanto, os que prestam socorro estão aptos a essa função. (...) Os gritos são rigorosamente idênticos: a mesma textura, as mesmas modulações. Ora, o que mais me espanta é o que me sussurra ao ouvido, empertigado em seu terno completo, meu vizinho africano, ele também um dignitário, pois está a meu lado. “Crises de histeria”, afirma ele. “É habitual”. Simpático, mas eu não perguntei nada a ele! Eis aí um membro das elites africanas que chama de “histeria” o que eu chamo “transe” meu vizinho pensa em “toubab”, palavra utilizada para designar o branco na África. Talvez por se dirigir a uma europeia, meu vizinho se mete na pele de um toubab negro, quer dizer um africano ocidentalizado. (Era assim que certos adversários do presidente Senghor o chamavam, no Senegal, “toubab negro”). E isso também é habitual na África, sobretudo quando o destinatário da mensagem pertence à nação que colonizou o país⁷.

O grito enunciado como histeria por um homem negro, sujeito cuja posição é de dignitário, em uma cena que abriga um movimento complexo e engenhoso, institucional-religioso-judaico-cristão-colonial, envolvendo enfermeiros, maca, amarrações, retirada, mais gritos, enfermeiros, amarrações, retirada, maca, gritos novamente, ao passo que aquele homem é interpelado pelo olhar de uma mulher, branca, europeia, descendente de invasores franceses.

Numa crítica que busca a ancestralidade por vir, o grito que irrompe durante a referida missa deixa de ser tão somente senegalês, feminino e ancestral negro. Ele remete à uma herança ancestral, muito mais do que a uma “ancestralidade”, termo impregnado de essencialismo.

Para além de certa materialidade empírica, o grito evoca alto poder de consignação. O grito con-signa símbolos e significantes de significantes. Ele reúne. Congrega e, ao mesmo tempo, rasura o vocábulo “congrega” que, aliás, apesar de apropriado por cultos abraâmicos, é grego. A origem etimológica da palavra “congrega”

⁷ CLÉMENT, C.; KRISTEVA, J. Op. Cit., p. 12.

retorna à palavra *ekklesia*, que significa literal e paradoxalmente “chamar para fora”. No mundo grego, a eficácia do termo era a de concentrar um corpo de cidadãos (sempre os mesmos, homens de bem e abastados) que deveriam se reunir para tratar de assuntos de Estado.

O grito senegalês chama para fora e para dentro, ao mesmo tempo e sem qualquer constrangimento, pois, por um lado, exprime, revela, indica algo e, por outro, reserva algo, assenta-se em um lugar e sobre um suporte, em um corpo, em ouvidos envolvidos em uma cena embaraçada e embaraçosa.

Salvo a obviedade do som, o grito funciona como um arquivo, cujo corpus é capaz de consignar, ou seja, forte o suficiente para reunir signos voláteis. “Aquele” grito é um entre tantos outros e carrega em si tantos e outros gritos; o Senegal é “uma” África entre tantas outras, logo, aquele grito é africano “ainda que” senegalês, e poderia prosseguir desmembrando os signos que consignam o signo “grito” de uma mulher dentre tantas outras, de um tempo marcado, não linear e a conviver com tantos tempos dentro de um tempo, de um espaço dentre tantos outros.

O grito da mulher senegalesa em um missa consigna um feixe de sentidos, causa embaraço e convida a um olhar delicado, porque está marcado por fronteiras⁸, borraduras, traumas, vigília e punição colonial, interditos e transgressões.

O grito denota que a ancestralidade, compreendida na chave da Ordem e da Metafísica da presença não está assegurada. Isto significa que a ancestralidade não passa ao largo de um aparato de poder, jogos e disputas de interesse, mas que contém um “outro” conhecimento, um conhecimento sobre o “outro”, que “incompleto/fetichista, circula dentro do discurso colonial como a forma limitada da alteridade, como forma fixa da diferença”⁹.

Tanto revolucionário quanto tradicional porque compreendido como um texto colonial, o grito ora em tela, perturba e assombra o discurso colonizador. Oferece-lhe uma dobra sagrada, afinal é “um estranho fenômeno sagrado [que] irrompe numa cerimônia religiosa”, permitindo questionar modos de representação da alteridade, ali mesmo onde religiosamente se produziu durante séculos a dispersão e a agressão de

⁸ A cena do grito – produto da produtividade do poder colonial –, é assediada por outras cenas de fixações e fantasmas, porque, o colonialismo em seu *modus operandi* (exibicionista e fetichista), tão ocupado com sua segurança, lembrando constantemente ao colonizado o lugar que deve ocupar, incita e excita, tornando assim ansiosa e ambivalente a fronteira entre o grito e a ancestralidade.

⁹ BHABHA, H. A questão do “outro”. Diferença, discriminação e o discurso do colonialismo. In: HOLLANDA, H. B. (Org.). *Pós-modernismo e política*. Rio de Janeiro: Rocco 1991, p. 200.

todo um legado ancestral.

Em torno de uma suspeita

Na cena retratada, colocando sob suspeita a escolha lexical (é transe ou histeria?), Catherine Clément, atea judia, prefere o segredo do transe, porque reconhece que os saberes tradicionais de religiões negras foram recalçados, interditados, proibidos, silenciados. Sabe que o olhar ocidental, liberal democrático, assumidamente nacional-individualista, capitalista, há muito tem estigmatizado as culturas dos povos negros como “animistas” e “satanistas”, produzindo-lhes estereótipos como “loucos sanguinários”, “brutos pouco inteligentes”, “portadores de retardos educacionais e civilizatórios”.

Ao escolher a palavra “transe” aquele “membro das elites africanas” veiculou uma ideologia que faz valer significados particulares, próprios de um grupo social, seduzindo “a verdade”, promovendo um “semicídio” e um “racismo doutrinário”¹⁰, tanto quanto dá a ler a ancestralidade produzida no limite de um psicodrama grotesco da vida cotidiana das sociedades coloniais.

As razões que levaram o simpático rapaz em seu terno completo a assumir a narrativa do colonizador não são explicitadas por Clément. Nem consta que o sujeito, denominado e, portanto, discriminado pela francesa como um “toubab”, tivesse a oportunidade de refletir sobre o esquema epidérmico e a agência racial a sustentar as desigualdades em sua terra invadida. Não se sabe se fora convidado à dessubjetivação da colonialidade na qual está imerso, tomando a consciência crítica da história à moda de Frantz Fanon, ou seja, não apenas a história da metafísica, a história em geral, a história determinada pelo status quo e pelo projeto da Modernidade.

Foi Frantz Fanon¹¹ quem procedeu crítica à inferiorização epidérmica, a qual incute no sujeito colonizado um processo de autoilusão, a partir do que, o dominado busca falar, pensar e agir como branco, como um “toubab”, até se deparar com um olhar fixador:

¹⁰ SODRÉ, M. *A verdade seduzida: por um conceito de cultura no Brasil*. Rio de Janeiro: DP&A, 2005, p. 12.

¹¹ FANON, F. *Peles negras, máscaras brancas*. Rio de Janeiro: Ed. Fator, 1983.

o que mais me espanta é o que me sussurra ao ouvido, empertigado em seu terno completo, meu vizinho africano, ele também um dignatário, pois está a meu lado. “Crises de histeria”, afirma ele. “É habitual”. Simpático, mas eu não perguntei nada a ele! Eis aí um membro das elites africanas que chama de “histeria” o que eu chamo “transe” meu vizinho pensa em “toubab”, palavra utilizada para designar o branco na África¹².

Denominado pela fantasia colonial como um “toubab”, “membro das elites africanas”, “meu vizinho”, o simpático rapaz não tem nome. Criado pelo discurso branco, ele não é um humano, é um negro, cuja singularidade desaparece. Ele “sussurra”. Esconde algo? Envergonhado? Em seu terno, “empertigado”, entre apumado e altivo, é descrito com galhofa pena como um vaidoso membro das elites africanas, incapaz de pensar por conta própria porque pensa em *toubab*.

Todavia, os colonizados não apenas se tornaram *toubabs*, mas envidaram resistências, conspiraram, produziram fusões religiosas, atuaram contra as leis impostas. Os colonizadores nunca detiveram um controle tão pleno quanto se possa advogar sobre os sujeitos e as terras ocupadas. Ora, as sociedades africanas anteriores às grandes invasões eram extremamente dinâmicas, apresentando uma história marcada por convulsões sociais, o que freia uma visão romântica acerca de uma estabilidade corroída pelo impacto do colonialismo¹³.

Por outro lado, o grito que irrompe durante o rito católico faz emergir a linguagem do inconsciente colonial, formas e forças, violências e resistências à “identificação”. Daí não ser possível, ainda que saibamos da luta fundamental e necessária pela visibilidade e afirmação de sujeitas e sujeitos historicamente legados à zona do não-ser, tratar a ancestralidade do grito senegalês apenas e forçosamente no quadro das políticas identitárias, ainda que empenhadas em deslocar o discurso branco e fazer cessar os efeitos da colonialidade sobre o protagonismo da experiência negra.

Conforme ensina Joaze Bernardino-Costa¹⁴, lendo Frantz Fanon, a divisão maniqueísta imposta pelo colonialismo separou aqueles cuja humanidade era valorizada dos não-seres, inferiorizados, sub-humanos. Os primeiros fariam parte da “zona do ser”. Essas alteridades não são estanques e simplistas como o apuro do olhar imperial gostaria que o fossem, pois, entre os não-seres, há uma outra divisão: o negro antilhano

¹² CLÉMENT, C; KRISTEVA, J. Op. Cit., p. 12.

¹³ APPIAH, K. A. *Na Casa De Meu Pai: A África na filosofia da cultura*. Editora Contraponto. Rio de Janeiro. 1997.

¹⁴ BERNARDINO-COSTA, J. A prece de Frantz Fanon: Oh, meu corpo, faça sempre de mim um homem que questiona! *Civitas, Rev. Ciênc. Soc.*, Porto Alegre, v. 16, n. 3, p. 504-521, set. 2016.

marcado com sub-humano produz um não-ser inferior a ele, o africano, o negro senegalês, do qual o negro antilhano foi condicionado a se apartar.

O antilhano (martinicano) é superior ao africano, é de uma espécie diferente, assimilado à metrópole. Mas, na medida em que externamente o antilhano é um pouco africano, pois, diga o que quiser ele é negro, ele é obrigado – como uma reação normal em sua psicologia econômica – a definir nitidamente as fronteiras para se defender de qualquer mal-entendido. Podemos dizer que o antilhano não satisfeito em ser superior ao africano, humilha-o. Enquanto o homem branco pode permitir certas liberdades com o africano, o antilhano absolutamente não pode. Isto porque entre brancos e africanos não é preciso nenhuma lembrança: a diferença estampa-se na cara. Mas que catástrofe se o antilhano fosse subitamente tomado por africano!¹⁵

Para a escritora branca, francesa, os gritos em uma missa católica lhe dão a impressão de introduzir uma forma de sagrado diferente, sentimento que denuncia marcas da cisão do mundo colonial em seu olhar, a saber, a organização espacial, o mundo dos valores, a relação entre sagrado e profano e, sobretudo, a desumanização do colonizado, um não-ser.

O vizinho africano de Catherine Clément, ao sussurrar em seu ouvido, “crises de histeria”, gera uma zona de não-ser entre ele e a mulher que grita, porque rebaixa o grito da mulher negra. Ele em sua psicologia econômica deve definir nitidamente fronteiras, apartando-se de uma ancestralidade negra, a qual o incomoda porque lhe empurra para a desqualificação colonial. Assim, ao se vestir como um *toubab* marca uma superioridade sobre a mulher negra. Ele se torna de uma “espécie diferente”, assegura-se como um alto dignitário, defendendo-se de qualquer mal-entendido e borra a ancestralidade, ainda que a diferença entre ele e Clément não precise de nenhuma lembrança: estampa-se na cara.

A missa é sagrada? – pergunta-se Clément. Ora, sem dúvida. “Nada lhe falta, nem casulas, nem turíbulos, nem coral. Por quê, então, tenho a impressão de que esses gritos dessas mulheres introduzem uma forma de sagrado diferente dessa missa católica?”¹⁶. Qual a estranheza, qual o problema em perceber de pronto que aqueles gritos expressam o sagrado, senão em face do rebaixamento do corpo da mulher negra – que não tem nome – e de sua ancestralidade, sustentado pelo narcísico pacto a preservar o poder dos brancos e a aversão ao Outro?

¹⁵ FANON, F. *Toward the African revolution*. New York: Grove Press, 1967, p. 20.

¹⁶ CLÉMENT, C; KRISTEVA, J. Op. Cit., p. 12.

Se Clément não estivesse enredada no pacto narcísico branco egocentrado¹⁷, sustentado por meio de um simulacro histórico-jurídico e de um teatro político, imposto aos quatro quintos da população mundial – impensável fora de um “discurso” europeu discriminatório sobre o conceito de raça¹⁸ –, se oporia rapidamente à falsidade maniqueísta transe/histeria, ancestral do par hierárquico “modernidade” europeia humana e “barbarismo” do mundo não-branco. Importante pontuar que ser branca não é uma opção para Clément, é um dado. Mas “quanto a continuar sendo herdeira da violência da tradição colonizadora, acredito que haja escolha possível e que esta passa pelo desejo de cura da ferida colonial”¹⁹.

Por obvio que aqueles gritos expressam o sagrado, todavia, o pacto narcísico branco, tão ocupado que está em “preservar, isentar, proteger os interesses do grupo branco”, acaba por nublar o olhar da francesa, ainda reprodutor de culpabilização e desvalorização dos negros, indiferente à violação de seus direitos²⁰.

Tentando não se demorar na dúvida comparativa e não reforçar violências coloniais e o etnocentrismo europeu, historicamente “duvidoso de que os corpos dos outros contivessem uma alma formalmente semelhante às que habitavam os seus próprios corpos”²¹, legando-lhes a zona do não-ser, Clément afirma: trata-se de um transe. E eis que o transe ocorre em meio a uma missa branco-romana-falocêntrica no Senegal para a Virgem Negra, “ancestral” da Virgem-Mãe-de-Deus (ou àquela posterior a esta, ou a mesma, e então a situação se complica ainda mais porque duas no corpo de uma), mãe Virgem de um filho concebido por genealogia delicada.

O Evangelho de Mateus dá por pai a José, filho de Jacó; o pai de Jacó é Matan; o de Matan é Eleazar. O Evangelho de Lucas, ao contrário, diz que José era filho de Heli; Heli era filho de Matat, Matat era de Levi, Levi de Jana, etc. Os sábios se torturam porque não conseguem conciliar os cinquenta e seis ancestrais que Lucas atribui a Jesus remontando a Abraão com os quarenta e dois ancestrais diferentes que Mateus lhe

¹⁷ BENTO, M. A. S. *Pactos narcísicos no racismo: Branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público*. Tese (Doutorado) Instituto de Psicologia, Departamento de Psicologia da Aprendizagem, do Desenvolvimento e da Personalidade, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

¹⁸ DERRIDA, J. *Psyché: l'inventios de l'autre*. Paris: Éditions Gaillé, 1998.

¹⁹ RODRIGUES, C. LE MONDE DIPLOMATIQUE BRASIL. Racialização. *Neutralidade é um lugar que não existe*. 19 agosto 2020. Disponível em <https://diplomatie.org.br/neutralidade-e-um-lugar-que-nao-existe/?fbclid=IwAR19ZpiCjLO3Ob9gnZR-xAw6OLf5iSFuDSQcejT2JQr6MbHVqgcjmRzg9J8>.

Acesso em: 07 setembro 2020.

²⁰ BENTO, M. A. S. Op. Cit., p. 155.

²¹ VIVEIROS DE CASTRO, E. B. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2015, p. 37.

atribui desde o mesmo Abraão. E ficavam espantados porque Matheus, falando de quarenta e duas gerações, se refere, contudo, somente a quarenta e uma²².

Catherine Clément teve uma “impressão”, palavras dela, de que um sagrado diferente fora introduzido na liturgia católica. Que sagrado? O que está retornando? Em que linguagem? É um grito proferido por uma mulher negra, um grito negro pois bem, salvo não nos esquecermos de que a Igreja Católica Latina ou Igreja Católica Ocidental, a mais numerosa das vinte e quatro Igrejas particulares autónomas da Igreja católica, a contar com a quase totalidade dos fiéis católicos do mundo inteiro, centrada no Papa, o Bispo de Roma, chefe hierárquico do Bispo do Senegal e de todos os outros Bispos e Cardeais, “tomou tudo da Igreja grega”²³.

Tudo isso rasura a ancestralidade do grito proferido sol à pino, ao meio-dia, quarenta graus à sombra, sem nuvens, tendo “nós” – os brancos em sua maioria e alguns negros dignitários, cooptados possivelmente pelo sistema colonial – à sombra, ao lado do altar, enquanto os “outros” queimavam à nossa frente, fazendo derreter o direito universal a ser tratado com igualdade.

Também não é razoável olvidar os golpes e contragolpes desferidos pela cristandade a outras religiões – e delas entre elas e entre si mesmas – seja na passagem rito-sócio-cultural de seita à religião, seja pelos jogos bárbaro-religiosos, uma verdadeira “pedagogia de choque”²⁴, fomentando culpa, angústia coletiva, medos teológicos, dentre outras perversidades. Parece-me procedente, com Freud²⁵ reivindicar um grito ancestral e repleto de culpa e remorso para a cristandade, pois não é o cristianismo “uma tentativa bem-sucedida de recuperar o reprimido de um sacrifício humano, o assassinato de Moisés pelos judeus à beira da Terra Prometida”²⁶?

A cena do grito retorna como um recalçado e sempre remete (em dois sentidos agônicos dessa palavra), endereça e posterga, o que me permite problematizar entre crítico e cínico: o grito senegalês não poderia ser grego, judaico-cristão ou até mesmo afro-brasileiro? Porque, ora, o mito negro da terra prometida do lado de cá do Atlântico remete ao Quilombo de Palmares, assentado sobre o sangue de Zumbi, civilizador de

²² VOLTAIRE, F. M. A. *Dicionário Filosófico*. Tradução: Ciro Mioranza e Antônio Geraldo da Silva. São Paulo: Escala, 2008, p. 175.

²³ VOLTAIRE, F. M. A. Op. Cit., 2008, p. 171.

²⁴ BENTO, Op. Cit., p. 47.

²⁵ FREUD, S. Moisés e o monoteísmo. Edição Standard Brasileira das *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1975.

²⁶ CLÉMENT, C; KRISTEVA, J. Op. Cit., p. 131.

uma cultura negra remonta às religiões afro-brasileiras e à “vinculação de nossos ancestrais com nossa história de vida”²⁷.

Desde o grito, mil controvérsias se dão a escutar, como por exemplo, as lutas em torno da Trindade. Sabe-se que os socinianos dissidentes da Reforma protestante, ao seguirem os ensinamentos de Lélío Sozzini – estamos agora no século XVI, mas não tão distante assim –, negavam a Trindade em Deus, considerando tal avilte uma afronta ao monoteísmo. Os socinianos refutavam a divindade de Jesus Cristo, a redenção na cruz e a eternidade das penas²⁸.

Em torno de uma impressão

Desde já fica rasurada a “impressão” de Clément porque não lhe sai do nada. Não há que se falar em metafísica da presença, ao contrário, sua “impressão” faz vacilar qualquer possibilidade de uma origem para o enunciado porque retorna de um tempo em que algo lhe fora forçosamente reprimido, *impresso*, pressionado, *copressionado*, *representado* por uma máquina discursivo-falocêntrica-papal, branca e colonial, manietada por lutas, guerras, vilipêndios, massacres, genocídios e mortes, capaz de fazer valer uma verdade e instituir uma tradição ancestral, um comando, qual seja, volte a Adão.

Se há uma impressão que desencadeia certo sentimento na escritora francesa, indicando que algo lhe fora impresso em seu corpo/subjetividade, e agora estranha aquele fenômeno sagrado que (lhe) irrompe numa cerimônia religiosa, poderia perguntar, de onde vem esse outro, que não é Adão, rasurando o arquivo ancestralmente impresso.

Esse outro, reprimido, sempre retorna. De um modo ou de outro. Retorna, ainda que em face de um grito em uma missa, cuja religião monoteísta é concebida por Um que, na verdade, são três: Pai, Filho, Espírito Santo. Eis que o reprimido por um sistema religioso sufocado pelo judaísmo, se manifesta por meio de um grito negro ancestral. Um recalcado assombra a cristandade: seu politeísmo sufocado.

Deus é em três pessoas – Pai, Filho e Espírito Santo, os quais reclamam pelo

²⁷ NASCIMENTO, B. Daquilo que se chama cultura. Em: RATTI, A. J. P. *Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Instituto Kuanza. Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006, p. 125.

²⁸ VOLTAIRE, F. M. A. Op. Cit., p. 125.

acréscimo do quarto elemento: a Virgem. Mas, não apenas ela, a Virgem Negra. É o retorno do recalcado que, ao encontrar a menor brecha, reaparece, reacende, volta em espiral, por vezes como uma violência imensa. Ao monoteísmo do Um que são Três, une-se a Virgem, essa Senhora eclipsada. Vem à vida numa narrativa da Anunciação, e não por meio de um grito como o de uma mulher negra no Senegal.

Seu grito é abafado por uma religiosidade opressora²⁹: ela responde um sim cordial e bendito. Gesta o Filho do Espírito Santo, apresenta-o à sinagoga e retorna para o suplício do calvário. “Seu corpo quase não tem história, ou melhor, só tem duas: a gestação sem fecundação masculina e o Torpor final”³⁰.

Porque acompanho Jacques Derrida³¹, franco-magrebino, leitor de Sigmund Freud e de sua ciência judaica, levando a cabo a psicanálise, me interesso pela estocagem das “impressões” e pela cifragem das inscrições e estranhamentos no corpo de Catherine Clément, muito mais do que em estabelecer a ancestralidade sagrada do grito.

Esse corpo, branco, francês, judeu, feminino e heterossexual é um “suporte” que registra e hierarquiza enunciados, os ordena, interpela e enuncia. Esse corpo-suporte constitui, e é constituído por tradições, responsável por enquadramentos e pela produção de arquivos, logo, não é razoável tomá-lo como “testemunho verdadeiro” de uma ancestralidade anunciada por meio de um grito em cena aqui arrolada. O transe narrado por Clément, deve ser colocado sob rasura porque não passa ao largo das questões de poder, ideologias, jogos de linguagem e mal de arquivo³², ali mesmo onde o suporte desaparece, em meio a técnicas diversas de intimidação, pergunta e resposta, injunção, sedução, legitimação, busca por reconhecimento, “sobretudo quando o destinatário da mensagem pertence à nação que colonizou o país”³³.

²⁹ O Cristianismo não à toa persegue religiões que contrariam suas verdades. Como se sabe, no candomblé se pode “ser” duas pessoas ao mesmo tempo, sem contradição ou arrependimento, ou até três, quatro, dez. Metaforicamente, afirma o terreiro que “a personalidade não é estática, ela tem uma estrutura dinâmica, interagindo dialeticamente o tempo todo”. PASSOS, M. M. *Exu pede passagem: uma análise da divindade africana à luz da psicologia de Carl Jung*. São Paulo: Terceira Margem, 2003. Shiva, um dos deuses supremos do hinduísmo, em sua bissexualidade sagrada implode as figuras de parentesco e o apego pelo monoteísmo. “Shiva, o grande deus da vida e da morte, é às vezes representado de uma forma estranha: metade homem, metade mulher. Dividido do alto de seu coque aos dedinhos dos pés, peito achatado de um lado, inflado do outro por um lindo seio redondo, o deus da virilidade ascética é dotado de uma anca esquerda de *pinup*”. CLÉMENT, C; KRISTEVA, J. Op. Cit., p. 43.

³⁰ *Ibidem*, p. 108.

³¹ DERRIDA, J. Op. Cit., 2001.

³² *Ibidem*.

³³ CLÉMENT, C; KRISTEVA, J. Op. Cit., p. 12.

A “impressão” de Clément não permite acolher apressadamente o grito ancestral senegalês como negro, sem problematizar a cena e o que fora enunciado como histeria (por um homem negro) e emitido (por uma mulher negra) em um missa (branca) para uma Virgem (negra). Daí que me parece mais produtivo protelar e tardar a ancestralidade, salvaguardando-a do estereótipo, figuras metonímicas e metáforas narcísicas (violentamente brancas) que negligenciam precedências, transferências, afetações, rotas de fuga, interdições e interpelações discursivas.

A cena envolve “impressões” de mais de um, sempre mais de um, o que assusta e apavora qualquer possibilidade de um fixo, de uma ancestralidade mais-ancestral-do-que-qualquer ancestral. No caso, envolve Clément e um “toubab negro” que, interpelado pela francesa apressou-se a ver nos gritos uma histeria.

O grito como histérico denuncia também repressões históricas do ocidente contra mulheres, perseguidas e violentadas, queimadas como bruxas, estupradas. Vejam-se os absurdos da selvageria colonial: massivamente violadas para incutir o inimigo dentro de seus corpos, e agora amarradas firmemente, enquanto os bispos do Senegal e o cardeal de Dakar celebram rito religioso, paradoxalmente à uma Virgem Negra.

Um homem negro, dignatário entre negros rebaixados, em seu terno europeu completo, assevera ser habitual a crise de histeria. Trata-se de um discurso enunciado por meio de máscara branca em pele negra³⁴, na voz de um africano ocidentalizado cujo processo de escravização cultural lhe fez assimilar a cultura estrangeira. Dirigindo-se a uma europeia, mesmo que a interlocutora nada lhe houvesse perguntado, “simpático, mas eu não perguntei nada a ele”, dá a ler em sua resposta para a não-pergunta, haver ali, “desde sempre”, uma interpelação, imposta pela violência colonial, afinal, estava diante de uma branca europeia.

Ao acompanhar Homi Bhabha³⁵ e sua teoria pós-estruturalista e psicanalítico-feminista, percebo que em ambos os corpos que leem ora a histeria, ora o sagrado que irrompe, há marcas de censura, recalçamento, repressão, impressão. Incorporado, “o arquivo aumenta, cresce, ganha em *auctoritas*. Mas perde, no mesmo golpe, a autoridade absoluta e metatextual que poderia almejar”³⁶.

³⁴ FANON, F. Op. Cit., 1983.

³⁵ BHABHA, H. Op. Cit., 2013.

³⁶ DERRIDA, J. Op. Cit., 2001, p. 88.

No presente escrito teórico, a girar em torno do grito ancestral, trago como se pode perceber, “desde sempre” o pensamento de um franco-magrebino – Jacques Derrida –, mais um “refém dos franceses”, lido deste modo por Rafael Haddock-Lobo. Sempre mais de um a aparecer aqui nessa conversa cuja estrutura se arvora em um abismo rizomático em torno da ancestralidade. Esta tem sua “identidade” perturbada porque, paradoxalmente, é reunida pela dispersão. E tantas há (ancestralidades e dispersões): a de Jacques Derrida, atravessada pelo “mar”, abismo de águas mediterrâneas, simbolicamente um infinito entre França e Argélia; a de Rafael Haddock-Lobo (um dos principais estudiosos de Jacques Derrida no Brasil, seu ancestral teórico), assombrado como ele diz, por cruzos, mandingas, pombas-giras, caboclos e outros “demônios” do Atlântico negro-diaspórico ou dos “hifens coloniais” a postergar a ancestralidade: “o afro-brasileiro, o latino-americano e o ameríndio”. E agora, a quem citar nesse parágrafo? A quem devo sua “ancestralidade”? À beira da vertigem e porque sempre há mais de um, a reivindicar a pluralidade, ao “hífen”, pois bem³⁷.

Há saída para a ancestralidade que não seja abrir-se a partir do futuro de um arquivo que não se fecha jamais sem evocar um resto, uma sombra, um fantasma, um transe, um “hífen”? Ouçamos Homi Bhabha³⁸:

As hifenações híbridas enfatizam os elementos incomensuráveis – os pedaços teimosos – como a base das identificações culturais. O que está em questão é a natureza performativa das identidades diferenciais: a regulação e negociação daqueles espaços que estão continuamente, *contingencialmente*, se abrindo, retraçando as fronteiras, expondo os limites de qualquer alegação de um signo singular ou autônomo de diferença – seja ele classe, gênero ou raça [inclua-se aqui: ancestralidade]. Tais atribuições de diferenças sociais – onde a diferença não é nem Um nem o Outro, mas *algo além, intervalar* – encontram sua agência em uma forma de um “futuro” em que o passado não é originário, em que o presente não é simplesmente transitório. Trata-se, se me permitem levar adiante o argumento, de um futuro intersticial, que emerge *no entre-meio* entre as exigências do passado e as necessidades do presente.

Saia dessa quem puder, eu não posso. Ou melhor, a mulher negra senegalesa pode e nos dá pistas, porque afirmativa grita para além de seu corpo como um ato político, tornando o invisível visível. O que é isto senão a ancestralidade que retorna? Não como *hybris zero*, mas numa figuração para sempre em devir.

³⁷ DERRIDA, J. *O monolinguismo do outro ou a prótese de origem*. Belo Horizonte: Chão da Feira, 2016, p. 43-44. & HADDOCK-LOBO, R. Derrida e a experiência colonial: Para o outro lado do Mediterrâneo e além... *Ensaio Filosóficos*, Volume XIX, julho, 2019, p. 146.

³⁸ BHABHA, H. Op. Cit., 2013, p. 345-346.

Considerações Finais: Nada mais do que ancestralidades

A “Europa é indefensável”, já se sabe³⁹. A exploração colonial não fez avançar a civilização, antes deixou ver que o colonizador é um doente, moralmente ferido pela barbaridade colonial/civilizadora que o produz. O trabalho forçado, a intimidação, o vilipêndio, a violação, denunciam uma civilização entre aspas, sob rasura, constantemente a ser criticada, muito mais próxima de Adolf Hitler do que dele apartada.

Ao invés de legar harmonia e organização, a civilização à moda europeia produziu o terror e alastrou o medo, destruiu culturas de subsistência, promoveu a subalimentação dos povos agredidos conquanto o desenvolvimento agrícola estivesse orientado para benefício das metrópoles. A civilização é a rapina instituída, a legalização da pilhagem, a salvaguarda da gatunagem de produtos, matérias-primas e mentalidades. Gestou totalitarismos e a monstruosidade dos campos de concentração; os progressos técnicos da democracia no afã de gerar a vida, ameaçam destruí-la. Trata-se do império do individualismo: exacerba-se o egoísmo e o hedonismo, em nome do lucro. Logo, há pouco espaço para a empatia e o sacrifício em face do outro, tanto quanto baixa disposição para se submeter a valores éticos.

O “projeto iluminista” que, a partir do século XVIII promoveu a arrogante Razão para o centro da questão humana, não cumpriu sua promessa de democracia e igualdade para todos, ligada que está aos escombros e mortes do século XX, desemprego em massa, sofrimento dos sem-teto, desigualdade, concentração de poder, perversidade humana, uma quantidade maior de refugiados do que no final da Segunda Guerra Mundial. Desembocamos “civilizados” no que Zigmunt Bauman⁴⁰ chama de “vida sem alternativa”.

Por onde passe o *homo politucus europeanus* nos leva a esquecer nossos antepassados, aparta-nos de nossos descendentes e nos empurra a uma vida utilitarista e liberal – do ponto de vista da racionalidade econômica, mas não necessariamente moral – em direção a si mesmo⁴¹. De modo geral, somos convertidos em trabalhadores

³⁹ CÉSAIRE, A. *Discurso sobre o colonialismo*. São Paulo: Veneta, 2020, p. 12.

⁴⁰ BAUMAN, Z. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

⁴¹ PAZ, O. *Vislumbres da Índia*. Tradução: Olga Saravy. São Paulo: Mandarim, 1996, p. 66.

alienados. Advogando a favor da meritocracia, nos tornamos um ser único, homogêneo, imediatista. Saídos de uma linha de montagem, amargamos, solitários e pouco fraternos: permanentemente lutamos entre nós.

Pouco afeitos às dores do próximo, nos tornamos carrascos e vigilantes dos outros e de nós mesmos. Prosseguimos nos apegando a identidades fixas e transparentes quando se pode discutir identidades, gêneros, ancestralidades como campos de ambivalências, não estáticos, moventes, em devenir, dispersando-se em todas as direções, uma forma sempre provisória de estar no mundo, rompendo assim com a Metafísica.

Insistimos na simetria e na ordem, como se fossemos todos pitagóricos, ao invés de perceber que lidamos diariamente com a imperfeição e o caos. Ocupados com um “sonho de pureza” etnocêntrica em que cada povo sempre crê que o seu mito é o melhor e mais verdadeiro, enfraquecemos a experiência humana e atentamos contra estilos de vida alternativos.

Toda visão essencialista – venha de onde vier – desloca a “verdade” do ato ritualizado, do contexto de enunciação para o próprio enunciado que se justificaria por si só, interessado que está no controle permanente do comportamento dos indivíduos. Agressivo e radical, esse tipo de pensamento já demonstrou colocar a vida humana em risco, porque nos isola do “real”, exclui a multiplicidade e a riqueza de sentidos presentes no Mundo, separa tudo, opõe Eros e Tânatos, Exu e Obatalá, Deus e o Diabo, Terra e Céu, Homem e Mulher, hierarquiza mundo material e campo das ideias, corpo e Metafísica.

Ao invés de separações “didáticas” e grosseiras, caricaturas desqualificadas do saber, impõem-se a impertinência, a interdependência, o devir e a consciência de que o que se sabe é infinitamente pouco, mas que se deve caminhar para um conhecimento responsável, ético, humanista, um conhecimento prudente para uma vida decente e compartilhada.

Nessa perspectiva, a ancestralidade não remete a uma originalidade, a um texto em *slow motion*, sincrônico, como um “Alexandre de Oliveira Fernandes”, que é filho de “Alexandrina de Oliveira Fernandes” que é filha de A, de B, de C, como se todos esses sujeitos estivessem sozinhos no mundo a dar testemunho de si e não fissurados pela diferença que lhes constitui, implicados apenas em si mesmos e todos, absolutamente todos, retornassem a Adão.

A ancestralidade não é uma ilha, não é posse de ninguém, a não ser momentaneamente, a julgar pelo processo de produção e, como se sabe, produção tem a ver com poder, com quem tem o poder, com quem abdica ou se presta a dele se assenhorear, com quem luta e/ou resiste. Ao produzir a ancestralidade (regatar, reforçar, retomar, levar a irromper) algo se perde e se ganha. Ao se reportar àquilo que veio antes, supostamente vindo antes (de onde? De quando? “Onde” “começa?”), ainda que arremessada à frente, a ancestralidade se assusta com a ancestralidade da ancestralidade e, em devir, assusta-se e assombra.

A cena descrita pela ensaísta francesa, atravessada pela fantasia colonial branca, expressa a ancestralidade que retorna. Escusado dizer que não retorna apontando para uma origem bem marcada, capaz de confundir, homogeneizar, esmagar instâncias, estruturas, temporalidades, mas afirmar que faz parte de um processo de recalçamento e, ao vir à tona, ao mesmo tempo, conserva certa tradição do que seja a ancestralidade e apaga-a, difere, posterga seu sentido. O sentido do que seja ancestralidade caminha para sua multiplicação, sua dispersão, haja vista que o grito interrompe a “normalidade” que tem seus instrumentos de silenciamento.

Não ficando preso a nenhuma tipologia ou essência, mas a redes complexas de parentesco, conexões, fissuras e reentrâncias, consignando a extraordinária diversidade dos povos e de suas culturas, não haverá mais do que ancestralidades, cujo plural disseminante desmonta todo discurso constituído, fixo e centrado, a tal ponto que pareça até inútil falar disso.

Referências Bibliográficas

APPIAH, K. A. *Na Casa De Meu Pai: A África na filosofia da cultura*. Editora Contraponto. Rio de Janeiro. 1997.

BERNARDINO-COSTA, J.A prece de Frantz Fanon: Oh, meu corpo, faça sempre de mim um homem que questiona! *Civitas*, Rev. Ciênc. Soc., Porto Alegre, v. 16, n. 3, p. 504-521, set. 2016.

BHABHA, H. K. *O local da cultura*. Tradução: Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

_____. *O bazar global e o clube dos cavalheiros ingleses: textos seletos de Homi Bhabha*. Organização: Eduardo F. Coutinho, Introdução: Rita T. Schmidt; Tradução: Tereza Dias Carneiro. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.

_____. A questão do “outro”. Diferença, discriminação e o discurso do colonialismo. In: HOLLANDA, H. B. (Org.). *Pós-modernismo e política*. Rio de Janeiro: Rocco 1991.

BAUMAN, Z. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BENTO, M. A. S. *Pactos narcísicos no racismo: Branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público*. Tese (Doutorado) – Instituto de Psicologia, Departamento de Psicologia da Aprendizagem, do Desenvolvimento e da Personalidade, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

CÉSAIRE, A. *Discurso sobre o colonialismo*. São Paulo: Veneta, 2020.

CLÉMENT, C.; KRISTEVA, J. *O feminino e o sagrado*. Tradução de Rachel Gutiérrez. Editora Rocco. Rio de Janeiro, 2001.

DERRIDA, J. *O monolinguismo do outro ou a prótese de origem*. Belo Horizonte: Chão da Feira, 2016.

_____. *Mal de arquivo: uma impressão freudiana*. Trad. Claudia de Moraes Rego. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

_____. *Psyché: l’inventios de l’autre*. Paris: Éditions Gaillé, 1998.

FANON, F. *Peles negras, máscaras brancas*. Rio de Janeiro: Ed. Fator, 1983.

_____. *Toward the African revolution*. New York: Grove Press, 1967.

FREUD, S. Moisés e o monoteísmo. Edição Standard Brasileira das *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1975.

HADDOCK-LOBO, R. Derrida e a experiência colonial: Para o outro lado do Mediterrâneo e além... *Ensaio Filosófico*, Volume XIX, julho, 2019.

KRISTEVA, J.; CLEMENT, C. *O feminino e o sagrado*. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.

NASCIMENTO, B. Daquilo que se chama cultura. Em: RATTTS, Alecsandro (Alex) J. P. *Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Instituto Kuanza. Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006.

PASSOS, M. M. *Exu pede passagem: uma análise da divindade africana à luz da psicologia de Carl Jung*. São Paulo: Terceira Margem, 2003.

PAZ, O. *Vislumbres da Índia*. Tradução: Olga Saravy. São Paulo: Mandarim, 1996.

SODRÉ, M. *A verdade seduzida: por um conceito de cultura no Brasil*. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

VIVEIROS DE CASTRO, E. B. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

VOLTAIRE, F. M. A. *Dicionário Filosófico*. Tradução: Ciro Mioranza e Antônio Geraldo da Silva. São Paulo: Escala, 2008.

Recebido em: Março de 2021

Aceito em: Julho de 2021

ENUNCIÇÃO

Revista do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFRRJ

Filosofia da tecnologia afro-diaspórica

Afrodiasporic philosophy of technology

Ivo Pereira de Queiroz*
Ericson Falabretti**

Resumo: A filosofia da tecnologia afro-diaspórica consiste em um filosofar que interroga *o modo de ser, do pensar e do fazer tecnológico* levando em consideração as delimitações históricas que configuram a condição afro-diaspórica de mulheres, dos homens e da diversidade nos contextos escravistas e pós-escravistas. Trata-se de uma reflexão que coloca em questão as contradições entre os parâmetros culturais africanos e os da colonialidade europeia. Desse modo, o propósito central do trabalho consiste em descrever, orientado pelas intuições do método fenomenológico, o mundo da vida presente na experiência afro diaspórica ignorado pelas narrativas do pensamento colonial. O resultado da reflexão aponta para o caráter estruturante da ancestralidade africana inscrita nos corpos negros da diáspora, que ancorados na fidelidade à vida recebida dos ancestrais e comprometidos com as gerações vindouras apresentam os elementos da tecnologia afro-diaspórica, tais como a solidariedade e a luta pela liberdade.

Palavras-chave. afro-diáspora, ancestralidade, fidelidade, filosofia da tecnologia, reflexividade radical.

Abstract: *The philosophy of afro-diasporic technology consists of philosophizing that questions the technological way of being, thinking and doing, considering the historical boundaries that configure the afro-diasporic condition of women, men and diversity in slave and post-enslavers contexts in terms of being, acting and doing. It is a reflection that calls into question the contradictions between African cultural parameters and those of european coloniality. In this way, the central purpose of the work is to describe, guided by the intuitions of the phenomenological method, the world of life present in the afro-diasporic experience, the way of being, of thinking and of a technological doing ignored by colonial thought narratives. Bibliographic research and*

* Professor titular, aposentado, da UTFPR, doutor em Tecnologia, pós-doutorando em Filosofia na PUCPR. Filiado ao Movimento Negro Unificado (MNU). Orcid: 0000-0001-8059-4045

** Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCPR, doutor em Filosofia. Orcid: 0000-0002-2363-7173.

afro-diasporic oral reading, mediated by phenomenological guidance, lead the study in question. The result that the reflection points out brings to the fore the centrality of African ancestry in the configuration of the ways of being, thinking and acting memorized in the black bodies of the diaspora. These, inserted in the historical plot, developed technology. The appearance of the principles of aphrodiasporic technology highlights the ways of being, acting and doing anchored in fidelity to the life received from ancestors and to the lives of future generations, nourished by solidarity and the uncompromising defense of freedom.

Keywords: *afrodiaspora, ancestry, loyalty, philosophy of technology, radical reflexivity.*

Introdução

A filosofia da tecnologia afro-diaspórica consiste num exercício de reflexividade radical sobre a identidade negra na afro-diáspora. Trata-se de um filosofar na fidelidade à vida¹ voltado a retornar à experiência de uma vida fustigada, escondida e ignorada pelas narrativas da razão dominante, para reencontrar o sentido mais original da própria existência.

Nesse sentido, a filosofia da tecnologia afro-diaspórica dialoga de maneira inédita com o método fenomenológico em seu processo de análise. No prefácio da *Fenomenologia da Percepção* (1998), em uma das explicações mais profundas sobre o método fenomenológico, Merleau-Ponty nos mostra que a fenomenologia husserliana não estuda o ser – a coisa (*noúmenon*) no sentido kantiano – não estuda os fenômenos físicos na perspectiva da física moderna e não se refere ao fenômeno no sentido platônico, como uma aparência enganosa, um grau de realidade inferior às essências que habitariam o mundo inteligível. Desde Husserl, interpreta Merleau-Ponty, não há separação entre ser e fenômeno. E, o que mais nos interessa aqui, o fenômeno, é tudo aquilo de que podemos ter consciência. Assim, o método fenomenológico, reencontra as essências na própria existência e, entre todas as filosofias, parece ser a mais apropriada para compreender o homem e o mundo a partir da sua facticidade. A proposta husserliana de retorno às coisas mesmas, anterior ao nosso contato ingênuo com o mundo e à explicação segunda da ciência, é a “fórmula” de um pensamento existencial, no qual o Outro é verdadeiramente alguém que tem um corpo, um exterior, uma história, um agir, um fazer e que existe como um ser, como um autêntico Para-Si:

¹ CÉSAIRE, Aimé. Discurso sobre a negritude. In: MOORE, Carlos (org.). *Discurso sobre a negritude*. Belo Horizonte: Nandyala, 2010, p.109.

aquele ser capaz de elaborar uma visão sobre Si, sobre o Outro e, ainda, reelaborar a visão do Outro sobre Si.

A filosofia da tecnologia afro-diaspórica, como pretendemos apresentar, a partir de um movimento intencional próprio, reencontra um cogito em situação e volta às coisas mesmas para explicitar e ressignificar a sua história, a sua própria essência. Desse modo, em consonância com a crítica de Husserl e Merleau-Ponty ao pensamento de sobrevoo, a filosofia da tecnologia afro-diaspórica colhe e descreve as experiências vividas com o intuito de chegar a um mundo da vida – *lebenswelt* – que não está inteiramente nos livros, nas exposições catedráticas dos discursos colonialistas. Trata-se de uma filosofia que emerge da própria trama da realidade, isto é, da descrição dos encadeamentos histórico-factuais nos quais os corpos negros de homens e mulheres oriundos da África estavam imersos. A “*Weltanschauung* negra”, como escreve Fanon², ou o mundo da vida da gente negra, sequestrada e escravizada, é o fundo desde onde emergem as essências da filosofia da tecnologia afro-diaspórica. Deste modo, a descrição dos momentos históricos envolvendo homens e mulheres, negras e negros escravizados, considerando especificamente a diáspora brasileira, torna-se o fenômeno a partir da qual o espírito infere as essências que governam os modos de produção tecnológica da vida dos corpos e do espírito no contexto observado. Portanto, a narrativa evoca e contextualiza a situação da gente negra, passando pelos momentos anteriores à captura em África, ao transporte terrível, conforme descrito por Castro Alves, à venda e escravização no Brasil e/ou alhures. A experiência de africanos escravizados no Brasil, oprimidos pela negação da condição humana, atirados na estranha terra brasileira, sobreviveu agarrando-se às memórias das próprias origens e unindo-se aos companheiros de cativo com os quais haveriam de conviver.

Amputada de sua terra de nascença pela violenta transição e assediada pelos escravistas, a gente africana utilizou os repertórios de saberes de que era guardiã, gerando soluções para os interesses escravistas. Mas, insubordinada, os colocou, sistematicamente, a serviço da reconstrução da própria liberdade. As filhas e filhos da África e seus descendentes reaproveitaram saberes trazidos nos corpos e desenvolveram outros. Compartilharam habilidades com companheiros/as de infortúnio. Produziram um legado que se estendeu ao período pós-escravista e nele sobrevive, malgrado as

² FANON, Fanon. *Pele negra máscaras brancas*. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008, p.54.

tensões emergentes da contradição entre as demandas da ancestralidade e a sedução ocidentocêntrica³ de subordinação ao capital e ao epistemicídio imposto. Este conflito se estende à contemporaneidade, alimentando o movimento da tomada de consciência e da reconstrução da identidade⁴.

O pensador malinense Hampaté-Bâ⁵ informou que a tradição viva dos povos africanos é fundamentalmente teísta. Reconhece a presença da divindade criadora, doadora de vida. Esta vida, acolhida como dádiva divina, constituiu as/os ancestrais, foi por eles/elas cuidada e transmitida, fundando cada geração seguinte. Ora, durante os enfrentamentos das tramas da dominação colonialista, no contexto da escravidão criminosa, a gente negra resistiu radicalmente, conforme o demonstram os diversos livros do historiador Clóvis Moura⁶. No presente momento do pós-escravismo, a gente negra atualiza o movimento da resistência e se recusa a morrer. Desse modo, o procedimento metodológico que une à pesquisa bibliográfica a “oralitura” afro-diaspórica⁷, mediada pelo encaminhamento fenomenológico, retoma a experiência vivida – mesmo em rastros – para apreender as coisas em sua significação mais original, para identificar os princípios da filosofia da tecnologia afro-diaspórica, no caso brasileiro, tecida na condição da escravidão e da pós-escravidão.

Consoante a este quadro, o presente estudo é feito sob o pressuposto da responsabilidade pela vida como tensão permanente durante o processo da gente negra submetida à violência escravocrata. No tempo presente, embora o estado de direito confirme o princípio da igualdade racial, as forças racistas da sociedade brasileira, por sua vez, radicalizam os projetos necropolíticos, aterrorizando a gente negra, protagonizando ao genocídio dela, conforme tem sido diuturnamente denunciado. Mas a gente negra firma o pé no chão da vida. A fome de vida nos corpos negros torna-se esperança de renovação no futuro. Por isso mesmo, refletir sobre o ser, o fazer e o agir,

³SANTOS, Luís Carlos Ferreira dos. *O poder de matar e a recusa em morrer*: Filopoética afro-diaspórica como Arquipélago de libertação. Orientador: Prof. Dr. Eduardo David de Oliveira. Tese (Doutorado Multi-institucional e Multidisciplinar em Difusão do Conhecimento) - Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Educação, Salvador, 2019, p.55.

⁴FANON, 2008, *op. cit.*, p.26.

⁵HAMPATÉ-BÂ, Amadou. A tradição viva. (pp.167-212). In: KI-ZERBO, Joseph. D.*História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África* / editado por Joseph Ki-Zerbo. 2.ed. ver. Brasília: UNESCO, 2010, p. 167-212.

⁶MOURA, Clóvis. *Rebeliões da senzala*.4.ed. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1988, p.29-30.

⁷NOGUERA, RENATO. *Denegrindo a educação*: um ensaio filosófico para uma pedagogia da pluralidade. In: Revista Sul-americana de Filosofia e Educação – RESAFE, número 18: maio-outubro/2012, pp. 62 a 73. p.63.

como aparição de um tempo de volúpia do dominador, por um lado, e, por outro, de uma gente que se recusava a ser mercadoria e carvão humano⁸ e reafirmava o seu caráter ontológico, é o desafio de reconhecer “as coisas mesmas”, de que falava Husserl (1952). Sob estes pressupostos é que se procura explicitar a narrativa da filosofia da tecnologia afro-diaspórica. O cuidado de sua produção se dá no vigor do empenho em desenvolver uma reflexividade radical sobre mundo vivido do povo negro durante o crepitar das chamas vigorosas da colonização e da situação de abandono e perseguição na pós-escravidão. Esta reflexividade acontece na ressonância dos modos de ser, agir e fazer presentes na dinâmica das relações entre os indivíduos, nas vivências e convivências dentro das comunidades negras.

As forças da natureza também participam da dinâmica da gente negra, por isso, devem sempre ser consideradas. Ocupam lugar de relevo nas manifestações religiosas de matriz africana e repercutem sobre as relações das pessoas com o meio ambiente, os ofícios e a produção. Estas forças atuam fortemente nos processos de geração e manutenção da vida que se atualiza permanentemente e influenciam o fazer técnico e tecnológico. Atenta ao engajamento da gente negra na afro-diáspora, a filosofia da tecnologia afro-diaspórica edifica sua própria identidade desde a seguinte interrogação: *a partir do compromisso com o ser e o agir, quais são os modos de ser do pensar e do fazer tecnológico na condição afro-diaspórica?*

Considerando as discrepâncias entre os parâmetros culturais africanos e os da colonialidade europeia, reconhecendo a potência descritiva dos discursos marginalizados, conduziremos o pensamento ao redor deste questionamento considerando as delimitações históricas que configuram a afro-diáspora de mulheres, homens e a diversidade, nos contextos escravistas e pós-escravistas, em relação ao ser, ao agir e ao fazer.

Parâmetros culturais africanos à luz do ser, do agir e do fazer

A imensidão dos espaços africanos, com suas variadas paisagens naturais e complexos sistemas vitais foi o ambiente propício ao surgimento do ser humano. Distribuídos espacialmente em sítios distintos, mulheres, homens e suas diversidades

⁸ RIBEIRO, Darcy. *Os brasileiros: livro I – Teoria do Brasil*. 7.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1983, p.91.

fundaram sistemas culturais próprios, de ricas configurações. Doravante, deram início à saga de uma espécie que tratou de se construir a partir do meio a que tinham acesso e do qual obtinham e forjavam condições de possibilidades de existir e ser. O silêncio do tempo guarda os segredos de como foram tramados os fios da existência, a passagem do potencial da matéria ao ser. Controversos relatos referem-se à gênese do humano, ser emotivo, pensante, comunicacional que, manejando medo e coragem, foi aprendendo a lidar com as necessidades biológicas. Comparado a outras espécies, o humano apresenta frágil constituição física. No entanto, foi aprendendo a ampliar e fortalecer o repertório de soluções de sobrevivência e de interações entre os pares, estabelecendo formas de convívio promotoras da vida, como a linguagem e a capacidade de realizar pactos políticos. Seus rastros demonstram que avançou prodigiosamente na tomada de consciência de si, no entendimento do mundo e do outro.

Também os fracassos foram fecundos, pois, os fatos atestam que os erros e os acertos participaram ativamente na sedimentação de hábitos, usos, costumes e práticas sociais. E toda experiência, como estabelece Fanon, “sobretudo quando ela se revela infecunda, deve entrar na composição do real, e, por esse meio, ocupar um lugar na reestruturação desse real”⁹. Entretanto, tais práticas contribuíram na fundação dos sistemas societários indispensáveis aos avanços posteriores. As nações africanas que se ergueram deram feições a múltiplos sistemas socioculturais, com narrativas e modos de ser e fazer que constituíram os parâmetros próprios deles.

Os grupos cresceram, o espaço africano passou a ser percorrido e ocupado, os conhecimentos foram sendo desenvolvidos. Demandas surgidas suscitaram portentosos fluxos de retirantes a se aventurar à procura de novas oportunidades. Os retirantes que partiram da terra originária protagonizaram as primeiras experiências de globalização, pois, ao longo dos séculos seguintes, a expansão geográfica teve continuidade, fazendo com que os seres humanos ocupassem todos os continentes.

Atualmente, a raça humana apresenta variados padrões fenotípicos que levam a classificações diversas. As condições que produziram modificações nas aparências dos tipos humanos, levando aos atuais nos fenótipos dos povos são explicadas por vários ângulos. Uma racionalização simplificada interpreta que estas diferenças teriam sido causadas por múltiplos fatores, dentre os quais a exposição dos grupos a condições ambientais específicas, marcadas por regimes climáticos próprios e variantes

⁹ FANON, 2008, *op.cit.*, p. 58.

nutricionais¹⁰. É conhecido o erro de pensadores ancestrais das tradições ocidentocêntricas que opinaram sobre a África, afirmando que os povos de lá não tinham história e não desenvolveram o conhecimento. Ki-zerbo, historiador burquinense, no primeiro volume de sua obra *História da África Negra*, escreveu a seção *A barragem dos mitos*, onde denuncia o racismo antiafricano de Hegel e diversos outros autores europeus, os quais difundiram a opinião de que a África negra não tem história¹¹. Em 2018, Pedro Gonçalves concluiu sua dissertação de mestrado cuja argumentação consistiu em

mostrar como a filosofia ocidental pôde ser um lugar de produção de segregação e exclusão e, então, apresentar figuras como Kant que ajudaram a compor o corpus do racismo científico e epistêmico – até mesmo lançando suas bases.¹²

Este é o sentido de racismo na ancestralidade ocidentocêntrica europeia mencionado neste artigo. Ao contrário do que ensinaram aqueles mestres ocidentais, os fatos demonstram que os povos africanos alcançaram altos níveis de conhecimento sobre os mais importantes temas.

Com efeito, as pesquisas evidenciam que os povos negros africanos, desenvolveram riquíssimos sistemas teológicos. As valiosas elaborações filosóficas, matemáticas, arquitetônicas, dentre outras, assimiladas junto aos sábios do “Egito da Negritude¹³”, impressionaram fortemente aos gregos, desde o período pré-socrático, muitos dos quais lá estiveram, recebendo formação intelectual. Igualmente, os povos africanos geraram consistentes soluções científicas, técnicas e tecnológicas, bem como sofisticados sistemas sociais e construções políticas.

Ao se perceber lançada no mundo, a gente africana edificou seu próprio ser a partir da labuta com os recursos disponíveis no meio em que se encontrava. Do seu empenho, erigiram-se os sistemas religiosos, cristalizaram-se as estruturas familiares, espalharam-se os idiomas, definiram-se nações, disputaram-se territórios. Mulheres,

¹⁰ O documentário *A Origem do Homem* desenvolve este tema com riqueza de argumentos: Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Nwt4WZN6ydk>. Acessado em 20mar2020.

¹¹KI-ZERBO, Joseph. *História da África Negra* (vol. 1). 3.ed. Mem Martins, Portugal: Publicações Europa-América, 1999, p.10-12.

¹²GONÇALVES, Pedro Augusto Pereira. *Crítica da razão racista: a colonialidade do pensamento racial de Kant* / Pedro Augusto Pereira Gonçalves. – Curitiba, 2018. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Humanas, Programa de Pós-graduação em Filosofia, 2018. Orientador: Prof. Dr. Marco Antonio Valentim, p.15.

¹³ONDÓ, Eugenio Nkogo. *Síntesis sistemática de la filosofía africana*. 2. ed. Barcelona, Es, Ediciones carena, 2001, p.54-67.

homens e sua diversidade criaram soluções para as necessidades, acumulando respostas que aperfeiçoavam os meios para sobreviver, conviver e acreditar¹⁴.

Apareceram a beleza da arte e a dos artesanatos, os ofícios contribuíram para o enfrentamento de necessidades e o zelo da natureza, a fé aglutinou as pessoas sob a esperança de que a vida começa e se sustenta a partir de uma Bondade Radical¹⁵ que cuida de tudo e de todos. A confiança na benevolência divina alimentou o espírito de alegria, incentivou o lúdico, o cântico, a dança e a esperança de que o amanhã haverá de ser melhor do que o hoje.

Mobilizada pelo imperativo do ser, a gente africana desenvolveu conhecimentos, criou técnicas – o fazer – e aperfeiçoou as formas de convivência – a ação – orientada pelos valores e princípios, aqueles pressupostos da crença no divino e do exercício do pensamento. A certeza dos ancestrais e a confiança na sabedoria dos mais velhos davam-lhes sentido ao ser e estar no mundo com a sua gente¹⁶.

Os saberes acumulados permitiram aos povos africanos tecer um humanismo próprio, que configurava os seus modos de ser. Forjados a partir daquela base, em dado momento histórico, viram-se assaltados por uma fúria colossal na figura de navegantes desembarcados, os quais, num primeiro momento, ávidos por apresar e vender gente, iniciaram os intermináveis séculos de tráfico negreiro. Um novo espírito do tempo se levantava levando os europeus à fundação das Américas. O Brasil liderou, longamente, este comércio de carne humana.

A dinâmica afro-diaspórica: negação do ser versus corpos em movimento

A modernidade colonial abriu novas fronteiras geográficas para o fortalecimento do capitalismo emergente. Um dos fatores utilizado para justificar aquele investimento deu-se no âmbito religioso. Portugal e Espanha, que atuaram nas guerras de expulsão dos mouros da Europa, firmaram tratados com o papado, comprometendo-se a difundir o cristianismo católico nas terras conquistadas. No caso brasileiro, a instituição do *padroado* vinculava Igreja e Estado. A partir do *padroado* o rei português assumia

¹⁴SANTOS, Antônio Raimundo dos. *Ética: caminhos da realização humana*. São Paulo: Ave Maria, 1997, p.17-18.

¹⁵BOFF, Leonardo. *O destino do homem e do mundo* ensaio sobre a vocação humana. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1976, p. 19-20.

¹⁶HAMPATÉ-BÂ, 2010, *op. cit.*, p.174-183.

responsabilidades de difusão do catolicismo nas terras que lhe coubessem, remunerava ao clero e escolhia bispos.

A ação colonialista materializava a disputa de projetos hegemônicos das nações europeias. Ávidos por aumentar as riquezas e o poder, os colonizadores empreenderam ações sobre os povos africanos atormentando-os em todas as dimensões. Ignorando que a gente negra tocava a vida de acordo com os próprios parâmetros, as nações colonialistas atropelaram a rotina local e desencadearam ataques de apresamento e tráfico de gente. Por mais de três séculos e meio, multidões foram sequestradas de suas origens africanas e transportadas pelo Atlântico até o litoral brasileiro, onde foram vendidas como mercadoria. Castro Alves escreveu poemas reconstruindo cenas dramáticas acontecidas cotidianamente naqueles tumbeiros:

Era um sonho dantesco... o tombadilho
Que das luzernas avermelha o brilho.
Em sangue a se banhar.
Tinir de ferros... estalar de açoite...
Legiões de homens negros como a noite,
Horrendos a dançar...¹⁷

A captura, o tráfico e a escravização consistiam na usurpação da liberdade da gente negra. Perdia-se o direito de arbítrio sobre a própria existência. Os corpos da gente negra ao serem arrancados de suas origens comunitárias, separados dos seus parentes, transplantados em lugares estranhos e convertidos em produto que se vendia e se comprava, experimentavam na carne e na subjetividade a fabricação da ontologia negativa do ser social do negro. O conceito de *ontologia do ser social* faz parte da tradição marxiana. Sua apropriação, neste trabalho, como sendo *ontologia negativa do ser social do negro* serve para explicitar o fato de que a gente negra africana perdeu tudo. A terra, a família, o corpo, o nome, os sistemas sociais dentro dos quais faziam acontecer a própria história. Tudo isto lhes foi negado. A dura imposição do estatuto escravista significava: o inimigo tirou-me da terra e da gente a quem eu pertencço. Trocou meu nome, acorrentou-me, marcou minha pele com ferro quente, diz que é proprietário do meu corpo. Nossas mães, irmãs e filhas foram sequestradas e estupradas. O escravista estupra o nosso povo continuamente. Exigem prontidão: pensam que um/a

¹⁷Castro Alves. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bv000068.pdf>. Acesso em 18mar2020).

negro existe para lhes atender, servir e obedecer a qualquer hora. Sempre que decidir ser eu mesmo/a corro o risco de receber rigorosa punição por meio de castigos físicos, emocionais e a morte corporal. Tal dispersão populacional originou a diáspora negra africana nas Américas, marcada pela violência ontológica contra negros e indígenas.

A negação ontológica da gente africana impunha o confinamento em precários galpões. A senzala foi um dos mais famosos. Degradada à condição de escravizada, geralmente, a gente negra era submetida à vigilância permanente. Conviviam ao lado de pessoas procedentes de diferentes lugares da própria África, falantes de outros idiomas, guardiãs de estranhos códigos culturais. Involuntariamente, comungaram o assombro e o infortúnio de tudo haver perdido. Os cristãos capitalistas, contraditoriamente, ditavam os tempos da destruição, do nada e do ninguém¹⁸.

Rotulados como coisas negociáveis, os corpos pretos da diáspora foram convertidos em propriedade privada. A gente escravista entendia que a pessoa negra escravizada era um bem móvel e investimento, e o seu corpo, pelo desvio mercantil do pensamento colonialista, transfigurou-se no anátema corpo-objeto. Por ser considerada um capital empatado, a principal função de uma pessoa negra consistia em emprestar serviços e gerar lucros àquelas/es que se autodenominavam senhoras/es.

Para levar a cabo a empreitada de produção e enriquecimento, a classe dos proprietários portugueses e seus sucedâneos, tentava disciplinar a gente escravizada com base em normas, dentre as quais as ordenações (manuelinas, afonsinas e filipinas) e outras diretrizes do governo. Aqueles documentos estabeleciam os direitos dos proprietários, os deveres dos escravizados e as formas de castigos a serem aplicados em caso de desobediência. A colonialidade assumia a violência legislativa e aplicava o aparato tecnológico de produção da dor e do sofrimento. Por isso, o repertório de instrumentos e técnicas de torturas era vasto.

Agindo a serviço do poder hegemônico, os missionários católicos exerceram o violento papel de domesticadores das mentes do povo em cativo, induzindo-o à obediência e à resignação. Por meio da pregação, da prática dos sacramentos e da catequese, funcionaram como instrumento de controle ideológico. O papa João Paulo II pediu perdão aos negros pelos crimes que membros da igreja cometeram a respeito do

¹⁸RIBEIRO D. Sobre a mestiçagem no Brasil. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz; QUEIROZ, Renato da Silva, orgs.). *Raça e diversidade*. São Paulo: EDUSP, Estação Ciência, 1996, p. 197; 199.

tráfico e da escravidão¹⁹. Também a CNBB o fez, durante a missa de aniversário de 500 anos da primeira missa no Brasil²⁰, mas parece pouco: “muito pouco, é quase nada,”²¹ diante da opressão imposta ao povo negro durante os longos séculos de formatação das Américas.

A gente negra escravizada, como barcos abertos à deriva²² na aparição dos corpos pretos, permanecia guardiã de memórias vivas. Emoções, pensamentos, músculos, vísceras e ossos ali estavam, guardando os saberes, como repositório, testemunhas vivas de toda a construção cultural recebida em sua terra de origem, nalgum canto do continente africano.

Naquele momento em que trabalhava nas senzalas, na casa grande, no leito da lavra da cana, nas oficinas de açúcar ou nos campos de pastoreio do gado, cada corpo negro tinha a percepção dos outros corpos com os quais passava a interagir. Emergiam novas irmandades, amadurecidas desde as experiências de malungos, irmãs/ãos de barco – real e simbólico. A escravidão criminosa produzia solidariedades testadas nas travessias do Atlântico e “nesta longa estrada da vida”²³. Todos esses corpos estigmatizados pela violência formam o fundo vivo de uma memória que persiste, pois expressam narrativas de um tempo único, esses corpos confessam, como está nas linhas finais de *Pele negra*.

A gente escravizada no Brasil influenciou o perfil do idioma português, africanizando-o. Como ocorreu no quilombo de Palmares, o idioma português foi assumido como língua neutral em vista de aproximar os falantes de variados idiomas, pois a convivência colonial e quilombola impunha a interação de pessoas de contextos e idiomas heterogêneos e também indígenas²⁴. Do mesmo modo, aconteciam contatos e acessos a fundamentos culturais desconhecidos, novas habilidades no fazer associadas às exigências e imposições da produção, conforme as diretrizes dos proprietários europeus.

¹⁹ Disponível em: <https://www.folhadelondrina.com.br/geral/joao-paulo-ii-e-o-papa-que-mais-pediu-perdao-264746.html>. Acesso em 21fev2021.

²⁰ Disponível em: <https://www.dgabc.com.br/Noticia/323809/cnbb-pede-perdao-aos-indios-em-nome-da-igreja>. Acesso em 20mar2020.

²¹ GONZAGA, Luiz. *Boiadeiro*. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=Xpr27nk0zNQ&ab_channel=luizgonzagaVEVO. Acesso em 15abr2021.

²² SANTOS, L. C. F. 2019, *op. cit.*, p.2019, p.16.

²³ MILIONÁRIO e JOSÉ RICO. *Estrada da vida*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Cq-Bwm6efsE>. Acesso em 27mar2020.

²⁴ FREITAS, Décio. *Palmares: a guerra dos escravos*. 5.ed. Rio de Janeiro: Graal, 1982, p.48.

Os corpos pretos tinham seus nomes trocados, forjava-se uma gente destituída de si própria, devota de deuses que foram banidos. É difícil negar esta negação ontológica. Conduzidos ao eito, seu nome passava a ser trabalho, como recorda Ary Barroso²⁵ na triste canção *Terra Seca*:

(Trabalha, trabalha, nego).
 (Trabalha, trabalha, nego)
 Nego tá moiado de suor
 As mãos do nego
 Tá que é calo só
 Ai, meu senhor
 Nego tá véio
 Não aguenta
 Esta terra tão dura
 Tão seca, poeirenta.

Trabalho forçado, cultivo, comércio, lucro, riqueza para a classe senhorial. Abdias Nascimento²⁶ sintetizou a constatação de Joaquim Nabuco²⁷ de como os criminosos²⁸ - e parasitas escravistas -, exploraram a força de trabalho do povo negro no fazimento do Brasil através do trabalho escravizado:

Durante e através de todas as etapas de produção (...), em todos os escalões do desenvolvimento econômico da nação, os africanos escravizados foram os únicos que contínua e sistematicamente trabalharam, os únicos que realmente produziam. Edificaram um país para os outros: os brancos.

Entrementes, a fidelidade ao fôlego vital recebido dos ancestrais, sintetizada no provérbio “todo vivente quer viver”, é a força interior capaz de mobilizar intensamente a pessoa, encorajando-a a sair de si e se engajar na construção coletiva. O primeiro assombro dos recém-chegados foi deixado de lado, aproximaram-se dos outros corpos e surgiram novas oportunidades, interações, compartilhamentos de saberes, novas lições, o afã da liberdade que latejava e crescia.

O desafio tecnológico imposto à gente negra durante o escravismo criminoso fortaleceu a comunicação entre irmãos e irmãs sob a opressão. Uma força estranha,

²⁵BARROSO, Ary. *Terra seca*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Qkn2hFwa4Wk>. Acesso em 15abr2021.

²⁶NASCIMENTO, Abdias. *O quilombismo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1980, p.50.

²⁷NABUCO, Joaquim. *O abolicionismo*. Nova Fronteira: São Paulo, 2000, p.15.

²⁸ Disponível em: <https://nacoesunidas.org/wp-content/uploads/2015/03/durban-2001.pdf>. Acesso em 26jun2020. Com base neste documento é que adjetivamos a escravidão de africanos no Brasil como “escravidão criminosa” e seus praticantes como “criminosos”.

tamanha, pulsava na contramão do medo, no enfrentamento da solidão, na recusa ao pelourinho, no ódio à gargantilha, aos cadeados e correntes nas pernas, ao tronco, à chibata, ao sal e à pimenta espalhados sobre as chagas dos corpos açoitados. Os sobreviventes, assenzalados, esmeravam-se em esforços para devolver à terra os corpos de irmãs e irmãos, insepultos, lançados às marés, ou putrefatos atados aos pelourinhos. Durante séculos, o povo negro sobreviveu resistindo ao “estado de sítio”²⁹ que tratava de destruir tudo o que fosse genuinamente africano.

Os corpos pretos, guardiões de saberes trazidos da terra de origem, desobedientes, rebelados, dirigiram os próprios dons à restauração da liberdade. A condição diaspórica fomentava a coesão entre a gente negra, operando como elo de união que congregava nos micros espaços pessoas de diferentes nações. Fidelidade, solidariedade. Vozes que partilhavam palavras de lamento e revolta, coragem e conforto. Nas cantigas e causos, nas rezas, mitos e lendas. Nas estratégias a desenhar ousadias.

Mãos pretas percutiram tambores, cujas vozes chamavam os ancestrais, orixás, vodus e inquices. Vibrações dos tambores, arrepiando a pele, nos assentamentos, nas danças, na gira, no jongo, na ginga, no samba, nas palmas de mãos, no sacode. Gente preta, irmanada pela liberdade, reafirmava na carne e no chão o seu ser. E o seu povo presente nos três momentos do tempo: a fidelidade ao povo revigorava o sentimento de pertença aos parentes e amigos do momento passado, que faziam parte do agora, mas, existindo no mundo espiritual. Aquela gente, naquele momento presente, realizava o encontro com a gente de ontem e tornava presentes às gerações vindouras, do momento futuro, moventes da esperança.

Uma das bases das formas de pensar e agir dos africanos é o ubuntu. O professor Bas’llele Malomalo explicitou que o ubuntu, enquanto filosofia e ética africanas, consiste numa das mais importantes elaborações dos antepassados da diáspora africana no Brasil:

Etimologicamente, ubuntu vem de duas línguas do povo banto, zulu e xhosa, que habitam o território da República da África do Sul, o país do Mandela. Do ponto de vista filosófico e antropológico, o ubuntu retrata a cosmovisão do mundo negro-africano. É o elemento central da filosofia africana, que concebe o mundo como uma teia de relações entre o divino (Oludumaré/Nzambi/Deus, Ancestrais/Orixás), a comunidade (mundo dos seres humanos) e a natureza (composta de seres animados e

²⁹ NASCIMENTO, A. 1980, p.60.

inanimados). Esse pensamento é vivenciado por todos os povos da África negra tradicional e é traduzido em todas as suas línguas.³⁰

O ubuntu chegou ao Brasil nos corpos sequestrados, contribuiu decisivamente durante os longos séculos de cativo criminoso e permanece influente, consciente e inconscientemente, nas participações da gente negra no cotidiano da vida brasileira. Se a roda de samba, de capoeira, ou de conversa, estiver em sintonia com os fundamentos da ancestralidade, o ubuntu estará lá, porque ubuntu é modo de ser, está internalizado na pessoa. Por isso mesmo, as demais expressões da existência, igualmente, seguem alimentadas pelo espírito de ubuntu.

Os elos comunitários entre a gente negra escravizada eram fortalecidos sobre a terra com suas matas, pedras, águas e bichos. Nos três momentos do tempo, tomava-se consciência da memória dos ancestrais. Os ancestrais, presentificados e atuantes, eram fontes de aprendizado e motivo de gratidão. Reconstruía-se o sentimento da pertença à gente de agora, valorizando a solidariedade e o cuidado mútuo. O respeito à vida, revigorado, alimentava a responsabilidade pelas gerações vindouras. Não resistiram em vão. A saga dos ancestrais³¹ continua viva e atuante. Os versos do samba *Vossa Bênção* exaltam aos ancestrais pela responsabilidade e fidelidade praticadas:

Se não fosse, no passado,
A luta de minha gente
Eu não teria futuro
Não estaria presente³²

Em meio à efervescência colonial e imperial na qual se deu a tentativa de desconstrução dos modos de ser africanos, deu-se também o salto de qualidade que permitiu a sua reconstrução e atualização históricas, perfazendo um movimento que se estende contemporaneamente. É o que se pode perceber por meio da ausculta dos modos de ser do pensar e do fazer tecnológico na condição afro-diaspórica.

A opção fundamental do agir e do fazer afro-diaspórico

³⁰MALOMALO, Bas'llele. *Eu só existo porque nós existimos: a ética Ubuntu*. Entrevista concedida a Moisés Sbardelotto. In: IHU - REVISTA DO INSTITUTO HUMANITAS UNISINOS. N.353, Ano X. 06.12.2010 ISSN 1981-8469.

³¹BRASEIRO. *Saga dos ancestrais*. Autoria de Ivo Queiroz. Curitiba, 2014. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=KAMpVFVU46c>. Acesso em 23mar2020.

³²QUEIROZ, Janaína. *Vossa Bênção*. Autoria de Ivo Queiroz e Léo Fê. Curitiba, 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=3XxUN73syyE>. Acesso em 29jun2020.

Diante das circunstâncias do mundo em que viviam, as pessoas escravizadas na diáspora afro-brasileira encontraram contraditórias alternativas. A história confirma que houve gente negra domesticada que apoiou os interesses dos escravistas praticando delações, atuando na captura e no flagelamento de outras/os negras/os como meio de navegação social e sobrevivência. Fala-se, também, de negros alforriados que acumularam riquezas e também adotaram o escravismo como meio de produção. Porém, os fatos demonstram que as condutas assimilacionistas não foram predominantes. A obra de Clóvis Moura (1988) contestou a teoria de Gilberto Freyre (1997) de que o negro agiu passivamente durante a escravidão. Os livros de Moura demonstram cabalmente que o povo negro foi, fundamentalmente, resistência e rebeldia, sempre determinado a viver livre.

A propósito da concepção de liberdade, é importante ressaltar que os povos africanos, naquele momento, haviam desenvolvido sistemas de convivência centrados na solidariedade, na relação de complementaridade entre os membros da comunidade. Neste sentido, a escravização era sinônimo de negação da vida. Por isso, liberdade era um princípio existencial orientado ao fortalecimento da comunidade.

O pensamento liberal, desenvolvido posteriormente na Europa, argumentou a favor do imaginário da liberdade do indivíduo. No âmbito político, a democracia liberal enfatizou o direito de escolha e de organização. Em termos econômicos, pregava-se que a lei da oferta e da procura regularia as relações comerciais e o Estado não deveria interferir nos negócios.

As concepções de liberdade entre o pensamento liberal ocidentocêntrico e liberdade ancestral africana são contrastantes: enquanto o liberalismo centra-se no sujeito, ressaltando os interesses individuais, a liberdade ancestral privilegia a coletividade – família, comunidade, povo, aproximando-se da noção de liberdade republicana.

Durante a escravidão criminosa, prevaleceram dois caminhos de enfrentamentos históricos: a resistência/rebeldia, incluindo o banzo (greve de fome), suicídios, revoltas, aquilombamento e guerras, dentre outros, e os assentamentos dos orixás. Estes foram seguidos da conseqüente iniciação e formação dos adeptos daquela espiritualidade. Barros explicou que a prática da religiosidade africana no Brasil foi consolidada por

meio do assentamento e da iniciação. Por meio de tais práticas de resistência e autoafirmação, foram implantados sistemas culturais africanos no ambiente diaspórico:

Os que morrem de ‘banzo’, ou lutando, aspiram o retorno de suas almas à terra dos ancestrais. Os iniciados preferiram sacralizar a terra, para que ela pudesse receber seus corpos. E o fizeram com tal força que os seus ancestrais aceitaram migrar eles também.³³

A categoria *iniciação* recolhida junto à obra do pesquisador Flávio Pessoa de Barros, refere-se à decisão dos africanos em colocar em prática os rituais de sua origem:

Esta opção, a iniciação, é a resistência cotidiana daqueles que decidem ser iguais aos seus, permitindo que outros iguais a si mesmos surgissem, possibilitando a constituição de um estilo diferente, porém em conformidade com a mítica. Resolveram contagiar outros com suas crenças, criando uma África caleidoscópica, aqui mesmo.³⁴

Enfrentar o inimigo até a morte ou transplantar os sistemas africanos por meio da iniciação foram expressões da *opção fundamental*. Esta consiste na diretriz segundo a qual a pessoa ou o grupo não mede esforços para que a sua conduta moral siga os valores e princípios harmonizados com a concepção de mundo e de humano com a qual se identificam.

A mesma opção fundamental dirige as pessoas nas práticas dos ofícios. Os tipos de conhecimento, incluindo os técnicos e tecnológicos também seguem os mesmos valores e princípios. Portanto, religiosidade, ética, ciência moral, técnica e tecnologia abrangem variados setores da existência humana, sustentados pela mesma opção fundamental do indivíduo ou da coletividade.

Na condição diaspórica, os gestos da gente negra-africana concernentes ao conhecer, ao agir e ao fazer eram sinônimos de construção da liberdade. No contexto do escravismo, o ideal da liberdade solidificava-se por meio da solidariedade entre os oprimidos. A fidelidade era pressuposta da libertação, não havia lugar para a desistência. O espírito de prontidão não combinava com negligência ou traição. A experiência quilombola memorizou a severidade com que se exigia comprometimento com os segredos e a segurança. Freitas descreveu a cena do momento em que Zumbi descobriu que a sentinela falhou na vigilância:

³³BARROS, Flávio Pessoa de. *O banquete do rei _ Olubajé*: introdução à música sacra afro-brasileira. Rio de Janeiro: Pallas, s.d., p.103.

³⁴ *Id., Ibid.*

‘E tu deixaste os brancos fazerem esta cerca? – teria perguntado à negligente sentinela. – Amanhã seremos entrados e mortos, nossas mulheres e nossos filhos se tornarão cativos.’

Nem por isso perdeu o ânimo. *Mandou executar a sentinela* (grifo nosso) e reuniu seu conselho de guerra para discutir a emergência.³⁵

As escolhas dos antepassados escravizados, orientadas para a restauração da liberdade, implicava na fidelidade perante o direito das gerações vindouras, a honra e a memória dos antepassados. O sentimento de pertencimento a uma coletividade contribuiu decisivamente para o predomínio da conduta segundo a qual aqueles que estão por sua própria conta são também responsáveis pela proteção e preservação dos que resistem ao seu lado.

A criação técnica e tecnológica na condição diaspórica respondeu às demandas do tempo. Ao europeu interessava o enriquecimento, a fortuna; ao africano interessavam a liberdade, a convivência e o serviço a Deus – as obrigações.

Como será argumentado adiante, o pensar e o fazer técnico e tecnológico na afro-díaspóra brasileira configura um movimento dialético, pois as concepções do ser, pensar e fazer de africanos e europeus não eram homogêneas, apresentando ruídos em seus princípios.

Os modos de ser do pensar e do fazer tecnológico: ancestralidade ocidentocêntrica e condição afro-diaspórica

O filósofo René Descartes, um dos patriarcas da revolução científica moderna, declarou qual seria o sucesso da aplicação das orientações desenvolvidas no seu famoso *Discurso do método*: “nós poderíamos aplicá-las igualmente a todos os usos a que se destinam e assim nos tornarmos mestres e possuidores da natureza”.³⁶ A relação do humano europeu com a natureza, na perspectiva de Descartes, não é de maravilhamento, mas de dominação, não é complementaridade, mas oposição. O homem contra a natureza queria ser o possuidor dela, seu senhor e mestre.

Outro pensador da ciência e tecnologia modernas, Bacon compreendeu que a ciência deve conhecer como a natureza funciona para obedecê-la. Conhecendo como se

³⁵FREITAS, Décio. *Palmares: a guerra dos escravos*. 5.ed. Rio de Janeiro: Graal, 1982, p.173.

³⁶DESCARTES. *O discurso do método*. Tradução de Lourdes Nascimento Franco. São Paulo: Parma, Ltda, 1983, p.80.

estrutura e funciona a natureza e a respeitá-la, obedecendo a suas condicionantes, garante à ciência o domínio sobre ela. Por isso, governar a natureza é o escopo maior do saber. O efeito disso é a conquista do poder:

ciência e poder do homem coincidem, uma vez que, sendo a causa ignorada, frustra-se o efeito. Pois a natureza não se vence, se não quando se lhe obedece. E o que à contemplação apresenta-se como causa é regra prática.³⁷

Descartes e Bacon são aqui identificados como ancestrais ocidentocêntricos. O conhecimento ocidentocêntrico, de que são pilares, elevou a razão ao papel de controladora dos processos do entendimento humano. Com efeito, Weber³⁸, interpretando aquele legado, ensinou que racionalizar é calcular. O cálculo predominou, isolado na redução binária do custo/benefício, da vantagem/desvantagem, do lucro/prejuízo, da raça-superior/raça-inferior. A racionalidade foi convertida em instrumento, racionalidade instrumental, passando a atropelar os protocolos de busca da verdade, substituindo-os pela resignação ao mito.

O debate contemporâneo sobre a tecnologia tem enfrentado criticamente a instrumentalidade. Ocorre um movimento de resistência por meio de outros pressupostos que resistem e trazem à pauta a primazia do ser humano. Os interesses e sentimentos da sociedade comparecem nas análises da tecnologia, refutando os determinismos tecnológicos. Se, por um lado, refutam os determinismos tecnológicos, por outro, priorizam os interesses sociais no tocante à produção tecnológica e às políticas a elas concernentes.

Mas, herdeira da cosmo-percepção africana³⁹, desde a gênese, a tecnologia afro-diaspórica tem o lastro social por princípio. A partir deste definem-se os modos de ser da tecnologia afro-diaspórica. Então, retomemos ao problema desta reflexão, para estabelecer os modos de ser da tecnologia afro-diaspórica.

A filosofia da tecnologia afro-diaspórica encontra sustentação na ancestralidade africana. A ancestralidade, edificada a partir da ação, testemunho e exemplos dos mais velhos, mantém-se viva e em processo contínuo de atualização histórica nos territórios

³⁷BACON, Francis. *Vida e obra*. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p.33.

³⁸WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. 13.ed. Tradução de Irene de Q. F. Szmrecsányi e Tomás J. M. K. Szmrecsányi. São Paulo: Pioneira, 1999, p.5.

³⁹ Santos, 2019, *op. cit.*, p.53-54.

negros, a partir dos corpos-territórios das pessoas, dos corpos-guardiões, nos barcos abertos, à deriva pelos arquipélagos diaspóricos⁴⁰ e os processos societários.

Diferentemente dos modos de ser do pensamento ocidentocêntrico que racionaliza a realidade, afastando o encantamento, para a filosofia da tecnologia afro-diaspórica o encantamento é o fundamento. O encantamento⁴¹ conduz ao reconhecimento do outro ser humano em sua subjetividade, sensibiliza ao acolhimento respeitoso das forças transcendentais que interagem com as pessoas e o mundo. O encantamento traduz os modos de ser da filosofia e da ética do ubuntu⁴².

O ubuntu como episteme e ethos africano, reflexão sobre o conhecimento e fundamentos éticos, reconhece a primazia da comunidade como o ente que antecede e sucede ao indivíduo. Existo porque minha comunidade veio antes de mim e permanecerá quando eu for. Porque minha comunidade é constituída pelas pessoas de agora, pelos ancestrais e o meio ambiente onde vivemos. E os descendentes, que nos sucederão, mesmo os que ainda não nasceram, devem ser protegidos pela geração presente. Embora não tenham nascido, também fazem parte da comunidade e têm direitos, devem ser considerados nas tomadas de decisões. Igualmente, as forças espirituais transcendentais constituem a nossa comunidade. Assim sendo, as práticas dos saberes, dos ofícios e as habilidades, não podem desprezar a complexa teia que constitui uma pessoa negra.

O modo de ser da tecnologia afro-diaspórica é a prática da liberdade. Liberdade histórica. De rezar, de cantar, dançar, de trabalhar, brincar, fazer arte, rir, bater palmas, chorar, cuidar, indignar-se... Gerar capital faz parte, mas não constitui a primazia.

Considerações Finais

A fenomenologia foi assumida como caminho de ausculta e interpretação atenta dos fatos genéticos da filosofia da tecnologia afro-diaspórica. As experiências vitais contêm as essências que se encontram recobertas pela poeira do tempo e as camadas de outras narrativas. As pegadas dos pés escuros da gente que se recusou a morrer, ao

⁴⁰ *Id.*, p.33

⁴¹ OLIVEIRA, Eduardo Davi. *Filosofia do encantamento*. In: Trans. Ano III, n.7. UEFS. Disponível em: https://filosofiaafricana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/eduardo_oliveira_filosofia_do_encantamento.pdf, p.5-6. Acesso em 14abr2021.

⁴² MALOMALO, *op. cit.*

longo dos séculos, desenharam os trajetos dos modos de ser da ancestralidade afro-diaspórica. Sua aparição perante o espírito inspira à hermenêutica das realizações que protagoniza.

Para a filosofia da tecnologia afro-diaspórica, o mundo é um horizonte permanente de todas as experiências, um cruzamento de “várias avenidas”, que incorpora dimensões, interpretações e visões de mundo em relação à qual o homem negro, a mulher negra e a diversidade estão carnalmente situados como o nosso coração está no nosso corpo. A especificidade da filosofia da tecnologia afro-diaspórica, manifestada em seus modos de ser, sugere um debate de ordem educacional. Com efeito, ao adentrar os cursos universitários, via de regra, a juventude negra vê-se imersa em atmosferas ocidentocêntricas. Os referenciais de mundo, humanidade, ciência e tecnologia afro-diaspóricas serão ocultados, ignorados. Cá e acolá, atacados, menosprezados. Ao final do processo formativo, gente negra será diplomada no distanciamento da própria ancestralidade, pronta para dar continuidade ao apostolado colonialista.

Por outro lado, a economia afro-diaspórica centrada na Ancestralidade está marcada pela dádiva como princípio orientador das ações. Neste sentido, a juventude negra com formação de nível técnico e superior orientada pelos fundamentos específicos da tecnologia afro-diaspórica deveria ser estimulada a gerar soluções econômicas para o povo negro, sem deixar de ser dignamente remunerada para isso.

A ontologia negativa do ser social do negro continua em vigência. Os atlas da violência e as manchetes policiais demonstram os avanços da necropolítica antinegra no Brasil. Relatórios oficiais seguem reafirmando que o povo negro continua a ocupar os piores lugares na classificação dos Índices de Desenvolvimento Humano (IDH). Agravando este quadro, as reformas do Estado marcadas pela redução dos serviços públicos e o contingenciamento de recursos para a saúde pública, dentre outros, reduzem as possibilidades de sobrevivência do povo negro.

Apesar dos ataques que vem recebendo, o povo negro segue apresentando importante crescimento na composição populacional do Brasil. Os números oficiais colocam a afro-diáspora no Brasil como maioria da população, totalizando pelo menos cinquenta e quatro por cento dela.

Ora, se os fundamentos da ancestralidade, presentes na tecnologia afro-diaspórica, fossem ineficientes e ineficazes, talvez a sobrevivência do povo negro

apresentasse números inferiores a estes. Com isso, infere-se que os fundamentos da tecnologia afro-diaspórica têm cumprido o desiderato estabelecido pela opção fundamental dos antepassados negros: malgrado as políticas da inimizade consolidadas no racismo cultural⁴³ que sedimenta o Estado necropolítico, a fidelidade à vida que constituiu os ancestrais fundadores em África continua sendo um projeto vitorioso, pois chegou aos nossos corpos e se espalha nas novas gerações.

A presente reflexão sobre a tecnologia como fenômeno afrodiaspórico traz à tona a centralidade da ancestralidade africana na configuração dos modos de ser, pensar e agir memorizado nos corpos negros da diáspora. Lançados no mundo, os corpos negros protagonizam a trama histórica e desenvolvem a tecnologia. A aparição dos princípios da tecnologia afro-diaspórica desvela os modos de ser, agir e fazer ancorados na fidelidade à vida recebida dos ancestrais e às vidas das gerações vindouras, nutridos pela solidariedade e a intransigente defesa da liberdade.

Referências Bibliográficas

ALVES, Castro. *Navio negreiro*. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bv000068.pdf>. Acesso em 18mar2020.

BACON, Francis. *Vida e obra*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

BARROS, Flávio Pessoa de. *O banquete do rei _ Olubajé: introdução à música sacra afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas, s.d.

BARROSO, Ary. *Terra seca*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Qkn2hFwa4Wk>. Acesso em 15abr2021.

BRASEIRO. *Saga dos ancestrais*. Autoria de Ivo Queiroz. Curitiba, 2014. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=KAMpVFVU46c>. Acesso em 23mar2020.

BOFF, Leonardo. *O destino do homem e do mundo* ensaio sobre a vocação humana. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1976.

CÉSAIRE, Aimé. Discurso sobre a negritude. In: MOORE, Carlos (org.). *Discurso sobre a negritude*. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.

DESCARTES. *O discurso do método*. Tradução de Lourdes Nascimento Franco. São Paulo: Parma, Ltda, 1983.

FANON, Fanon. *Pele negra máscaras brancas*. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

⁴³FANON, Fanon. Racismo e cultura. In: FANON, Fanon. *Em defesa da revolução africana*. Tradução de Isabel Pascoal. Lisboa, Portugal: Sá da Costa Editora, 1980, p. 33-48.

- FANON, Fanon. Racismo e cultura. In: *Em defesa da revolução africana*. Tradução de Isabel Pascoal. Lisboa, Portugal: Sá da Costa Editora, 1980, p. 33-48.
- FREITAS, Décio. *Palmares: a guerra dos escravos*. 5.ed. Rio de Janeiro: Graal, 1982.
- GONÇALVES, Pedro Augusto Pereira. *Crítica da razão racista: a colonialidade do pensamento racial de Kant / Pedro Augusto Pereira Gonçalves*. Curitiba, 2018. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Humanas, Programa de Pós-graduação em Filosofia, 2018. Orientador: Prof. Dr. Marco Antônio Valentim.
- HAMPATÉ-BÂ, Amadou. A tradição viva. (pp.167-212). In: KI-ZERBO, Joseph. D. *História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África / editado por Joseph Ki-Zerbo*. 2.ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010. 992 p.
- HOORNAERT, Eduardo. *Formação do catolicismo brasileiro: 1550-1800*. 2.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1978.
- HUSSERL, Edmund. *A ideia da fenomenologia*. Tradução de Artur Mourão. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1989.
- KI-ZERBO, Joseph. *História da África Negra* (vol. 1).3.ed. Mem Martins, Portugal: Publicações Europa-América, 1999.
- LOPES, Nei. *Novo dicionário banto do Brasil: contendo mais de 250 propostas etimológicas acolhidas pelo dicionário Houaiss*. Rio de Janeiro: Pallas Atenas, 2003.
- MALOMALO, Bas'llele. *Eu só existo porque nós existimos: a ética Ubuntu*. Entrevista concedida a Moisés Sbardelotto. In: IHU - REVISTA DO INSTITUTO HUMANITAS UNISINOS. N.353, Ano X. 06.12.2010 ISSN 1981-8469. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/edicao/353>, p.19-22. Acesso em 14jul2020.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- MILIONÁRIO & ZÉ RICO. *Estrada da vida*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Cq-Bwm6efsE>. Acesso em 27mar2020.
- MOURA, Clóvis. *Rebeliões da senzala*.4.ed. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1988.
- NABUCO, Joaquim. *O abolicionismo*. Nova Fronteira: São Paulo, 2000.
- NAÇÕES UNIDAS. *Declaração e programa de ação: Adotada em 8 de setembro de 2001 em Durban, África do Sul*. Disponível em: <https://nacoesunidas.org/wp-content/uploads/2015/03/durban-2001.pdf> Acesso em 26jun2020.
- NASCIMENTO, Abdias. *O quilombismo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1980.
- NASCIMENTO, Wanderson Flor do. *Aproximações brasileiras às filosofias africanas: caminhos desde uma ontologia ubuntu*. Disponível em: https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/wanderson_flor_do_nascimento_-_aproxima%C3%A7%C3%B5es_brasileiras_%C3%A0s_filosofias_africanas_caminhos_desde_uma_ontologia_ubuntu.pdf. Acesso em 10mar2020.
- NOGUERA, RENATO. *Denegrindo a educação: um ensaio filosófico para uma pedagogia da pluralidade*. In: Revista Sul-americana de Filosofia e Educação – RESAFE, número 18: maio-outubro/2012, pp. 62 a 73. Disponível em: https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/renato_noguera_-

[denegrindo_a_educacao_o_um_ensaio_para_uma_pedagogia_da_pluriversalidade.pdf](#). Acesso em 26jun2020.

OLIVEIRA, Eduardo Davi. *Filosofia do encantamento*. In: Trans. Ano III, n.7. UEFS. Disponível em: https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/eduardo_oliveira_-_filosofia_do_encantamento.pdf. Acesso em 14abr2021.

ONDÓ, Eugenio Nkogo. *Síntesis sistemática de la filosofía africana*. 2. ed. Barcelona, Es, Edicionescarena, 2001.

PIDDINGTON, Andrew. *A origem do homem (The Real Eve)*. Documentário Discovery Chanel. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Nwt4WZN6ydk>. Acessado em 20mar2020.

QUEIROZ, Janaína. *Vossa Bênção*. Autoria de Ivo Queiroz e Léo Fé. Curitiba, 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=3XxUN73syyE>. Acesso em 29jun2020.

RIBEIRO, Darcy. *Os brasileiros: livro I – Teoria do Brasil*. 7.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1983.

_____. Sobre a mestiçagem no Brasil. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz; QUEIROZ, Renato da Silva, orgs.). *Raça e diversidade*. São Paulo: EDUSP, Estação Ciência, 1996.

RICARDO, Sérgio. *Terra seca*. Compositor: Ary Barroso.: Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=CNZ9v2OJqF0>. Acesso em 27mar2020.

SANTOS, Antônio Raimundo dos. *Ética: caminhos da realização humana*. São Paulo: Ave Maria, 1997.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os nagô e a morte: Pàdê, Àsèsè e o culto Égun na Bahia*. 9.ed. Traduzido pela Universidade Federal da Bahia. Petrópolis, RJ: Vozes, 1986.

SANTOS, Luís Carlos Ferreira dos. *O poder de matar e a recusa em morrer: Filopoética afro-diaspórica como Arquipélago de libertação*. Orientador: Prof. Dr. Eduardo David de Oliveira. Tese (Doutorado Multi-institucional e Multidisciplinar em Difusão do Conhecimento) - Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Educação, Salvador, 2019.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. 13.ed. Tradução de Irene de Q. F. Szmrecsányi e Tomás J. M. K. Szmrecsányi. São Paulo: Pioneira, 1999.

Recebido em: Março de 2021

Aceito em: Julho de 2021

ENUNCIÇÃO

Revista do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFRRJ

Achille Mbembe e a concepção do estado neoliberal: busca de uma filosofia política universal

*Achille Mbembe and the conception of the neoliberal state: search for a universal
political philosophy*

Romero Venâncio Junior da Silva*
Daniel Christian dos Santos**

Resumo: Este artigo procura minimamente abordar a discussão feita em filosofia política na modernidade. Para tanto, buscamos entender o cânone da filosofia política contemporânea e contextualizar com a obra de filósofos que foram críticos dessa concepção da tradição ocidental. Entendemos salutar discutir uma filosofia política que parta da tradição ocidental e que, ao mesmo tempo, se construa com uma ideia de universalidade de fato, que deixe de comparar Europa e europeu consigo mesmo, que quebre a ideia provinciana do pensar filosófico euro-americano e que por fim contemple algumas epistemologias do Sul do mundo que foram silenciadas. A escolha de um filósofo africano que discuta os limites da organização social do ocidente e que pretenda ir além do pensamento provinciano branco europeu, atende bem esse propósito. Faremos uma comparação com filósofos que, apesar de não serem tão estudados nos departamentos de filosofia Brasil afora, foram importantes paradigmas para uma filosofia que pretende descolonizar o pensamento, por consequência colocar a Europa no lugar que cabe a ela: o de uma província do mundo.

Palavras-chaves: raça, racismo, neoliberal, provincialismo, eurocêntrico.

ABSTRACT: *This article seeks minimally to address the discussion made in political philosophy in modernity. To this end, we seek to understand the canon of contemporary political philosophy and contextualize with the work of philosophers who were critical of this conception of western tradition. We understand salutary to discuss a political philosophy that departs from western tradition and, at the same time, is constructed*

* Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Sergipe (UFS), do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade federal de Sergipe (PGF - UFS) e da Programa de Pós-graduação em Cinema da Universidade Federal de Sergipe (PPGCINE - UFS).

** Mestrando do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe (PGF - UFS).

Achille Mbembe e a concepção do estado neoliberal: busca de uma filosofia política universal

with an idea of de facto universality, that stops comparing Europe and European with yourself, that breaks the provincial idea of Euro-American philosophical thinking and that finally contemplates some epistemologies from the South of the world that have been silenced. The choice of an African philosopher who discusses the limits of the social organization of the West and who wishes to go beyond European white provincial thought serves this purpose well. We will make a comparison with philosophers who, although not so studied in the departments of philosophy Brazil, were important paradigms for a philosophy that intends to decolonize thought, consequently putting Europe in the place that belongs to it: that of a province of the world.

Keywords: *race, racism, neo-liberal, Provincialism, eurocentric.*

Introdução

Quando tratamos de filosofia política na contemporaneidade temos os nomes que o cânone da tradição ocidental traz como necessário ou no mínimo interessante para discussão dessa parte da filosofia. Se formos citar os autores que fazem parte desse cânone, teríamos algumas características centrais: geralmente são filósofos europeus ou estadunidenses, brancos (preferencialmente liberais) que têm como paradigmas filósofos que partem desse mesmo lugar e da mesma base epistemológica. Para exemplificar alguns nomes podemos citar Eric Weil, John Rawls Robert Nozick, Tomas Scalon e Hanna Arendt (uma exceção por tratar-se de uma mulher que em comum com os anteriores, tem sua base epistemológica e lugar de origem, mas, admitamos, o cânone da tradição filosófica ocidental raramente abre espaço para as filósofas). Filósofos amplamente aceitos como integrantes do cânone.

Outro ponto em comum entre a filósofa e filósofos citados é a defesa de uma liberdade da sociedade capitalista nos estertores dos estados liberais. A defesa da liberdade feita por esses filósofos e filósofa jamais contemplou a situação de povos oprimidos do Sul do mundo. Sabemos que a colonização trouxe efeitos deletérios para esses povos que até hoje são sentidos. Pode-se então levantar o questionamento do porquê não fora tratada por esses teóricos a situação de subalternidade imposta ao Sul do mundo por esses estados autoproclamados estados promotores da liberdade? Por que o silêncio constrangedor sobre a situação da diáspora africana, do colonialismo, dos estados racistas estadunidenses e sul-africanos, uma vez que o tema recorrente na discussão política desses filósofos e filósofa era a liberdade?

Achille Mbembe e a concepção do estado neoliberal: busca de uma filosofia política universal

Vemos, portanto a necessidade de discutir uma filosofia política que, mesmo que parta desses lugares de discussão, possa contrapor essas ideias. Queremos abordar uma filosofia política heterodoxa, que analisa as tentativas universalizantes da tradição filosófica ocidental, que pós Hegel torna-se uma necessidade para o ocidente. A ortodoxia ocidental, contudo, não foi tão homogênea e tivemos pensamentos dissonantes como Ludwig Feuerbach, Karl Marx, Friedrich Engels, Rosa Luxemburgo, Antônio Gramsci, Jürgen Habermas, Herbert Marcuse, Simone de Beauvoir, Frantz Fanon e Jean Paul Sartre, bem como filósofos do Sul do mundo como Anibal Quijano, Enrique Dussel, Mogobe B. Ramose, José Castiano, Liazzet J. K Bonate, Maria Paula Menezes, para citarmos teóricos dissidentes da ortodoxia liberal homogeneizante.

Neste artigo, pretendemos abordar uma crítica heterodoxa feita com base na obra do filósofo camaronês Achille Mbembe. Este importante filósofo africano traz em sua discussão principal um desafio prementemente concreto, que trata de romper com o paradigma hermeticamente fechado da tradição ocidental. Mbembe pensa a sociedade nas palavras e discussões contra hegemônicas tal qual foram propostas em discussões ensejadas por Edward Said e Angela Davis. O pensamento do camaronês em sua dimensão crítica do estado neoliberal será o objeto de minha discussão nesse artigo.

A importância da escolha dos paradigmas

Referente aos paradigmas que citamos anteriormente, a despeito de tratar-se de filósofas e filósofos marginalizados nas academias, pouco visitados em filosofia política e contemporânea nos Departamentos de Filosofia Brasil afora, enxergamos a potência do pensamento pós-colonial de Edward Said, a ousadia e engajamento do feminismo negro e do abolicionismo penal de Angela Davis que teve por paradigma a escola de Frankfurt e a leitura lúcida que Achille Mbembe faz do estado neoliberal e suas práticas de morte – compreendidas na ideia de necropolítica. Essas discussões demonstram o niilismo em que se insere a sociedade capitalista moderna, que se orgulha de seus estados liberais. Desconfio que o motivo da marginalidade desses potentes pensadores da filosofia política contemporânea, reside no fato de criticarem a construção desse ocidentalismo opressor, genocida e niilista. Não pretendo nesse artigo ser condescendente com as práticas colonialistas ocidentais, contudo cuidarei para não ser

Achille Mbembe e a concepção do estado neoliberal: busca de uma filosofia política universal

sectário, entendo que há importantes contribuições do pensamento ocidental para a construção da crítica que traremos.

Para introduzir o pensamento de Achille Mbembe, temos que visitar sua obra mais profunda no sentido analítico: *Crítica da Razão Negra*. Esta obra traz aspectos da categoria necropolítica e amplia a discussão propondo a análise do estado racial construído sob o signo da raça. Para tanto faz-se necessário entender essa categoria metafísica desenvolvida pela filosofia ocidental. Vamos analisar como se fundamenta a raça e buscar a origem histórica do termo dentro da filosofia demarcada na modernidade filosófica. Assim, refletiremos sobre a estrutura racial do estado que foi construída para ser a base do estado neoliberal por consequência do denominado neoliberalismo. Nessa análise, buscaremos as bases desse estado bem como as proposições feitas por Achille Mbembe da evolução desse estado no ocidente. A primeira ideia é de entender como se fundamenta a raça e como o estado faz uso dessa “categoria”.

Como se fundamenta a raça

A raça tem a função precípua de segmentar o humano em seu contínuo biológico. Trata-se fundamentalmente de uma categoria metafísica, que foi gestada pela modernidade. Na história humana conhecemos inúmeras passagens de dominadores e subalternizados, geralmente decorrente de situação de guerra de conquista, de uma subalternidade imposta pela força das armas ao derrotado na guerra. Em sentido histórico essa lógica se impôs ao preto africano no momento de sua captura, nos primórdios da escravização do preto africano. Contudo uma diferença se operou, trata-se da transformação dos corpos pretos naquilo que Achille Mbembe chama de:

[...] reduzir o corpo e o ser vivo a uma questão de aparência, de pele e de cor, outorgando a pele e a cor o estatuto de uma ficção de cariz biológico, os mundos euro-americanos em particular fizeram do negro e da raça duas versões de uma única e mesma figura: a da loucura codificada¹.

A condição de escravização com base no fenótipo humano é um fenômeno moderno por excelência. Muito decorrente da tentativa de fundamentação metafísica da

¹MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*. São Paulo: Editora N-1, 2018, p. 15

Achille Mbembe e a concepção do estado neoliberal: busca de uma filosofia política universal

categoria de raça, que serviu à ‘racionalidade’ da exploração e da espoliação, o que proporcionou ao homem branco euro-americano a materialização da prática descrita por Karl Marx como: “A chamada acumulação primitiva do capital”². Nesta acepção, foram dadas as condições para o nascimento do capitalismo bem como a base material para se fazer operar, ou seja, corpos pretos categorizados como subumanos, prontos para o trabalho forçado, perpétuo – o trabalho só teria fim com a morte do escravizado – e gratuito. O aspecto economia está presente na construção da categoria de raça, a economia motivou a escravização, desde sempre o trabalho foi entendido como central na construção do chamado acúmulo primitivo do capital. Portanto, era conveniente que o escravizado fosse classificado como subumano, desse modo ele não teria direito sobre aquilo que produzia.

Neste sentido, a raça e o negro não poderiam deixar de ser figuras centrais do discurso euro-americano. Entender esse aspecto da construção ocidental é necessário para compreendermos as formas de inscrição no mundo do estado neoliberal. Obviamente, o ocidente de maneira reiterada nega que raça e negro sejam centrais na construção de seus modos de existir, contudo uma análise histórica bem construída e a discussão das bases econômicas desse estado podem nos levar a identificar com lucidez essa relação.

A Europa e a construção do pensamento provincial e racial

Há, entretanto, a premência de proclamar o óbvio lugar dessa província do mundo chamada Europa, como nos propõe Achille Mbembe. Temos que pensar e analisar o mundo reservando ao pensamento europeu o lugar ao qual pertence, e esse lugar não é a pretensa universalidade que filósofos europeus conclamam. Muito da universalidade filosófica tratada na centralidade de um pensamento europeu, pautou-se em uma visão anacrônica da filosofia que insistentemente exclui todo e qualquer pensamento que contradiga o que a Europa afirma há séculos. Nas palavras de Achille Mbembe:

²MARX, Karl. *O Capital: para a crítica da economia política*. Livro I, volume II, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013. p. 833.

Achille Mbembe e a concepção do estado neoliberal: busca de uma filosofia política universal

[...] o pensamento europeu sempre tendeu a abordar a identidade não em termos de pertencimento mútuo (copertencimento) a um mesmo mundo, mas antes na relação do mesmo com o mesmo, do surgimento do ser e da sua manifestação em seu ser primeiro ou, ainda, em seu próprio [...] como consequência direta de autoficção, de autocontemplação e até de enclausuramento, o negro e a raça têm sido sinônimos, no imaginário das sociedades europeias³.

Para o filósofo africano, autoficção e autocontemplação representam figuras idênticas daquilo que denominou “delírio que a modernidade produziu”⁴. O delírio proposto por Mbembe é aquele que Gilles Deleuze traz em: *Dois Regimes de Loucos, Textos e Entrevistas*. O negro, conceito ideológico europeu (sem fundamentação ontológica no sentido marxiano), que é fruto do que Mbembe designou delírio do europeu branco, “[...] é este ou aquele que vemos quando nada se vê, quando nada compreendemos e, sobretudo, quando nada queremos compreender”⁵. Para Mbembe, onde quer que apareça o negro temos o desencadear de passionalidade, que provoca irracionalidades, e abala o que se entende por racional. Não há um humano que queira ser um negro nas acepções que foi definido o negro. Quem foi englobado nessa categoria luta para fugir dela e quem a inventou sente pavor dela, ninguém quer ser tratado como negro. Opera-se aí o que Achille Mbembe descreve como alterocídio.

Essa ficção chamada raça sob a qual se assentou o que se chama estado no ocidente, conforme nos aponta Michael Foucault, em seu livro *Em defesa da Sociedade*, teve por base também a cor da pele e em sua construção buscou sedimentar no mundo euro-americano a própria ideia do que se denomina estado contemporâneo. O fato é que a raça, segundo Mbembe, funciona como uma “categoria originária, material e fantasmática”⁶. Foi fundamental para que se concretizasse nos anos precedentes às catástrofes genocidas como o sequestro de pretos africanos e a consequente diáspora africana, a destruição psíquica do africano em diáspora, crimes contra a humanidade e massacres incalculáveis e irreparáveis.

Buscar na história e na filosofia uma chave de análise da origem da raça e do negro enquanto categoria metafísica é um passo necessário para entendermos as origens do conceito. A modernidade filosófica foi fundamental para dar base a esse processo de desumanização de gente preta. A tradição filosófica procurou não examinar detidamente

³MBEMBE, A. *Op. Cit.*, p.11 – 12.

⁴MBEMBE, p.12.

⁵*Ibidem.*

⁶*Ibidem.*

Achille Mbembe e a concepção do estado neoliberal: busca de uma filosofia política universal

o fenômeno da racialização, mesmo porque na quadra histórica da modernidade filosófica, a ideia vigente dizia respeito à desumanização do humano de pele preta com justificativas variadas, todas lastreadas por uma base racional ocidental.

Percebe-se na história da filosofia uma tentativa de silenciamento de filósofos que trataram do tema relacionado à questão racial. Filósofos que ousaram tratar do tema, como de fato deve ser tratado, principalmente na contemporaneidade, foram “destituídos” da filosofia, a exemplo de: Michel Foucault, Frantz Fanon, Achille Mbembe e outros tantos. Quanto àqueles que se denominam e são denominados filósofos, a oferta para a humanidade referente à raça foi o mais absoluto silêncio, que ainda hoje o fazem. Neste sentido, demonstraram o lado que estavam e que estão quando se trata de argumentar a respeito da questão racial. Nessa acepção, sigo o conceito de engajamento tal qual proposto por Jean Paul Sartre.

Houve alguns filósofos que se manifestaram sobre esse assunto. Temos dois textos de dois dos mais importantes paradigmas da filosofia ocidental, trata-se de Kant e Hegel (Hume estará subentendido na citação de Kant). Esses dois filósofos expuseram posições manifestadamente racistas na modernidade filosófica. Como podemos ler em Kant em seu ensaio estético de 1764 *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*:

Os negros da África, por natureza, não têm nenhum sentimento que se eleve acima do pueril. O senhor Hume desafia quem quer que seja a citar um único exemplo de um negro demonstrando talento e afirma que dentre as centenas de milhares de negros que são transportados de seus países para outros, mesmo dentre um grande número deles que foram libertados, ele nunca encontrou um só que, seja em arte, seja nas ciências, ou em qualquer outra louvável qualidade, tenha tido um papel importante, enquanto que dentre os brancos, constantemente ele constata que, mesmo se nascidos das camadas mais baixas do povo, estes sempre se elevam socialmente, graças a seus dons superiores, merecendo a consideração de todos. Tanta é a diferença essencial entre estas duas raças; ela parece também tão grande no que concerne às capacidades quanto segundo à cor. A religião fetichista, largamente difundida entre eles, talvez seja uma espécie de idolatria que se enraíza tanto na puerilidade quanto parece possível à natureza humana. A pluma de um pássaro, um chifre de uma vaca, um búzio, ou qualquer outra coisa ordinária, desde o instante em que esta coisa seja consagrada por certas palavras, é um objeto de veneração e invocada em juramentos. Os negros são muito vaidosos, mas à maneira negra, e tão tagarelas que é preciso dispersá-los a golpes de porrete.⁷

⁷KANT, Immanuel. *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime; Ensaio*. Campinas: Papyrus, 1993. p. 114

Achille Mbembe e a concepção do estado neoliberal: busca de uma filosofia política universal

A posição de Kant (e de Hume conforme cita Kant) referente aos negros e à África negra é determinante para afirmarmos sua posição racista. Não é possível a nós entender de outra forma. O curioso é que Kant contradiz seu sistema ao firmar tal posição, conforme analisa Santos (2020) em artigo:

Ora, na afirmação de Kant, podem ser apontadas várias falsidades que alicerçam sua argumentação, vamos nos ater a apenas uma. A falsidade que analisaremos diz respeito à determinação da existência de uma diferença “essencial” entre negros e brancos e determinação daquilo que é de ‘natureza do negro’ aqui interpretado como essência do negro. Ora, para ele há uma essência comum a todos os humanos classificados como negros que é diferente da essência de todos os humanos classificados como brancos. Por si a classificação “negro” feita pelo filósofo prussiano é inconsistente. O que são negros para Kant? Somente os que foram sequestrados e forçados a escravização? E os que ficaram em África? E quanto a outros que também são pretos como os da África, também estão inclusos nessa classificação? O que define essa categoria é local de nascimento e cor de pele? Com que precisão Kant trata da “natureza dos negros africanos” sem ter estado em África para comprovar? A filosofia de Hume bastava para tal? Há problemas na classificação de Kant.⁸

Outro importante nome do pensamento ocidental contribuiu, em sua obra intitulada ‘A razão na história: Uma introdução geral à filosofia da história’, para a sedimentação do racismo que se propagou como verdade racional nesse ocidente branco e racista. Vejamos a ideia de Hegel sobre a África e as pessoas pretas nascidas lá:

[...] a África propriamente dita, tão longe quanto a história registra, conservou-se fechada, sem laços com o resto do mundo; é a terra do ouro, debruçado sobre si mesma, terra da infância que além do surgimento da história consciente, está envolvida na cor negra da noite...[...] O que caracteriza os negros, é precisamente o fato de que sua consciência não tenha ainda chegado à intuição de nenhuma objetividade firme, como por exemplo Deus, a Lei, onde o homem se sustentasse na sua vontade, possibilitando assim a intuição do seu ser... Como já dito, o negro representa o homem natural, em toda sua selvageria e sua petulância; é preciso fazer abstração de qualquer respeito e qualquer moralidade, do que se chama sentimento, se deseja de fato conhecê-lo; não se pode encontrar nada nesse caráter que possa lembrar o homem.⁹

Contrário ao que afirma Hegel, a África, tão distante quanto os historiadores puderam registrar, desenvolveu civilizações organizadas com um sistema social e de produção orgânicos muito antes de o ocidente descobrir a escrita. O Kemet aparece “[...]”

⁸SANTOS, Daniel Christian. “Considerações Sobre Conhecimento e Pós-verdade”. In: *O Manguzal Revista de Filosofia*. São Cristóvão: Universidade Federal de Sergipe, 2020. p. 31.

⁹HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *A Razão na História: Uma Introdução Geral a Filosofia da História*. São Paulo: Centauro, 2001. p. 245-250

Achille Mbembe e a concepção do estado neoliberal: busca de uma filosofia política universal

como referência de local de produção dos primeiros textos de filosofia africana, segundo vários especialistas do tema [...]”¹⁰”. Portanto o que opera Hegel como ferramenta fundamental de desumanização do negro é o que Pontes traz em sua dissertação citando o filósofo Renato Noguera:

Em outro parâmetro, o filósofo Renato Noguera nos presenteia com uma análise precisa de que é no epistemicídio que todo legado escrito pelos povos de origem africana é eliminado covardemente da história. Segundo Noguera (2014), o epistemicídio é a chave para compreendermos por que esses saberes não chegam aos espaços nos quais se pretendem discutir e conceituar a pretensa filosofia.¹¹

Não estamos aqui a questionar toda as contribuições valiosas desses dois filósofos para o desenvolvimento do pensamento filosófico do ocidente. A dialética hegeliana ensejou importante paradigma para o desenvolvimento de um dos mais importantes e discutidos pensamentos dos séculos XIX, XX e XXI: o materialismo histórico e dialético de Marx e Engels. Kant também foi paradigma importante no pensar filosófico do jovem Marx e de tantos filósofos que o sucederam. Contudo, precisamos voltar-nos aos equívocos filosóficos cometidos e ter lúcido que o pensamento de ambos contribuiu para apagamentos epistemológicos, paradigma para o racismo científico, enfim, auxílio valioso para o pensamento racista do ocidente e tudo o que dele decorre.

Cumpra-nos a tarefa de buscar uma definição dessa forma de organização estatal chamada estado neoliberal. Vamos a ela.

O Estado neoliberal: síntese do estado racial radicalizado

A definição de Achille Mbembe para o que vem a ser o estado neoliberal está bem sintetizada em uma entrevista dada à revista francesa Philosophie Magazine. Nessa entrevista o filósofo Camaronês define o estado neoliberal:

¹⁰PONTES, Katiuscia Ribeiro. “Kemet, escolas e arcádeas: a importância da filosofia africana no combate ao racismo epistêmico e a lei 10639/03” / Katiuscia Ribeiro Pontes. - 2017 Dissertação (Mestrado) Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, 2017. p. 2

¹¹ *Idem.*, p.18.

Achille Mbembe e a concepção do estado neoliberal: busca de uma filosofia política universal

Defino como neoliberalismo a época em que o capital pretende ditar todas as relações de filiação. Busca se multiplicar em uma série infinita de dívidas estruturalmente insolúveis. Já não há distância entre o fato e a ficção. Capitalismo e animismo se tornam uma coisa só. Em vista disso os riscos sistêmicos aos quais somente os escravos negros foram submetidos na primeira fase do capitalismo representam agora, se não a norma, ao menos a parcela que cabe a todas as humanidades subalternas. Há, portanto, uma tendência à universalização da condição negra. Ela é acompanhada pelo surgimento de práticas imperiais inéditas, uma rebalcanização do mundo, a intensificação das ações de zoneamento. Essas práticas constituem, no fundo, um modo de produção de novas subespécies humanas fadadas ao abandono e à indiferença, quando não à destruição.¹²

Uma das práticas desse estado é a política de morte com práticas imperiais e o que Mbembe classificou como a rebalcanização do mundo. Essas ações de confinamento dos historicamente subalternizados – no caso brasileiro, negros e indígenas – em espaços que eles possam ser controlados, é uma das formas de operar no estado neoliberal. A idéia por trás do zoneamento é ter uma forma de determinar espaços de prática de morte, de estado de sítio e exceção permanentes, que autoriza o estado empreender a morte quando não pode controlar os subalternizados. Mbembe classifica essa prática como o direito de matar, o biopoder expresso por Michael Foucault. Nesse sentido, o estado neoliberal empreende uma relação de inimizade que o autoriza à destruição material de corpos subalternizados.

Como exemplo podemos citar as meninas Emily Victoria da Silva, de 4 anos, e Rebecca Beatriz Rodrigues Santos mortas por tiro de fuzil 762 quando brincavam na porta de casa, em Duque de Caxias, região suburbana da Baixada Fluminense – arma que é usada pelo estado e que no exato momento da morte estava na mão de policiais a serviço do estado. Entre mortes ‘acidentais’ e ‘autorizadas’ temos a prática da escolha dos inimigos em lugares de prática da necropolítica, a destruição física nos locais ‘balcanizados’. Nesses espaços geograficamente delimitados não se respeita o que liberais proclamam ‘estado democrático de direito’. Para aquelas populações essa versão de estado jamais chegou. O filósofo camaronês escreve a respeito da posição central da raça nas políticas de zoneamento e de efetivação do biopoder que na extensão teórica que Mbembe trabalha culmina na necropolítica. Sobre a raça no estado racial Mbembe assevera:

¹²MBEMBE, Achille. *O Fardo da Raça: Entrevista com Achille Mbembe a Arlette Fargeau e a Catherine Portevin da Philosophie Magazine*. São Paulo: N-1, 2018. p. 4

Achille Mbembe e a concepção do estado neoliberal: busca de uma filosofia política universal

Que a “raça” (ou, na verdade, o “racismo”) tenha um lugar proeminente na racionalidade própria do biopoder é inteiramente justificável afinal de contas, mais do que o pensamento de classe (a ideologia que define a história como uma luta econômica de classes), a raça foi a sombra sempre presente no pensamento e na prática das políticas do Ocidente [...]¹³

Na obra *Crítica da Razão Negra*, temos uma nova perspectiva, ela entrega para a filosofia a possibilidade de discussões epistemológicas que foram suprimidas do horizonte do pensamento filosófico ocidental, que se autoproclama universal em pleno devaneio provinciano. A criação do sujeito racial, como afirma Mbembe, confere ao homem classificado como negro todo o prejuízo que a história lhe deu subsumindo sua humanidade. Humano que, como conceito e paradigma, só poderia ser atribuído em sua completude ao branco euro-americano. Para o euro-americano esse homem-raça não-universal, inferiorizado, que está no meio do caminho evolutivo entre o homem e o macaco, não poderia tratar de epistemologia. Afinal, o conhecimento passível de investigação, segundo importantes filósofos ocidentais, são os que partem da filosofia grega que fundamentou a filosofia ocidental moderna, que segundo Mbembe demonstra o momento mais gregário da filosofia ocidental em Hegel:

[...] Nele o negro é representado como o protótipo de uma figura pré-humana incapaz de escapar de sua animalidade, de se autoproduzir e de se erguer à altura de seu deus. [...] O momento gregário da cultura ocidental foi àquele ao longo do qual, com o auxílio do instinto imperialista, o ato de aprender foi progressivamente se desligando de qualquer tentativa de conhecer a fundo aquilo que se falava. A *Razão na História*, de Hegel, apresenta o ponto culminante desse momento gregário. Durante vários séculos, o conceito de raça – que sabemos advir inicialmente da esfera animal – serviu em primeira linha para nomear as humanidades não europeias.¹⁴

Retomando o caráter niilista do pensamento preponderante do ocidente, qual seja, o capitalismo neoliberal, temos a possibilidade real da extensão, daquilo que Mbembe chamou de condição negra, ao conjunto de humanos subalternizados.

O alterocídio impetrado pelo Europeu ao homem preto, nas condições que discutimos, ameaça ser estendido para outros grupos humanos não negros. Isso decorrente da radicalização desse estado capitalista liberal, onde temos a concentração

¹³MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. São Paulo: Editora N-1, 2018. .p. 17 – 18.

¹⁴MBEMBE, A. *Op. Cit.*, p.41

Achille Mbembe e a concepção do estado neoliberal: busca de uma filosofia política universal

obscena de renda e distribuição das riquezas a um número cada vez menor de pessoas. Entretanto, o movimento histórico é dialético, pode ser que caminhemos para uma superação desse capitalismo excludente. Estamos nos estertores desse estado neoliberal, desse constructo monstruoso virá outra coisa, poderá ser mais radicalizada em sua pulsão de morte, ou algo que reorganize nossa forma de pensar para uma vida mais coletiva. Estamos nas mãos e dependemos dos sujeitos da história para o desenlace desse contexto.

Conclusão

Achille Mbembe, tal qual Edward Said e Angela Davis, traz lucidez aos estudos de filosofia política que se conecta com a premência do momento histórico que vivemos. A contribuição dessas filosofias como auxiliares na compreensão da contemporaneidade é importante leitura da conjuntura política da atualidade, levanta questionamentos frente à construção de um pensamento ocidental universalista, que ao fim, se provincializa. O ocidente se fecha em si mesmo e o movimento histórico já dá sinais de superação dessa lógica narcísica ocidental, pacto de uma branquitude ultrapassada. Com isso não quero dizer que a branquitude será transposta sem lutar, está posto no debate contemporâneo as tentativas de afirmação de um supremacismo branco ocidental, contudo, as forças progressistas que pensam contrário caminham no sentido de uma construção diferente, de uma pluralidade maior e de uma unidade humana que se baseie em um humanismo radical como aquele proposto por Fanon.

A ideia de visualizarmos nessa quadra histórica os estertores desse estado neoliberal é fundamentalmente uma escolha dos sujeitos que operam a história. A humanidade – destaque-se a palavra feminina humanidade para entender a mulher como sujeito da história – tem a possibilidade de transformar a realidade presente. Não podemos imaginar que uma ínfima parte de homens controlará o destino de milhares de pessoas sem discutir equidade. Parafraseando Fanon talvez “A explosão não vai acontecer hoje. Ainda é muito cedo... ou tarde demais.”¹⁵

Seja a revolução qual for, para que a humanidade subsista em sua construção histórica, ela deve ter em seu horizonte um humanismo radical, diferente daquele

¹⁵FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: Ed. UFBA, 2008. p. 25.

Achille Mbembe e a concepção do estado neoliberal: busca de uma filosofia política universal

proposto pelo iluminismo e pelo idealismo. Deve ser um humanismo que restitua a humanidade de todo e qualquer humano subalternizado, seja no sul ou no norte do mundo, de pele preta, amarela ou branca. O norte do mundo, em especial Europa e América do Norte, deve ser destituído de sua posição imperialista de senhores da humanidade. Desse modo, teremos um humanismo que contemple toda a humanidade.

Paradigmas não muito usuais dessa filosofia miseravelmente contemplativa devem ser explorados, devem ser visitados para que se opere uma teoria de fato revolucionária. Como escreveu Karl Marx: “Os filósofos só interpretaram o mundo de diferentes maneiras; do que se trata é de transformá-lo”¹⁶.

Referências Bibliográficas

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ALMEIDA, Silvio Luis de. *Racismo estrutural*. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.
- _____. *Sartre Direito e Política*. São Paulo: Boitempo, 2019.
- BENTO, M. A. S. Pactos Narcísicos no Racismo: Branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público. São Paulo, 2002. – 169p. Tese (doutorado) Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo.
- FANON, Frantz. *Os Condenados da Terra*. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005.
- _____. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: Ed. UFBA, 2008.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *A Razão na História: Uma Introdução Geral a Filosofia da História*. São Paulo: Centauro, 2001.
- KANT, Immanuel. *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime; Ensaio*. Campinas: Papirus, 1993.
- LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 1980
- LOSURDO, Domenico. *Contra História do Liberalismo*. Tradução de Giovanni Semeraro. Aparecida: Ideias & Letras, 2006.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich, *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Martins Fontes, 2001
- _____. *O Capital: para a crítica da economia política*. Livro I, volume II, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.
- MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*. São Paulo: Editora N-1, 2018.
- _____, Achille. *Necropolítica*. São Paulo: Editora N-1, 2018.
- _____, Achille. *O Fardo da Raça: Entrevista com Achille Mbembe a Arlette Fargeau e a Catherine Portevin da Philosophie Magazine*. São Paulo: N-1, 2018.

¹⁶ MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 103.

Achille Mbembe e a concepção do estado neoliberal: busca de uma filosofia política universal

_____, Achille. *Sair da Grande Noite*. Ensaio sobre a África Descolonizada. Traduzido por Narrativa Traçada. Luanda: Edições Mulemba, 2014.

NOGUERA, Renato. *Afrocentricidade e Educação*: os princípios gerais para um currículo afrocentrado. *Revista África de Africanidades*, Cidade Rio de Janeiro, ano 3, n. 11, nov. 2010. Disponível em: http://www.africaeaficanidades.com.br/documentos/01112010_02.pdf. Acesso em 29 jul.2014. Acesso em: 10 jan de 2017

_____. *O Ensino de Filosofia e a Lei 10.639*. Rio de Janeiro: CEAP, 2011.

_____. Denegrindo a Educação: Um Ensaio Filosófico Para uma Pedagogia da Pluriversalidade. *Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação*, Cidade Rio de Janeiro, n. 93 18, p. 62-73, mai-out 2012. Disponível em: <http://periodicos.unb.br/index.php/resafe/article/view/7033/5556>. Acesso em: 29 jul. 2016.

PONTES, Katiúscia Ribeiro. *Kemet, escolas e arcádeas*: a importância da filosofia africana no combate ao racismo epistêmico e a lei 10639/03. Dissertação (Mestrado) Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, 2017.

SANTOS, Daniel Christian. Considerações sobre o conhecimento e pós-verdade. *O Manguezal Revista de Filosofia*. São Cristóvão: Universidade Federal de Sergipe, 2020. p. 26 - 42. Disponível em: <https://seer.ufs.br/index.php/omanguezal/issue/view/1063>. Acesso em 23 dez. 2020.

Recebido em: Março de 2021
Aceito em: Julho de 2021

ENUNCIÇÃO

Revista do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFRRJ

A Ancestralidade e a Ressignificação da Arte frente ao Renascimento do Harlem

The Ancestry and Resignification of Art in the Face of the Harlem Renaissance

Bruna Silva da Conceição*
Luís Carlos Ferreira dos Santos**

Resumo: Este artigo visa apresentar como a ancestralidade unida ao poder da arte englobou movimentos político-culturais de pessoas pretas da diáspora, integrando um valor de emancipação universal que consiste na incessante luta pela comprovação da humanidade e dos direitos civis dessas pessoas através do mundo, retirando, assim, o valor contemplativo da arte ocidental e atribuindo na arte o caráter da funcionalidade. Neste caso, será abordado um pouco do que foi o *Renascimento do Harlem* e como os integrantes desse movimento aliaram a funcionalidade da arte com sua ancestralidade para assim fortalecer a legitimidade de sua humanidade.

Palavras-chave: estética preta, ancestralidade, renascimento do Harlem.

Abstract: *This article aims to present how ancestry united with the power of art encompassed political and cultural movements of black people from the diaspora, integrating a value of universal emancipation that consists in the incessant struggle for the proof of humanity and civil rights of these people throughout the world. Thus removing the contemplative value of Western art and assigning the character of functionality to art. In this case, it will be approached a little of what was the Harlem Renaissance and how the members of that movement combined the functionality of art with its ancestry in order to strengthen the legitimacy of its humanity.*

Keywords: *black aesthetics, ancestry, renaissance of Harlem.*

* Professora de Filosofia, licenciada pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.

** Professor do Departamento de Educação – UEFS. Membro do Núcleo de Investigações Transdisciplinares - NIT (UEFS). Membro da Rede Africanidades (UFBA). Doutor em Difusão do Conhecimento (UFBA). Mestre em Educação (UFBA). Graduado em Filosofia (UFBA). E-mail: lcsantos@uefs.br

Introdução

Assim como a Filósofa e escritora Naiara Paula descreve em seu artigo “Estética e Filosofia da Arte Africana: Uma Breve Abordagem sobre os Padrões Estéticos que Conectam África e sua Diáspora”, podemos perceber que entre tantas encruzilhadas, África e Brasil estão totalmente vinculados se tratando da própria cultura, que aqui no caso irá ser abordada particularmente no campo das artes.

Um significado, que se estende para além do que nomeamos por estética, cada vez mais amplo é atribuído pela própria filósofa Naiara Paula¹, citando a doutora Kariamu Welsh-Asante que a funcionalidade da estética africana diaspórica inclui traçar um caminho de conhecimento de si mesmo e libertação e avanço intelectual do povo preto. Com isso, é válido observar que, no imaginário das pessoas no geral, quando se fala da relação da África com a escravidão sempre virá em primeiro lugar – por mais que exista uma desconstrução sendo feita – que os variados povos africanos sequestrados sempre serão considerados como passivos frente à escravidão. Isso foi estruturado através de narrativas históricas racistas que sustentam que os variados povos africanos escravizados não resistiram e conformaram-se com o status de “escravizado”. Muitos soldados especializados, pensadores e pensadoras, reis e rainhas, pessoas pertencentes a elite, todas essas pessoas importantes foram deslocadas para variados cantos do mundo, como no caso do Brasil:

O líder maior de Palmares era chamado “rei”. Muitas cabeças de levantes intitulavam-se reis e rainhas, que se faziam aqui, ou que reconstituíam algum tipo de autoridade que já exerciam na África. Durante a conspiração de 1719, em Minas Gerais, apareceram dois reis, um para dirigir os negros minas, outro os de Angola. A revolta teria sido abortada por desacordo entre os dois grupos, o que confirma a dificuldade das alianças interétnicas. Exibiam ainda título de rei o líder do quilombo do Urubu de Salvador, que também tinha rainha, e Manoel Congo, do quilombo de Pati do Alferes, que além de rainha tinha “vice-rei”. A rainha era a escrava crioula Marianna, que teria resistido com bravura ao assalto da tropa: “não se entregou senão a cacete e gritava: morrer sim, entregar não!!!”, escreveu um contemporâneo.²

O que se denomina como o sumo da Estética Preta ganhará mais movimento e potência através do empenho dessas pessoas em persistir na luta a favor de sua humanidade e libertação. A violência em si não pode ser considerada como a força que

¹ EUGENIO, N. P. “Estética e Filosofia da Arte Africana: Uma Breve Abordagem sobre os Padrões Estéticos que Conectam África e sua Diáspora”. In: *Problemata: International Journal of Philosophy*. V. 11, n°2, p. 113-123. Junho, 2020, p. 114.

² REIS, J. J. “Quilombos e Revoltas Escravas no Brasil”. In: *Revista USP*, n. 23, p. 14-39. dezembro/fevereiro 95/96.

move, mas sim a liberdade como o fôlego inicial e final. Assim como Eduardo Buanaíssa³ exalta, por meio da fala de Severino Ngoenha, filósofo moçambicano, que a liberdade tem que ser o meio e a finalidade da ação humana e qualquer que seja a reflexão sobre o histórico da emancipação africana deve ser articulada a busca pela liberdade como emancipação da escravatura e como integração social. Porém, não só para a África, essa fala também se estende para a diáspora. Segundo Santos:

Os pensadores africanos, assim como os pan-africanistas, aqueles que não foram seduzidos pelos “poderes estabelecidos”, têm a busca pela liberdade como luta política contra a lógica do colonialismo. E outros movimentos políticos e culturais pautam a liberdade como busca necessária: o *Harlem Renaissance*, *Légitime Défense*, a negritude.⁴

Neste artigo, estudaremos uma manifestação da diáspora nos Estados Unidos que ficou conhecida como *O Renascimento do Harlem* e como os integrantes desse movimento aliaram a funcionalidade da arte com sua ancestralidade para assim fortalecer a legitimidade de sua humanidade.

O Renascimento do Harlem

Caso olhemos para o cenário dos Estados Unidos em pleno fim do século XIX, deparamo-nos ainda com uma divisão do território, em que, por um lado, as colônias do Norte foram tomadas pelos protestantes europeus que emigraram por conta de perseguições religiosas, buscando desenvolver uma economia baseada no comércio com pequenas propriedades e com a estimativa para a produção do mercado interno, e, por outro, as colônias do Sul foram ocupadas pela Inglaterra em peso, com uma economia que se movia por meio da mão de obra escrava fundamentada no latifúndio. Com a Independência dos Estados Unidos declarada em 4 de julho de 1776, era pensado que talvez essas diferenças seriam esquecidas e a identidade de uma só pátria seria finalmente construída, mas ainda existia o empecilho das discordâncias entre o lado norte e sul do país:

Os EUA eram um país recém-formado e dividido entre si e uma das razões era decorrente das diferentes bases das economias das regiões Norte e Sul, as quais eram parcialmente frutos das características geográficas. De maneira que os escravos eram utilizados em larga escala, principalmente nos territórios do Sul dos EUA, que tinha uma economia baseada na agricultura de pequenos proprietários e nas plantations.

³ BUANAÍSSA, E. PAREDES, M. “Severino Ngoenha: Política e Liberdade no Moçambique Contemporâneo”. In: *Revista Opinião Filosófica*, vol. 09; no 1, 2018, p. 11.

⁴ SANTOS, L. C. F. dos. “O poder de matar e a recusa em morrer: filopoética afrodiáspórica como arquipélago de libertação” / Luís Carlos Ferreira dos Santos. - 2019. 236 f. Tese (Doutorado Multidisciplinar e Multidisciplinar em Difusão do Conhecimento) - *Universidade Federal da Bahia*. Faculdade de Educação, Salvador, 2019, p. 42.

Enquanto o Norte foi desenvolvendo uma economia cada vez mais baseada na indústria, e juntamente com isso foi adquirindo um pensamento abolicionistas, visto que a escravidão era prejudicial ao processo de industrialização.⁵

Trazendo um pouco da história inicial dos Estados Unidos, podemos compreender e relacionar melhor a trajetória dos pretos e pretas pertencentes ao Renascimento do Harlem. Notando que o Norte dos Estados Unidos possuía características republicanas, industriais e abolicionistas, houve uma grande demanda em se tratando da fuga do povo preto escravizado no Sul. Ainda com indícios do início de uma guerra interna, eles descobriram a possibilidade de alistarem-se e alcançarem um novo patamar social e econômico. A partir daí, é sequenciada a Guerra da Secessão que demonstra o ápice do conflito dessas regiões onde ficou evidenciado essas diferenças tão gritantes: os modelos de sociedade divergentes no território americano. Com a vitória do Sul dos Estados Unidos declarada e o Norte do território totalmente devastado, a trajetória do avanço dos pretos na sociedade americana foi comprometida. Com o assassinato do presidente Abraham Lincoln, há a sucessão de Andrew Johnson e ratifica a 13º Emenda Constitucional que irá legalizar a abolição da escravidão.⁶ O que se demonstrou como melhoria, na verdade, voltou a apresentar-se como um pesadelo na vida do povo preto, pois suas vidas ficaram vinculadas aos seus senhores do Sul. A sociedade foi reerguendo-se posteriormente à guerra e mais uma vez ficou claro que eles não tinham espaço com a aprovação da 14º Emenda Constitucional.

Com isso, o ar de segregação é instaurado no qual é claramente definido o lugar do branco e o lugar do preto, correspondendo principalmente aos direitos e à humanidade. Surge uma série de movimentos de retaliação contra essas vidas, como a *Ku Klux Klan*, um grupo radical e violento que demonstrava total discordância com a libertação do povo preto e sua integração em sociedade com direitos iguais como qualquer outro indivíduo. Com isso, surge a ideia de supremacia branca. Fortalecendo ainda mais todo esse movimento de exclusão e marginalização, foram criadas também as leis Jim Crow que impulsionaram e legalizaram a segregação racial nos Estados Unidos. O Sul dos Estados Unidos foi munido com o racismo, pois existiam escolas para brancos e escolas para pretos, lugares no ônibus para brancos e lugares no ônibus para pretos, entre outras injúrias que evidenciaram que a pessoa preta não era

⁵ CHECCO, G. *Negros Protagonistas: Cinema e Música na Integração Racial Americana*. São Paulo: GEA – MEDIATECA, 2016, p. 2.

⁶ *Ibidem*.

considerada como humana e cidadã. Nessa atmosfera nada favorável para os negros do Sul dos Estados Unidos, houve o movimento chamado por *Great Migration*, a migração dessas pessoas para o Norte do país – principalmente para Chicago e Nova Iorque – por perceberem certa vantagem com relação às chances de emergir economicamente e socialmente. Nessa articulação, surgiu o movimento chamado de Renascimento do Harlem:

Ou seja: foi em meio a movimentação de sujeitos coletivos – que compartilhavam as mesmas vivências da desigualdade racial – que surge um movimento artístico e cultural cujos objetivos perpassam o orgulho racial e a subversão da falta de representatividade e das representações racistas que prevaleciam nas artes do país.⁷

O Renascimento do Harlem foi uma ação construída pelos artistas pretos que migraram para o Norte dos Estados Unidos que se caracterizava pelo protagonismo preto em variadas áreas artísticas. Um verdadeiro movimento cultural, localizado no bairro Harlem em Manhattan, produzido para protestar sobre toda a onda racista que imperava no lado sul, para colocar seus posicionamentos em evidência, demonstrar seu orgulho e nada mais oportuno do que utilizar o canal da arte para se expressar e assim consolidar com sua própria humanidade. Assim como em qualquer outro movimento, surgem os grandes nomes que estiveram à frente em sua fundação. Alain Locke, escritor e filósofo natural da Filadélfia, foi considerado como o grande “pai” do Renascimento do Harlem, publicando, em 1925, uma coleção de escritos chamada por *The New Negro* que apresenta a posição e a cena local dos artistas afro-americanos:

Locke diz que, por gerações e gerações, o negro na América era visto muito mais como uma fórmula do que como um ser humano. Ele comenta a *Great Migration* e diz que afro-americanos rumaram para o Norte porque viram a oportunidade de liberdade social e econômica e uma chance de melhorar suas condições de vida num ambiente mais democrático. O escritor diz que, na caminhada para o Norte, os negros não estavam indo apenas do campo para a cidade, mas sim da América medieval para a América moderna.⁸

Alain Locke reúne em sua obra uma série de registros sobre o que foi feito com relação à produção no Renascimento do Harlem, buscando construir uma nova imagem

⁷ CARDOSO, A. “História, Arte e Resistência: ‘Harlem Renaissance and Black Representation in American’s Art at the Beginning of the 20th Century’”. In: *Anais ANPUH História e Democracia*, São Paulo 2018, p. 7.

⁸ *Ibidem*, p. 3.

dos afro-americanos, fazendo referência à vociferação desses corpos, ao seu valor cultural e humano. Podemos encontrar produções referentes à Literatura, Poesia, Drama, Música junto aos nomes dos pretos intelectuais. Em *The New Negro*, notamos também que não há apenas a apresentação dessas obras, mas sim um espaço para reflexão e confrontação contra os brancos e contra os próprios pretos, como uma forma de acordá-los para o seu real destino e suas capacidades que foram tanto vendadas por esse resquício do passado que a sociedade colonial ainda tentava impor, o costume que o mundo ocidental possui de querer colocar as rédeas no mundo africano e sua diáspora:

A obra de Locke serviu para demonstrar que a participação no campo das letras e das artes faria do “novo negro” um ator social, ou seja, participando do ambiente cultural estaria contribuindo para a civilização do país, desse modo ele passava a ser cidadão. Deve-se ressaltar que a construção do “New Negro” está sendo retomada pelos críticos literários como meio de legitimar a democracia norte-americana, ou seja, apoiando-se na questão da formação de uma nova imagem do negro, o ideal de democracia e seu preceito de igualdade seria defendido, apagando as diferenças para se dizer que nunca houve discriminação ou questões raciais problemáticas no país⁹.

Um belo exemplo é o escritor e ativista Arthur A. Schomburg, um dos célebres intelectuais que participaram dessa ação, nos traz no início do capítulo *The Negro Dig up in the Past* sua dissertação sobre o quanto os pretos precisam redimir-se com um passado que lhes foi imposto, do passado dos seus ancestrais, que é preciso ressignificar toda dor por meio da luta no presente para assim construir um futuro melhor, quebrando com a estruturas antes colocadas:

The American Negro must remake his past in order to make his future. Though it is orthodox to think of America as the one country where it is unnecessary to have a past. What is a luxury for the nation as a whole becomes a prime social necessity for the Negro. For him, a group tradition must supply compensation for persuction, and pride of race the antidote for prejudice. Histroy must restore what slavery took away, for it is the social damage of slavery that the presente generations must repair and offset. So among the rising democratic millions we find the Negro thinking more collectively, more retrospectively than the rest, and apt out of the very pressure of the presente to become the most enthusiastic antiquarian of them all.¹⁰

O bloqueio ocidental é quebrado com a intervenção da ancestralidade, de sua busca e ressignificação da mesma. A partir do momento em que essas pessoas se

⁹ DURAO, G. “O Renascimento do Harlem – Panafricanismo e a Luta Contra a Inferioridade Racial (1920-1930)”. In: *Anais do SILIAFRO*, n^o 1, 2012, p. 294.

¹⁰ LOCKE, A. “The New Negro”. In: LOCKE, A. (ed) *The New Negro* (1925) New York: Touchstone Books, 1999, p. 136.

apegam às suas raízes e ressignificam todo o valor antes colocado através dos olhos ocidentais, a força ressurge ultrapassando os limites impostos pela herança da escravidão e de todo mau que já tinha sido assimilado a essas pessoas. O histórico de submissão, irracionalidade, dos corpos que foram sinônimos de mercadoria, das almas que foram demonizadas.

O Renascimento do Harlem além de apresentar-se como um movimento libertário em todos os âmbitos no que se refere à população preta que habitava os Estados Unidos, tinha também a desmistificação do preto como seu objetivo principal. Revelar sua real identidade, destacar sua humanidade ao romper com todo estereótipo criado por seu colonizador. Alain Locke introduz toda essa problemática no início de sua obra:

So for generations in the mind of America, the Negro has been more than a formula than a human being – a something to be argued about, condemned or defended to “kept down” or “in his place”, or “helped up”, to be worried with or worried over, harassed or patronized, a social bogey or a social burden. The thinking negro even has been induced to share this same general attitude, to focus his attention on controversial issues, to seem himself in the distorted perspective of a social problem. His shadow, so to speak, has been more real to him than his personality. Through having had to appeal from the unjust stereotypes of his oppressors and traducers of those his liberators, friends and benefactors he has had to subscribe to the traditional positions from which his case has been viewed. Little true social or self-understanding has or could come from such a situation.¹¹

Novamente, já introduzido anteriormente com o Movimento Pan-Africanista, Du Bois coopera no início do Renascimento do Harlem. Ele colocava-se contra as práticas segregacionistas que imperavam no sul dos Estados Unidos e posicionava-se a favor da exaltação do orgulho de ser preto. Com tais posicionamentos, em sua luta, Du Bois atuou na restituição da dignidade do “ser” preto e também no rompimento da ficção antes inventada pelos colonizadores que sempre estabeleceu um processo de auto-ódio entre os seus e também da própria sociedade com eles, utilizando-se de bases histórico-sociais para legitimar suas convicções, apoiando-se até mesmo na própria realidade que o rondava. Em suas mãos, o Renascimento do Harlem obteve uma próspera repercussão através da Revista *The Crisis*, fundada em 1910, que se integrava à *National Association for the Advancement of Colored People* (NAACP) que abrigava as

¹¹ *Ibidem*, p. 1.

publicações iniciais dos escritores que fizeram parte do Movimento.¹² O Historiador Gustavo Durão, tendo em sua pesquisa determinados movimentos culturais protagonizados por pessoas pretas que demonstram total valor político-social, complementa com sua fala a relevância de Du Bois:

Ele compreendia que a história da escravidão e da discriminação arraigada aos costumes de alguns Estados em seu país reforçava o preconceito, provocando situações de violência e que acabavam distanciando cada vez mais os negros a entrarem em contato com sua história e suas origens. A contribuição de Du Bois foi não só seu pioneirismo, mas a sua dedicação ao estudo das questões raciais, buscando vencer o preconceito e a maneira inferiorizada que o negro era abordado.¹³

Du Bois tornou-se uma das maiores inspirações dentro dos Estados Unidos para pensadores, escritores e poetas pretos que viriam posteriormente à sua empreitada como um homem preto que fez oposição à finalidade que creditavam à cor de sua pele, rompendo assim com padrões impostos. É relatado também que Du Bois acreditava que precisava ser feito um resgate da ligação com o Continente Africano em se tratando da ancestralidade, como mais uma forma de quebrar com a alienação construída pelo colonizador.

No Renascimento do Harlem, por mais que houvesse uma variada rede de artistas, escritores, poetas, músicos, o que os unia era o fato de que suas mais diferentes formas de se expressarem através da arte consistia em um único objetivo. Não importava muito menos o tom da sua pele preta, mas sim sobre levantar a problematização da inclusão do preto liberto ou não liberto para a sociedade americana, de seus direitos; da mesma forma que essa ação se tratava da unificação de todas essas pessoas, seja com relação a suas tradições, costumes e expressões culturais em comum, de raça.

Percebe-se então que a arte e a funcionalidade estão muito presentes no Renascimento do Harlem. Aqui fica claro como ocorre a resignificação da arte para comprovar a humanidade dessas pessoas, e como a ancestralidade a envolve:

Para Welsh-Asante (1994), não deve haver, na diáspora, manifestação artística sem funcionalidade. A funcionalidade, deve ser uma característica intrínseca à estética africana. A função da Estética estabelece uma relação de operacionalidade entre o

¹² CARDOSO, A. “História, Arte e Resistência: Harlem Renaissance and Black Representation in American’s Art at the Beginning of the 20th Century”.

¹³ DURAO, G. “O Renascimento do Harlem – Panafricanismo e a Luta Contra a Inferioridade Racial (1920-1930)”, p. 293.

indivíduo e a comunidade, isso significa que a arte deve estabelecer um vínculo entre indivíduo e comunidade, uma vez que, no contexto africano, a comunidade tem grande importância social e vital. No entanto, afirma que essas funções da estética africana na diáspora, não devem ser compreendidas dentro de uma lógica ocidental. A funcionalidade da estética africana diaspórica inclui traçar um caminho de conhecimento de si mesmo e libertação e avanço intelectual do povo preto.¹⁴

Nesse viés, pode-se citar o nome, imprescindível para a fundação e desenvolvimento do Renascimento do Harlem, do jornalista e poeta afro-americano de origem jamaicana Claude Mac Kay que enxergou o bairro Harlem como um lugar propício para os debates de caráter negro-africanos. Mac Kay era um intelectual que orbitava através de vários países – Londres, Rússia, Paris, Marselha, Espanha, Marrocos –, e essa imensa bagagem fez com que ele próprio ganhasse uma visão bastante ampla de como era não ser aceito por conta da cor de sua pele:

Essa é a riqueza do pensamento de Mac Kay, ele conseguiu, mesmo sem estar ligado a um espaço geográfico fixo, ele entrou em contato com vários escritores negros, captando suas especificidades e contestações em comum. A compreensão das diversas sociedades propiciou entender os pontos de análise dos processos de exclusão e discriminação do negro. As suas múltiplas experiências nos locais que conheceu fazem dele uma espécie de “intelectual transnacional” e isto se torna presente nas suas obras como poesias e romances.¹⁵

É feito o destaque para duas de suas obras em especial, *Home to Harlem* e *Banjo*, cruciais no que se tratava como linguagem para os pretos, seus valores raciais, que influenciaram a Literatura local naquela época. Percebe-se mais uma vez nessa constante busca pela ruptura com as máscaras brancas nas peles pretas – parafraseando nome da obra de Frantz Fanon –, a busca por essas tradições, essas raízes, que não faziam referência apenas aos países que constituem o Continente Africano, mas sim à diáspora local – seja no Harlem ou em Paris. Buscava também uma integração entre os pretos do Norte e do Sul dos Estados Unidos, pois entendia-se como algo desvantajoso a oposição entre ambos, de modo que deveria haver a integração para o fortalecimento da luta. Fechando a passagem de Mac Kay, em sua obra *A Long Way From Home*, ele conta-nos sobre suas experiências nos mais diversos lugares que percorreu, e também nos apresenta alguns de seus poemas. No capítulo *He Who Gets Slapped*, Mac Kay

¹⁴ EUGENIO, N. P. “Estética e Filosofia da Arte Africana: Uma Breve Abordagem sobre os Padrões Estéticos que Conectam África e sua Diáspora”, p. 114.

¹⁵ DURAO, G. “O Renascimento do Harlem – Panafricanismo e a Luta Contra a Inferioridade Racial (1920-1930)”, p. 297.

surpreende ao ilustrar sua vivência e arte em um soneto todo o sentimento de ser um indivíduo à margem. Um homem preto na América, mas que nunca se deixa ser vencido:

America
 Embora ela me alimente com pão de amargura,
 E afunda em minha garganta com o dente de seu tigre,
 roubando meu fôlego de vida,
 Eu vou
 Confesso que amo esse inferno culto que
 testa minha juventude!
 Seu vigor flui como
 marés em meu sangue, dando-me
 uma grande força contra seu ódio.
 Sua grandeza varre meu ser como uma inundação.
 No entanto, como um rebelde enfrenta um rei no estado,
 Eu fico dentro de suas paredes sem um fragmento
 de terror, malícia, nem uma palavra de zombaria.
 Olho sombriamente para os dias que virão,
 E veja seu poder e maravilhas de granito lá,
 Sob o toque da mão infalível do Tempo,
 Como tesouros inestimáveis afundando na areia
 (Tradução livre)

Mais um dos grandes nomes que pensou o Renascimento do Harlem e que ajudou a concretizar esse movimento foi o escritor e ativista Langston Hughes que trouxe o seu choque através da escrita ao perceber-se como um homem preto dentro da América. Sentir que ele mesmo não se encaixava, mas que isso se dirigia estritamente à sociedade americana, sua cor refletia o horror nos olhos de quem o julgava. Langston Hughes possuía sua visão perante à importância presente na ancestralidade. O escritor reverenciava o chamado *Negro-Spirituals* e o *Jazz*, que se apresentavam como os principais representantes desse legado, que se relaciona inteiramente com a ligação da arte com a ancestralidade. A síntese de seu pensamento pode ser encontrado nas expressões culturais e no canto religioso, e também na defesa do espaço de socialização dos pretos na América, por isso o seu canto de libertação e a sua sensibilidade para as questões da cultura e da raça negra.¹⁶ Portanto, temos essa compreensão por completo no poder simbólico de seu poema *I, Too* da obra *The Collected Poems of Langston Hughes*, que traz a questão da autoestima preta, a questão da integração do povo preto na sociedade americana e a ruptura da ideia de subordinação:

¹⁶ *Ibidem*.

Eu também
 Eu, também, canto América.
 Eu sou o irmão mais sombrio.
 Eles me mandam comer na cozinha
 Quando a companhia vem,
 Mas eu rio,
 E como bem,
 E cresço forte.
 Amanhã,
 Eu estarei na mesa
 Quando a companhia vem.
 Ninguém vai ousar
 Dizer para mim,
 “Comer na cozinha,”
 Então.
 Além disso,
 Eles vão ver como eu sou belo
 E terão vergonha
 Eu também sou a América.
 (Tradução livre)

No Renascimento do Harlem, percebeu-se e foi comprovado, que essas pessoas são realmente autos suficientes, e que a partir do momento que o povo preto se mostra capaz de produzir arte – Literatura, Teatro, Música, Pintura, Moda, entre outros –, toda a concepção de sua humanidade e sapiência entra em vigor. Houve, então, criações intelectuais e artísticas, uma autoafirmação da identidade afro-americana que foram articuladas e propagadas, gerando, assim, a formação de uma elite preta. Porém, decorrente da crise econômica que ocorreu nos Estados Unidos e das problemáticas referentes à segregação racial, o Renascimento do Harlem foi transferido para Paris que se transforma no novo ponto de encontro e criação desses intelectuais e artistas pretos:

A existência de um ambiente propício em Paris fez com que surgissem os espetáculos compostos por dançarinos negros e as apresentações de jazz como um chamariz para que a cidade mantivesse sua tradição de “capital mundial da cultura”. Ou seja, se os intelectuais norte-americanos procuravam a capital francesa, era porque também existia uma tendência de aceitação dos elementos culturais “negros”, que destacaram não só a “nova musicalidade”, mas tudo que abrangia os elementos da “cultura negra” como, por exemplo, as atuações da dançarina Josephine Baker.¹⁷

Ancestralidade

A ancestralidade africana é entendida como aquela que constrói identidades para os “condenados da terra” e desconstrói, no sentido de seguir na estrutura ideológica do

¹⁷ *Ibidem*, p. 302.

pensamento eurocentrado, segundo Oliveira, “criar identidades para corpos mutilados: índios, negros, mulheres”¹⁸. Essa é uma das primeiras questões da justificativa e da importância de outros modelos epistemológicos, éticos e estéticos dos diversos sujeitos filosofantes, como o Renascimento do Harlem tematiza. A defesa pela ancestralidade africana busca problematizar e enfrentar o racismo, a partir do discurso político, mas ético-estético. O racismo é um fenômeno subjetivo (sensível), justificado racionalmente. É uma via de mão dupla, um racismo epistêmico que produz sensibilidades distorcidas. Nesse ponto, é salutar uma crítica e uma criação para a superação do racismo. Apenas a crítica não dinamiza outros olhares acerca desse fenômeno.

A perspectiva da ancestralidade como apresentada elenca o lugar com ponto de partida e parte da cultura preta. Em diálogo com Oliveira (2007), a filosofia da ancestralidade tem como característica: “a horizontalidade, as dobras, o baixo corporal e o movimento”¹⁹. Na contramão da racionalidade moderna ocidental que segue como modelo epistemológico: “vertical, estático, linear, rígido, teleológico; que privilegia o cognitivo”²⁰, apenas, como fundantes. O objetivo de combate a esse modelo epistemológico, político e estético dá-se no fato desse regime de signo ser a fonte da justificativa da violência do racismo cometido contra a população preta. A filosofia como ancestralidade é uma reinvenção, uma redescoberta e uma lembrança. Oliveira (2007) traz a discussão da filosofia com o corpo, e problematiza a construção do corpo, a partir de uma lente filosófica moderna que verticalizou e totalizou o corpo e desconstrói este argumento, sobre o corpo, com a perspectiva de maneira horizontal construída a partir de processos criativos. O corpo tem a potência de singularizar e estabelecer relações, criar ação coletiva. Portanto, “A poética da ancestralidade aposta nos corpos singularizados, mas partindo de discursos coletivos e pertencentes a estruturas de perspectivas de agendas políticas coletivas”²¹.

Considerações Finais

¹⁸ OLIVEIRA, E. David. *Filosofia da Ancestralidade: Corpo e Mito na Filosofia da Educação Brasileira*. Curitiba: Editora gráfica Popular, 2007, p. 109.

¹⁹ *Ibidem*, p. 119.

²⁰ *Ibidem*, p. 118.

²¹ SANTOS, L. C. F. dos; OLIVEIRA, E. D. de. “Poética da ancestralidade” In: *Revista Espaço Acadêmico - UEM*, 20(225), 2020, pp. 14-24.

Portanto, aliado as contribuições da filósofa Naiara Paula seguido dos seus apontamentos sobre a ancestralidade e a funcionalidade da arte observada pela doutora e coreógrafa afrocentrista Kariamú Welsh-Asante, podemos perceber que o Renascimento do Harlem trouxe uma grande revolução para uma época em que os valores escravistas ainda estavam totalmente fundamentados nos Estados Unidos. Toda a separação, pretos de um lado e brancos do outro lado, com os direitos básicos e fundamentais das pessoas pretas sendo suprimidos, as piores condições econômicas e sociais sendo condicionadas aos afroamericanos, etc.

A luta pela humanidade das pessoas pretas por suas próprias mãos sempre existiu, e não foi pouca, mas agora ao estar associada com a arte, o valor de resignificação toma a frente e constrói um sentido intrínseco sobre o que é realmente o valor da humanidade. Se são capazes de fazer arte, da música às artes plásticas, o sentido de humanidade expande-se. A dada Estética Preta estende-se de uma forma que ultrapassa o campo das artes contemplativas e insere-se como a arte que ganha a funcionalidade que equivale ao combustível de luta para a retomada da humanidade preta, seja em solos africanos ou em suas diásporas.

A partir do pensamento de Severino Ngoenha, filósofo moçambicano, podemos pensar que o que movimenta essa luta seria a univocidade em prol da liberdade. A funcionalidade da arte se iguala com o ato da libertação, da emancipação de todas as narrativas colocadas nos corpos pretos e em suas almas através do colonizador:

Se existe um paradigma – no sentido de Khun – do pensamento e da Filosofia africanos como eles se desdobram historicamente, esse paradigma chama-se liberdade. Não de uma forma metafísica ou moral, mas de uma liberdade política. Não podemos pensar a África nem sob ponto de vista político, nem filosófico perdendo de vista o paradigma libertário que deve ser a referência e o critério de julgamento das nossas lucubrações intelectuais e de nossas opções políticas.²²

Referências Bibliográficas

ALBERTI, V. PEREIRA, A. A. *Movimento negro e “Democracia social” no Brasil: Entrevistas com Lideranças do Movimento Negro*. Rio de Janeiro: CPDOC, 2005.

²² NGOENHA, Severino; CASTIANO, José. (orgs.). *Pensamento Engajado. Ensaios sobre filosofia africana. Educação e cultura política*. Maputo: Editora EDUCAR, Universidade Pedagógica, 2011, p. 202.

BUANAÍSSA, E.; PAREDES, M. “Severino Ngoenha: Política e Liberdade no Moçambique Contemporâneo”. In: *Revista Opinião Filosófica*, vol. 09; no 1, 2018, pp. 5-26.

CHECCO, G. *Negros Protagonistas: Cinema e Música na Integração Racial Americana*. São Paulo: GEA – Midiateca, 2016.

CARDOSO, A. História, “Arte e Resistência: ‘Harlem Renaissance and Black Representation in American’s Art at the Beginning of the 20th Century’”. In: *Anais ANPUH História e Democracia*, São Paulo 2018.

DURAO, G. O Renascimento do Harlem – “Panafricanismo e a Luta Contra a Inferioridade Racial (1920-1930)”. In: *Anais do SILIAFRO*, n°1, Uberlândia, 2012.

EUGENIO, N. P. “Estética e Filosofia da Arte Africana: Uma Breve Abordagem sobre os Padrões Estéticos que Conectam África e sua Diáspora”. In: *Problemata: International Journal of Philosophy*, v. 11, n°2, p. 113-123. Junho, 2020.

LOCKE, A. “The New Negro”. In: *The New Negro*, ed. LOCKE, A. (1925) New York: Touchstone Books, 1999.

NGOENHA, S. CASTIANO, J. (orgs.). *Pensamento Engajado. Ensaios sobre filosofia africana. Educação e cultura política*. Maputo: Editora EDUCAR, Universidade Pedagógica, 2011.

REIS, J. J. “Quilombos e Revoltas Escravas no Brasil”. In: *Revista USP*, n. 23, dezembro/fevereiro 95/96, p. 14-39.

OLIVEIRA, E. D. *Filosofia da Ancestralidade: Corpo e Mito na Filosofia da Educação Brasileira*. Curitiba: Editora gráfica Popular, 2007.

SANTOS, Luís Carlos Ferreira dos. “O poder de matar e a recusa em morrer: filopoética afrodiáspórica como arquipélago de libertação” / Luís Carlos Ferreira dos Santos. - 2019. 236 f. Tese (Doutorado Multi-institucional e Multidisciplinar em Difusão do Conhecimento) - *Universidade Federal da Bahia*. Faculdade de Educação, Salvador, 2019.

SANTOS, L. C. F. dos; OLIVEIRA, E. D. de. (2020). “Poética da ancestralidade” In: *Revista Espaço Acadêmico*, UEM, 20(225), pp.14-24.

Recebido em: Março de 2021

Aceito em: Julho de 2021

ENUNCIÇÃO

Revista do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFRRJ

Territorialidades ficcionais da Afro-brasilidade

Fictional Territorialities of Afro-Brazilianity

Jurema Oliveira*

Resumo: O presente trabalho faz parte de um projeto maior intitulado “Ancestralidade, Pan-africanismo, Afro-brasilidade” subsidiado pela Fundação de apoio à pesquisa e inovação do Espírito Santo - Fapes no qual se discute os processos narratológicos e de composição da personagem em narrativas africanas de língua portuguesa e brasileiras de matriz africana. Entendendo-se aqui os processos de figuração de personagens (REIS, 2018) como marco central da elaboração da narrativa.

Palavras-chave: territorialidades, ficcionais, afro-brasilidade.

Abstract: *This work is part of a larger project entitled “Ancestrality, Pan-Africanism, Afro-Brazilianity” subsidized by the Espírito Santo - Fapes Research and Innovation Support Foundation, in which the narratological and character compositional processes in African narratives are discussed. Portuguese-speaking and Brazilian-speaking Africans. Understanding here the processes of figuration of characters (REIS, 2018) as a central milestone in the elaboration of the narrative.*

Keywords: *territorialities, fictional, afro-brazilianity.*

O abraço que faz romper com as teias mundanas
Porque a poesia do sentir-se no outro
Grita alto demais para ouvir despertadores de afazeres
A poesia escorre quente
Dança, pulsando sobre o corpo
Trazendo cura
Como e belo o abraço!¹.

* Prof^a. Dr^a. pela Universidade Federal Fluminense-Uff, Prof^a. da Universidade Federal do Espírito Santo-Ufes; Pós-doutorado pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (Capes/PNPD/PPGeL-UFRN) e pesquisadora da Fundação de Apoio à Pesquisa e Inovação do Espírito Santo-Fapes.

¹DECHEN, C. “Abraço”. In: FAUSTINO, C. e SOUZA, E. (Org.). *Pretextos de mulheres negras*. São Paulo: Secretaria de Cultura do Município de São Paulo, 2013, p. 16.

Introdução

É uma preocupação no âmbito das discussões a percepção de modelos de composição dos seres de ficção para entender o conjunto de elementos constitutivos da narrativa com personagens negros. Assim, será possível observar em que medida a enunciação e a personagem constituem e são constituídas por experiências de origem africana, reunindo traços que caracterizam um comprometimento com os substratos que descendem direta ou indiretamente da tradição oral sustentáculo da ancestralidade que nos alimenta. Em relação ao Brasil, desde a década de 1970, uma nova geração de escritores brasileiros vem assumindo a responsabilidade de produzir uma literatura negra que traduza, seja no romance, no poema, no conto, na crônica, enfim, na obra literária, na bibliografia de apoio e, mesmo, nos textos científicos, uma escrita que busque responder de forma plena a toda a dimensão humana e espiritual da população negra, procurando contextualizar as nuances de sua formação e produção. No entanto, Carolina Maria de Jesus sinaliza os caminhos da discursividade negra desde a década de 60. Refletir sobre a herança ancestral na contemporaneidade é compreender valores estabelecidos a partir de um referencial que visualiza os princípios de matriz africana como um potencial a ser explorado e interpretado por óticas diversas.

Samba e ancestralidade

Se a poesia pode ser ambientada em cenários individuais, mas também coletivos do ponto de vista de sua plasticidade, com o intuito de dar visibilidade aos sentidos advindos da ideia de conhecimento ancestral, para manter a linhagem consciente ou inconscientemente daqueles contadores que irrigaram a memória de gerações e gerações, essa perspectiva também se faz presente nas estruturas narratológicas:

O dialogismo recorrente na tradição oral enriquece as relações humanas, reafirmando todos os dias os valores e preceitos estabelecidos desde os primórdios da humanidade. A palavra sustenta a base unificadora dos elementos que compõem a força vital. Ela é a energia necessária para a manutenção do princípio revigorador encontrado na figura do preexistente, fonte primordial da sociedade negro-africana. Nesses contextos sociais, a palavra é a substância divina, utilizada para a criação do mundo. A sua essência guarda a singularidade mantenedora das distintas práticas, tendo em vista que as decisões políticas, as questões familiares e da comunidade são tomadas a partir de uma

jurisprudência ancestral. O homem constitui-se na síntese fundamental dos elementos vitais agrupados na matéria corpórea que unifica o princípio de animalidade, espiritualidade e de imortalidade do ser humano que atinge o nível de ancestral².

Dito isto, convoca-se aqui *Desde que o samba é samba* (2012), de Paulo Lins. A partir de uma pesquisa historiográfica acerca do samba em diálogo com as religiões de matriz africana, o autor transita por diversos territórios valorativos do movimento rítmico. No romance há alguns espaços idealizados para as reuniões: casa de Tia Amélia, Tia Almeida, bem como a vivência no bairro Estácio de Sá, Lapa, Praça Onze e outros lugares necessários para o fortalecimento do projeto. De acordo com o *Dossiê das matrizes do samba no Rio de Janeiro*³, a importância das ações dos membros que idealizaram o carnaval fortaleceu e garantiu a permanência com originalidade e visibilidade internacional:

O reconhecimento do samba de roda do Recôncavo Baiano como Patrimônio Imaterial da Humanidade, em 2005, motivou o Centro Cultural Cartola a analisar os variados estilos de samba no Rio de Janeiro, que se originaram nas reuniões musicais em casa de Tia Ciata, no Estácio, nas escolas de samba, nos blocos, nos morros, nas ruas, nos quintais. Não obstante existirem práticas musicais identificadas pelo termo samba, como o samba de roda do Recôncavo e o samba rural paulista, no panorama musical brasileiro o samba no Rio de Janeiro se destaca por ser um fenômeno cultural pujante que atravessou o século XX, passando de alvo de discriminação e perseguição nas primeiras décadas a ritmo identificado com a própria nação, a ponto de ser um de seus símbolos. Essa passagem gradual de gênero perseguido a símbolo nacional foi, em parte, uma contingência relacionada ao fato de, nos anos 30 e 40, ser o Rio a capital do país, possibilitando o encontro entre as elites do samba, como Donga e João da Baiana, e as elites intelectuais que orientavam as políticas culturais do Estado [...]. Mas é fundamental observar que a atuação dos próprios sambistas no sentido da aceitação e do reconhecimento do gênero pelo establishment foi de importância decisiva⁴.

As primeiras décadas do século XX são significativas para a evolução do samba apesar das perseguições aos sambistas e seus simpatizantes. O aspecto artístico e cultural produzido coletivamente demarca aqueles pontos sinalizados anteriormente acerca da ancestralidade que nos sustenta. Neste sentido, a narrativa de *Desde que o*

² OLIVEIRA, J. “O preexistente e sua ausência em narrativas contemporâneas de Moçambique, Angola e Brasil”. In: OLIVEIRA, J. (Org.). *Africanidades e Brasilidades: literaturas e linguística*. Curitiba: Appris, 2018, p. 86.

³ *Dossiê das matrizes do samba no Rio de Janeiro*. In: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Dossi-%20Matrizes%20do%20Samba.pdf>, visitado em 21 de julho de 2020.

⁴ *Dossiê das matrizes do samba no Rio de Janeiro*. In: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Dossi-%20Matrizes%20do%20Samba.pdf>, visitado em 21 de julho de 2020.

samba é samba (2012) nos coloca diante dos caminhos trilhado pelo samba, pela Umbanda e Candomblé. Estas se firmam em meio a uma perseguição tão forte como aquela pertinente ao sambista:

[Brancura] Entusiasmava-se com a polca-lundu tocada no terreiro, que proporcionava jogo de pernada, acabava virando capoeira, e às vezes, pela força dos tambores, acontecia no meio de tudo uma sessão de Candomblé, ainda perseguido, e por isso mesmo tudo se dava no fundo do quintal, para despistar a polícia que nunca ia à casa de Tia Almeida por causa de seu marido que era funcionário público, mas mesmo assim se precavam. Às vezes, da Umbanda vinham os exus, as vovós e os vovôs, os ciganos, os eres, os caboclos e os eguns, que falavam de igual para igual com os filhos da terra. Parada de resposta, porque, se o santo prometer isso ou aquilo, pode esperar sentado ou em pé que o inesperado chega de repente⁵(grifos nossos).

O surgimento da Umbanda se dá por meio do sincretismo religioso entre o catolicismo, espiritismo e outras entidades oriundas de religiões diversas:

- A casa de trabalhos espirituais – prosseguia a mãe de santo – ganhou o nome de Nossa Senhora da Piedade porque, assim como Maria acolhe o filho nos braços, também seriam acolhidos como filhos todos os que necessitassem de ajuda e conforto. – Ditas as premissas da nova religião e após responder em latim e em alemão às indagações dos sacerdotes ali presentes, o Caboclo das Sete Encruzilhadas curou enfermos e fez andar aleijados. Antes do término da sessão, Pai Antônio baixou para completar as curas. Nos dias seguintes, verdadeira romaria se formou na rua Floriano Peixoto, em Neves. Enfermos, cegos, paralíticos vinham em busca da cura que ali encontravam, em nome de Jesus. Estava fundada a Umbanda no Brasil. Quinze de novembro é seu dia nacional⁶.

O diálogo produzido em *Desde que o samba é samba* entre a festa mais expressiva da cidade do Rio de Janeiro e as religiões de matriz africana explicita os movimentos daqueles grupos herdeiros dos conhecimentos trazidos pelos negros escravizados. A letra do samba com um discurso crítico e denunciatório expõem as versões do viver no território de exclusão e de invisibilidade, o morro ou favela como ficou conhecido, mas com um mecanismo de reconfiguração, o território foi renomeado de comunidade. No filme *A palavra encantada* (2009), direção de Helena Solberg, Chico Buarque na qualidade de entrevistado, lembra que no passado os músicos subiam o morro para comprar samba. Apesar da invisibilidade do povo negro tão denunciado nas letras dos sambas era das mãos dos negros em sua maioria que saíam os sambas que alimentavam o asfalto com seu modismo e valores burgueses misturados a um discurso

⁵ LINS, P. *Desde que o samba é samba*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p. 127-128.

⁶ *Ibidem*, p. 43.

afiado como uma faca amolada. A música produzida nas áreas das comunidades negras preenchia os espaços mais distintos, já que os seus compositores transitam entre o morro e o asfalto com muita autoridade em busca do produto que alimenta a imaginação poética, rítmica do sambista: Vide a cena retirada de *Desde que o samba é samba* (2012) com personagens históricos do samba carioca:

[...] o [que mais] encantava [o Bide] era ficar num bar próximo à Casa Edison, no número cento e sete da Rua do Ouvidor, que era a primeira firma de gravação de discos do Brasil. Ficava ali, olhando o entra e sai de músicos e cantores. Quem sabe daria a sorte de ver *Ary Barroso, Mário Reis, Lamartine Babo, Vicente Celestino, Alves Alfredo...* No entanto, naquela belíssima tarde, só Cebola saiu da gravadora, foi direto para o bar onde Bide estava⁷ (grifos nosso).

As heranças singulares e abrangentes dos africanos escravizados que aportaram no Brasil compuseram um arcabouço de conhecimentos diversificados identificados especialmente nas obras literárias e nas práticas artísticas que envolvem música, dança e outras expressões das artes. A partir da perspectiva construída por Fábio Leite, entende-se a força vital advinda com os africanos e herdada pelos seus descendentes compreendida aqui como energia inerente aos atores que fazem configurar “o ser-força ou força-ser”⁸ das competências inseparáveis com a capacidade de fazer circular valores milenares. De acordo com Leite:

A origem divina da força vital e a consciência da possibilidade de sua participação nas práticas históricas explicam a notável importância que lhe é atribuída e, não raro, a sacralização de várias esferas em que se manifesta. Outra característica desse elemento estruturador é a de que sua qualidade de atributo vital dos seres, abrangendo os reinos mineral, vegetal e animal, estabelece individualizações que [...] segundo as espécies [...] faz a natureza povoar-se de forças ligadas aos seus mais variados domínios⁹.

A energia dispersa pelos diversos planos da natureza (animal, mineral e vegetal) convoca um olhar extremamente complexo, pois à medida que o sujeito visualiza e observa esta essência se faz detentor do conhecimento só transmitido aos seus sucessores por meio dos ensinamentos diários passado de pessoa a pessoa, já que toda força vital filosoficamente falando não foi escrita inicialmente. Neste sentido, detectam-se valores advindos dos conhecimentos negro-africanos no sincretismo religioso, nas

⁷ *Ibidem*, p. 149.

⁸ LEITE, F. <http://www.revistas.usp.br/africa/article/view/74962/78528>, p. 104, visitado em 25 de julho de 2020.

⁹ *Ibidem*.

práticas artísticas e nas ciências em geral. Em *Desde que o samba é samba* (2012) encontra-se aspectos de fundo filosófico-religioso, a formação do carnaval, hábitos culturais e comportamentais recorrentes à época que o romance referencia. Cabe destacar aqui há uma crítica social e cultural alinhadas na obra de Lins referentes às reuniões dos sambistas realizadas nas casas de Candomblé e Umbandas. Assim, o samba e as religiões de matriz africana dialogam e fortalecem práticas sociais renegadas e violadas pela polícia.

Seguindo esta linha reflexiva, convoca-se Carolina Maria de Jesus para a cena da afro-brasilidade construída com muita energia ancestral. Os personagens elaborados por Jesus personificam seres envoltos nas vivências de origem africana e carregam características condizentes com aquelas apregoadas pelos antepassados que forçadamente ancoraram nas terras povoadas por Tupis e Guaranis, Tapuias, Potiguara, Caetés, Tamoio, Aimoré e outras etnias aqui existentes. À medida que se adentra o mundo literário de Jesus identifica-se um universo invisível e vivo movendo as ações ainda imperceptíveis pelos atores que ali foram inseridos. A relação entre Bitita com seus familiares e aqueles do entorno expõe o quanto fortalecido encontra-se os elos “que sustentam o mundo visível e que podem ser colocadas a serviço da vida”¹⁰, mesmo uma vida pautada em altos e baixos como aquela experimentada pelos personagens de *Diário de Bitita* (2012). O mais velho da família, o avó, tem várias ausências/revelações antes de sua passagem definitiva para o outro plano. O narrador define como desmaio:

O vovô desmaiou dominado pela dor. Depois foi reavivando-se e nos disse:

- Eu não desmaio. É que estou morrendo, e quem está morrendo lembra o passado. Recordei que estou devendo trinta mil-réis ao senhor José Rezende. Comprei um rolo de arame e não paguei. Vocês vão pagar.¹¹

Neste estágio de trânsito entre os dois planos (visível e invisível), as situações expõem os mecanismos condizentes com os valores socioculturais da morte dos descendentes de africanos. A celebração final se concretiza respeitando alguns preceitos pertinentes ao processo. Sendo assim, não seria de bom tom fazer a passagem devendo a alguém. Outra situação recorrente no momento da passagem para outra esfera

¹⁰ BÂ, A. H. “Tradição viva”. In: ZERBO, J. Ki-. *História geral da África I: Metodologia e pré-história da África*. 2 ed. rev. Brasil: Unesco, 2010, p. 175.

¹¹ JESUS, C. M. de. *Diário de Bitita*. Sacramento: Bertolucci, 2012, p. 141.

aclimatada em *Diário de Bitita* (2012) pauta-se nos ajustes de conta ou das sabedorias que precisam ser passadas as gerações mais jovens no leito de morte pelo avô de Bitita:

Um dia ele pediu à siá Maruca para sentar-se a seu lado e ouvi-lo. Quando ele ia falar, os vizinhos e os filhos iam ouvi-lo. A única neta que ia ouvi-lo era eu. Queria ficar perto dele *porque estava despedindo-se deste mundo*. Preparando sua longa viagem. Uma viagem para a qual os homens não levam malas; *sua bagagem são as belas ações que praticarem aqui neste planeta*. Os que o ouviam falar, diziam:
- Este homem é um profeta.¹² (grifos nossos).

A escrita-escuta advinda de uma estética ancorada no preexistente entende-se aqui como aquela energia oriunda da ancestralidade de matriz africana. A reflexão em curso visualiza a partir da força substancial disseminada na sociedade as especificidades condizentes com a auscultação da palavra primordial que emerge do enunciado coadunando “o conjunto força vital/palavra/respiração [...] elemento constitutivo da personalidade, emergindo plenamente quando o homem o estrutura de maneira a criar a linguagem e o exterioriza através da voz”¹³. Esta voz personificada em narrativas negro-brasileira consolida uma perspectiva da ancestralidade como reafirmação e resistência compondo, assim, um panorama da afro-brasilidade. Se *Diário de Bitita* (2012) expõe as singularidades, de suas complexidades e das multissignificações, *Quarto de despejo: diário de uma favelada* (2014) amplia a escuta profícuo presente na produção literária de Carolina Maria de Jesus. Herdeira da tradição oral bantu, ela transita pelos espaços memória/história com muita propriedade:

o dialogismo recorrente na tradição oral enriquece as relações humanas, reafirmando todos os dias os valores e preceitos estabelecidos entre o povo bantu. A palavra sustenta a base unificadora dos elementos que compõem a força vital. Ela é a energia necessária para a manutenção do princípio revigorador encontrado na figura do preexistente, fonte primordial da sociedade bantu. Nesse contexto social, a palavra é a substância divina, utilizada para a criação do mundo. A sua essência guarda a singularidade mantenedora das distintas práticas, tendo em vista que as decisões políticas, as questões familiares e da comunidade são tomadas a partir de uma jurisprudência ancestral. O homem constitui-se na síntese fundamental dos elementos vitais agrupados na matéria corpórea que unifica o princípio de animalidade, espiritualidade e de imortalidade do ser que atinge o nível de ancestral¹⁴.

¹² *Ibidem*, p. 141-142.

¹³ LEITE, F. <http://www.revistas.usp.br/afrika/article/view/74962/78528>, p. 105, visitado em 25 de julho de 2020.

¹⁴ OLIVEIRA, J. “O preexistente e sua ausência em narrativas contemporâneas de Moçambique, Angola e Brasil”, p. 86.

Pautando sua voz nos preceitos matriciais dos antepassados, materializando a territorialidade da afro-brasilidade *Quarto de despejo: diário de uma favelada* (2014) afirma a estética espacial da narrativa/favela modalizada na inscrição que fixa uma marca poética no movimento narratológico, adentrando no tempo e no espaço subsequente para juntamente com outras vozes negro-brasileira produzir a escrita das vivências de mulheres. Neste sentido, a narrativa de *Becos da memória* (2017), de Conceição Evaristo insere-se no mosaico cujo enunciado traz para cena literária “Vozes de mulheres” representantes de gerações e gerações, ecoando em *Becos da memória* (2017):

Escrevo como uma homenagem póstuma à Vô Rita que dormia embolada com ela, a ela que nunca consegui ver plenamente, aos bêbados, às putas, aos malandros, às crianças vadias que habitam os becos de minha memória. Homenagem póstuma às lavadeiras que madrugavam os varais com roupas ao sol. Às pernas cansadas, suadas, negras, alouradas de poeira do campo aberto onde aconteciam os festivais de bola de favela¹⁵.

Ampliando nossas reflexões, entende-se que a literatura, como as demais expressões artísticas, inscrevem-se em uma conjuntura própria de tempo e espaço, isto é, em um contexto histórico de relações, disputas e conflitos sociais. A produção literária não se desvincula do processo histórico – o qual por sua vez, não é suficiente para explicá-la –, mas estabelece com ela uma relação complexa de confronto, afirmação e negação:

Nem reflexo, nem determinação, nem autonomia: estabelece-se entre os dois campos uma relação tensa de intercâmbio, mas também de confrontação. A partir dessa perspectiva, a criação revela todo o seu potencial como documento, não apenas pela análise das referências esporádicas a episódios históricos ou do estudo profundo dos seus processos de construção formal, mas como uma instância complexa, repleta das mais variadas significações e que incorpora à história em todos os seus aspectos, específicos ou gerais, formais ou temáticos, reprodutivos ou criativos, de consumo ou produção¹⁶.

O diálogo estabelecido com a História é marcado pelo confronto e não raro pela contradição, o que não os coloca em uma esfera apartada do ambiente social e nem tampouco elimina a subjetividade e a liberdade artísticas do processo criativo. A ficção

¹⁵EVARISTO, C. *Becos da memória*. Rio de Janeiro: Pallas, 2017, p. 17.

¹⁶SEVCENKO, N. *Literatura como missão: tensões sociais e criação cultural na primeira República*. São Paulo: Brasiliense, 1999, p. 246.

figura dentro de determinada perspectiva não como espelho do mundo social, mas como parte constitutiva desse mundo, influenciando e sendo influenciado por ele. Esta dinâmica discursiva abriu espaço para uma série literária cuja especificidade teórica nasce do campo criativo para nortear e corporificar aquilo ausente nas construções textuais já consolidadas:

As experiências passadas mantêm-se retidas na memória e podem ser recuperadas no presente por meio da linguagem. O corpo guarda dois tipos de vivências: uma ligada à memória-hábito, que faz parte do adestramento cultural do sujeito, e a outra se define como imagem-lembrança. A memória-hábito constitui-se num conjunto de conhecimento adquirido pela observação e pela repetição de movimentos ou palavras. Ela se faz necessária à vida comunitária, à socialização. A outra, a imagem-lembrança, ocupa a área profunda da mente e, ao ser evocada, se corporifica de forma única, irreversível. O sonho poético nasce desta experiência latente nas zonas mais profundas do psiquismo. As impressões configuradas na escrita são resultantes de um material que tem o aspecto de um palimpsesto – manuscrito sob cujo texto se descobre a escrita ou escritas anteriores – que, raspado várias vezes, tende a dar o tom, o colorido, às representações, às manifestações das essências escondidas nas profundezas das substâncias da matéria¹⁷.

Nesta linha de pensamento pertinente à temporalidade e historicidade da produção literária, podemos afirmar que as obras em geral por lidar com a palavra comunicam, portanto, experiências dos seres humanos; seus sentimentos, conflitos e decisões, exercendo naturalmente uma função sociocultural. Elas manifestam ideias e concepções de uma sociedade e exprimem valores morais, sociais e políticos, mesmo que estes não sejam o foco. Assim, a visão acerca do lugar de fala da escrita negro-brasileira perpassa concretamente por todos esses estágios inerentes ao sujeito na sociedade.

A enunciação tem como meta delinear as imagens invisíveis no discurso empírico, mas identificadas à medida que se materializa a experiência vivida a partir do imaginário deslizando pelos *Becos da memória* (2017), *Quarto de despejo: diário de uma favelada* (2014), e o *Diário de Bitita* (2012). A língua que projeta o enredo, os personagens, os relacionamentos, os conflitos de valores dá movimento as Marias da ficção. A criação literária traduz em cada época os condicionalismos do seu tempo e do espaço em que se inscreve, constituindo o registro do fato social e o discurso sobre e da sociedade por outra ótica. Este diálogo, no entanto, entre literatura e sociedade não limita a criatividade e imaginação do escritor. No que diz respeito à escrita negro-

¹⁷ OLIVEIRA, J. *No limite entre a memória e a história: a poesia*. Vitória: Edufes, 2011, p. 76.

brasileira a performance dos sentidos redimensionados na enunciação capta a dor da menina:

A menina, apesar da dor, pedia mais e mais aquela história. Gostava de alguns pontos coincidentes entre ela e o Homem. Ambos, quando pequenos, tinham o desejo de aprender a ler. Pequenina ainda, se entretinha horas e horas com revistas e jornais que a mãe e a tia lhe traziam. [...]. Maria-Velha aprendera com uns missionários que volta e meia apareciam no lugarejo em que foram criadas. Mãe Joana aprendera sozinha catando cuidadosamente as letras, nas horas de folga nas casas em que trabalhava. [...]. Maria-Nova, à medida que aprendia se tornava mestra dos irmãos menores e das crianças vizinhas. Maria-Nova crescia, lia, crescia¹⁸ (grifos nosso).

A memória mimetiza imagens por meio de técnicas criativas impulsionando subjetivamente que a objetividade não consegue dar conta no plano empírico:

a memória ganhou um estatuto irrefutável. É certo que a memória pode ser um impulso moral da história e também uma de suas fontes, mas esses dois traços não suportam a exigência de uma verdade mais indiscutível que aquelas que são possíveis construir – e a partir de – outros discursos¹⁹.

Conclusão

Trilhar pelas territorialidades negras na contemporaneidade significa acessar imaginariamente os campos da literatura negro-brasileira, buscando a criticidade, a carga imagética da criatividade que as enunciações expõem seja na poesia, no conto, no romance, na crônica, na música, na dança e nas diversas formas artísticas de expressão negra. Detectar as formas e os conteúdos sugeridos metaforicamente nos enunciados permite ao leitor-pesquisador construir a crítica não perceptível pela visão de um arcabouço teórico de matriz eurocêntrica. A territorialidade negra evocada neste ensaio advém da necessidade de produzirmos um material suscetível, capaz ou passível de receber, de experimentar, de sofrer certas impressões ou modificações ou de adquirir determinadas qualidades oriundas da materialidade artística em questão. As atividades artísticas plastificadas no universo de matriz africana pressupõem argumentos teóricos condizentes com sua especificidade, já que todo conhecimento exige do pesquisador métodos argumentativos que possam expressar os valores, as marcas específicas da produção criativa nos diversos campos do saber.

¹⁸ EVARISTO, C. *Becos da memória*. Rio de Janeiro: Pallas, 2017, p. 63-64.

¹⁹ SARLO, B. *Tempo passado: cultura da memória e guinada subjetiva*. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: UFMG, 2007, p.45.

Referências Bibliográficas

BÂ, A. H. “Tradição viva”. In: ZERBO, J. Ki-. *História geral da África I: Metodologia e pré-história da África*. 2 ed. rev. Brasil: Unesco, 2010.

DECHEN, C. “Abraço”. In: FAUSTINO, Carmen e SOUZA, Elizandra (Org.). *Pretextos de mulheres negras*. São Paulo: Secretaria de Cultura do Município de São Paulo, 2013.

Dossiê das matrizes do samba no Rio de Janeiro. In: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Dossie%20Matrizes%20do%20Samba.pdf>, visitado em 21 de julho de 2020.

EVARISTO, C. *Becos da memória*. Rio de Janeiro: Pallas, 2017.

JESUS, C. M. de. *Quarto de despejo: diário de uma favelada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

_____. *Diário de Bitita*. Sacramento: Bertolucci, 2012.

LEITE, F. <http://www.revistas.usp.br/afrika/article/view/74962/78528>, p. 105, visitado em 25 de julho de 2020.

LINS, P. *Desde que o samba é samba*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

OLIVEIRA, J. “O preexistente e sua ausência em narrativas contemporâneas de Moçambique, Angola e Brasil”. In: OLIVEIRA, Jurema (Org.). *Africanidades e Brasilidades: literaturas e linguística*. Curitiba: Appris, 2018.

_____. *No limite entre a memória e a história: a poesia*. Vitória: Edufes, 2011.

REIS, C. *Pessoas de livro: estudos sobre a personagem*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018.

SARLO, B. *Tempo passado: cultura da memória e guinada subjetiva*. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: UFMG, 2007.

SEVCENKO, N. *Literatura como missão: tensões sociais e criação cultural na primeira República*. São Paulo: Brasiliense, 1999.

SOLBERG, H. (dir direção) *Filme A palavra encantada*, 2009.

Recebido em: Março de 2021

Aceito em: Julho de 2021

ENUNCIÇÃO

Revista do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFRRJ

Da cosmovisão à cosmopercepção, deslocamentos políticos e a produção da corporeidade

From cosmovision to cosmoperception, political shifts and the production of corporeality

Andreia Alves Monteiro de Castro*

Luciana Pires Alves**

Resumo:

O presente artigo pretende evidenciar como a escritora Paulina Chiziane, em *O Alegre Canto da Perdiz*, aborda as formas de produzir sensibilidades e corpos políticos que desafiam a brancura como experiência. Defendemos que os atos discursivos produzem corporeidade própria e realidade desejante. O leitor, diante da narrativa dos enleios que produzem a experiência como brancura, acaba por ter sua visão tensionada. Perseguindo uma via de desconstrução, seguimos Oyèwùmí e o seu conceito de cosmovisão que instaura um campo perceptivo aberto, o qual pode desenvolver diversas formas de produzir a si e ao mundo. Entendemos o sensível não como um dado, mas como uma potencialidade criadora de mundos e de sensibilidades cosmopoiéticas. Assumir essa composição é procurar revelar que o mundo não é apenas um espaço de pairagens, mas um substrato da nossa subjetividade.

Palavras-chave: Cosmopercepção; Corporeidade; Educação; Literatura Africana.

Abstract: This article intends to show how the writer Paulina Chiziane, in O Alegre Canto da Perdiz, approaches the ways of producing sensitivities and political bodies that challenge whiteness as an experience. We argue that discursive acts produce their own corporeality and desiring reality. The reader, faced with the narrative of the stories that produce the experience as whiteness, ends up having his vision strained. Pursuing a path of deconstruction, we follow Oyèwùmí and his concept of worldview that establishes an open perceptual field that can develop different ways of producing himself and the world. We understand the sensitive not as a given, but as a potential for creating worlds and cosmopoietic sensitivities. To assume this

* Doutora em Literatura Comparada pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro (2017). Professora Adjunta de Literatura Portuguesa e de Literaturas Africanas de Língua Portuguesa no Instituto de Letras da UERJ (2019).

** Doutora em Educação pela UFF, professora pesquisadora na Educação Básica do Município de Duque de Caxias e no Ensino Superior na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ/FEBF).

Da cosmovisão à cosmopercepção, deslocamentos políticos e a produção da corporeidade

composition is to try to reveal that the world is not just a space of pauses, but a substratum of our subjectivity.

Keywords: *Cosmoperception; Corporeality; Education; African Literature.*

Sou um rio. Os rios contornam todos os
obstáculos. Quero libertar a raiva de todos os
anos de silêncio. Quero explodir com o vento e
trazer de volta o fogo para o meu leito, hoje
quero existir.

Paulina Chiziane, *Niketche* (2021, p.17)

A via de produção epistêmica decolonial requer a confrontação com os modos surgidos na modernidade ocidentocêntrica de produzir sensibilidades. Enquanto professoras pesquisadoras em lugares periféricos, considerados à margem, dependentes e à serviço dos espaços centrais e privilegiados, nossas pesquisas se contrapõem às perspectivas defensoras da existência de um sujeito vidente de um mundo-objeto no qual ele próprio se manifesta como um corpo glorioso. No presente artigo, propomos tensionar a experiência com brancura, ou seja, a produção do fluxo vital como uma utopia branca. Compreendemos, como Foucault, que o lugar do sujeito é fruto de uma construção política e discursiva e, como Crary (2012), que a interiorização do ponto de vista do observador é uma política de subjetivação. Desta forma, buscamos argumentos e instrumentos para investir na desconstrução desse dispositivo de produção de realidade e de regime de poderes.

Apesar de ser amplamente conhecida a crítica da visão como sentido privilegiado de conhecer o mundo, esse sentido ainda ocupa lugar central tanto nos discursos como nas práticas acadêmicas e pedagógicas. Há uma dificuldade de nos descolarmos da magia da visão e da subjetivação que dela resulta. Para esse deslocamento, propomos o diálogo com o pensamento de Oyèwùmí que recorre ao conceito de cosmopercepção para tensionar o pensamento ocidental que tem a visão de mundo como um de seus truísmos. Segundo a filósofa nigeriana:

O termo “cosmopercepção” é uma maneira mais inclusiva de descrever a concepção de mundo por diferentes grupos culturais. Neste estudo, portanto, “cosmovisão” só será aplicada para descrever o sentido cultural ocidental e “cosmopercepção” será usada ao

Da cosmovisão à cosmopercepção, deslocamentos políticos e a produção da corporeidade

descrever os povos iorubás ou outras culturas que podem privilegiar sentidos que não sejam o visual ou, até mesmo, uma combinação de sentidos¹.

Oyěwùmí (2002) nos ajuda a denunciar o silêncio acerca das violências as quais os corpos periféricos estão sujeitos e da cosmopercepção pelos entes na produção de existências plurais. O corpo, na escola, foi, por vezes, negado ou abordado somente em relação aos cuidados essenciais, apenas como um corpo infantil em desenvolvimento. O corpo criança, o corpo mulher e o corpo negro foram instrumentalizados. Definidos como meio para chegar sempre aos mesmos resultados: do corpo criança, o ensejo de extrair, ou procurar extrair, um resultado, o crescimento. Do corpo mulher, a visada do controle e da exploração das forças de trabalho e reprodutivas. Do corpo negro, a espoliação e a eliminação. Neles são inscritos normas e comportamentos, se desenham contornos e os condicionam para garantir performances. Mas e quando o corpo é existência legítima e não instrumento, alvo ou meio? Mesmo as pedagogias renovadas oriundas dos movimentos da Escola Nova renovam os meios sem interpelarem as políticas, como afirma Guattari:

Uma das contradições internas dos empreendimentos ditos “escola nova” reside no fato de que elas limitam muito frequentemente suas intervenções ao nível das técnicas da aquisição da linguagem, da escrita, do desenho, etc... sem intervir no motor desta modelagem cujas técnicas não são senão um dos agentes. Um empreendimento educacional não poderia circunscrever de modo válido seu campo a questões de técnicas de aprendizagem ou de socialização. Ele coloca de imediato toda uma série de problemas micropolíticos.²

Assim, ao tomarmos os empreendimentos educacional e social para além das renovações técnicas, de fato como uma ação política, miramos a confrontação da experiência como um modo de fluir branco no tempo. Ensejamos uma experiência que não se resume ao vivenciado branco. Como uma forma de ampliar o sensível, recorreremos a outros conceitos e outros modos de dar forma à existência, principalmente de narrar vivências. Sem ordenar hierarquicamente teoria e literatura, propomos um trânsito, cuja circulação ajuda a tecitura do presente exercício de escrita. A circulação

¹ OYĚWÙMÍ, O. “Visualizing the Body: Western Theories and African Subjects”. In: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (eds). *The African Philosophy Reader*. New York: Routledge, 2002, p. 391-415. Tradução para uso didático de Wanderson Flor do Nascimento, p. 4

² GUATTARI, F. *Revolução Molecular: pulsações políticas do desejo*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1980, p. 50.

Da cosmovisão à cosmopercepção, deslocamentos políticos e a produção da corporeidade

entre Oyèwùmí e Chiziane encarna nosso exercício de pensamento, porque traz Oxum como fundamento epistemológico (AKOTIRENE, 2019). Nas autoras, o rio, transcorrer do tempo e da consciência, é jorro de criação, é transbordamento junto à ideia de fluxo como desgaste e erosão.

Podemos fazer uma alusão ao ensaio de Serres (2013) sobre *O tempo passa*, de Woolf (2013). Serres inicia sua reflexão advertindo o leitor que Virgínia poderia ter escolhido o relógio para medir o tempo, mas a escritora utilizou a casa. Na materialidade do corpo casa, vemos o trabalho das múltiplas temporalidades, a reversibilidade dos tempos cíclicos; as duas irreversibilidades negativas e positivas, um tempo que erode e desgasta e um tempo que jorra e cria, o tempo dos nascedouros. Chiziane afirma que o tempo passa, que o tempo correu. A autora apresenta o corpo de Maria das Dores como marcador do tempo, com seu corpo experiência:

O tempo correu, sim. Quando partiu não tinha calos nos pés. Nem cabelos brancos. Nem imagens tenebrosas nos arquivos da memória. Quando partiu, não conhecia tantas estradas, nem paisagens nem pessoas. Não conhecia ainda os terrores da vida. O tempo passou, sim. Mas como é que tudo começou? Começou ou terminou? Na vida nada é princípio, nada é fim. Tudo é continuidade.³

O uso do corpo como personificação do tempo cria um contraponto com a armadilha de um corpo glorioso, intangível e utópico. Esse uso permite o testemunho para além de um silenciamento, cada corpo é um livro onde podemos ler e ver a obra colonial. A corporeidade em Chiziane é uma intensa afecção, não só por mobilizar muitos afetos, como também por mexer com afetos muito fortes. As tramas que ela mobiliza alargam ou expandem a capacidade de percepção da colonialidade e, ao nos percebermos em seus enleios, entendemos que é possível inventar uma escapatória em/de nós mesmos.

No romance de Chiziane, *Alegre Canto da Perdiz* (2008), percebemos algumas das características de uma cosmopercepção, que tensiona o lugar internalizado do observador/espectador inventado pela modernidade ocidental e da experiência como brancura. Modo de sensação explorado em diversas situações de poder e, até mesmo, em contextos religiosos, como observa Chiziane: “As igrejas modernas exploram as

³ CHIZIANE, P. *O alegre canto da Perdiz*. Afragide: Editora Caminho, 2008, p. 2.

Da cosmovisão à cosmopercepção, deslocamentos políticos e a produção da corporeidade

emoções dos crentes em actos teatrais”⁴. O observador ou espectador passivo de si contrasta com o vivenciar em cosmopercepção nos modos de conhecer e existir em Oyèwùmí (2002) e em Chiziane (2002). O experimentar aberto de quem resistiu e não deixou estilhaçar o campo perceptivo, no qual espírito, olho e mão formam o mundo subjetivo global emergente, domínio fundamental do vivente. O acesso à dimensão fonte, como ensina Petitmengin (2009), se dá por meio da *transmodalidade*, no sentido vivido sem sentido articular. Nem visão, nem audição, nem tato, nem paladar, mas a sensação que perpassa ao ser pleno em sensações. Recorremos ao conceito de cosmopercepção como ponte ou encruzilhada para interrogar a produção de sensação e de realidade para tentar reduzir a experiência como brancura. E, ao conectar Oyèwùmí a Chiziane, fabulamos uma cartografia que se traça e busca ganhar consistência nessa zona de coexistência criada/encontrada.

Ao desafiar e desfiar a experiência como brancura, procuramos um deslocamento ou uma errância ao buscar traçar em palavras a experiência colorante. A sensação da cor, como afirma Deleuze e Guattari (1992), não é um colorido, mas sim, uma sensação colorante que nos torna outros, uma *cosmopoesis*.

A cartografia pretendida segue as pistas dessa *cosmopoesis*, buscamos traçar um mapa do trajeto por entre os modos de afetar e a produção da experiência em tensão e desconstrução da experiência como brancura. Para isso, mergulhamos no fluxo criado por Pauline Chiziane em seu romance *O alegre canto da Perdiz*. Recorremos ao conceito de pistas de uma cartografia que segue aquilo que traça, assumindo o caráter inventivo do uso do detalhe que difere dos modos interpretativos e reconstitutivos de produzir conhecimentos. Seguimos por uma via úmida, molhada e porosa para a invenção de um modo de conhecer em processualidade distante da secura dos conhecimentos ocidentocêntricos. Elegemos algumas pistas: a porosidade, a carne viva, a cosmovisão, os limiares da relação e cuidado e a farmácia de Fanon.

A porosidade

O poroso que permite desmobilizar o ponto de vista do observador como via única e a brancura como experiência. O senso de si em aberto em fronteiras fluidas

⁴ *Ibidem*, p. 3.

Da cosmovisão à cosmopercepção, deslocamentos políticos e a produção da corporeidade

sem especificação do campo perceptivo. A relação entre Maria das Dores e do rio como uma co-poieses que corporificam entre uma experiência identitária cambiante:

Quem sou eu? Uma estátua de barro, no meio da chuva. Odeia as roupas que me limitam o voo. Odeio as paredes das casas que não deixam escutar o vento. Eu sou a Maria das Dores. Aquela que desafia a vida e a morte a busca do seu tesouro. Eu sou a Maria das Dores, e sei que o choro de uma mulher tem a força de uma nascente. Sei com quantos passos de mulher se percorre o perímetro do mundo. Com quantas dores se faz uma vida, com quantos espinhos se faz uma ferida. Mas não tenho nome. Nem sombra. Nem existência. Sou uma borboleta incolor, disforme. Das palavras, conheço as injúrias, e dos gestos, as agressões. Tenho o coração quebrado. O silêncio e a solidão me habitam. Eu sou a Maria das Dores, aquela que ninguém vê.⁵

Desejamos tomar o corpo como presença e não como fonte de engano e de imprecisão, romper com a falsa ideia de que o pensamento e a ação não são práticas. Mas, para isso, é necessário tomá-los enquanto algo em produção, em múltiplas e intercambiantes processualidades:

Ela tinha a forma humana, viram. Que nascera do ventre feminino, como elas, como os sapos, os peixes, as algas dos pântanos. Que a mulher tinha a sua história, as suas marcas, as suas cicatrizes. Nela se espelhava a fragilidade da existência. A multiplicidade dos caminhos.⁶

Para atuar com o mundo, entendemos que é preciso desafiar as políticas de produção do corpo, com atenção a divisão política entre encarnar e corporificar os atos das palavras (o incorpóreo) que efetuam o incorpóreo no corpo. Como afirma Aganbem (2014), o corpo do paraíso é masculino, com cerca de trinta anos, dentro dos critérios de normalidade dos brancos. A experiência como brancura é uma das armas mais letais da colonialidade. Ela é uma ferramenta de produção de modos de subjetivação que opera a hierarquização dos humanos a partir da tonalidade de suas peles, criando a fantasia do desejo de redenção através da junção carnal dos negros com as pessoas brancas ou próximas. No romance cabe a irmã preta a operacionalidade do corpo ao ter a virgindade vendida para melhorar os negócios da família e a irmã parda, o corpo ostensivo, o corpo da virgem noiva branca, representação mais possível da brancura.

⁵ *Ibidem*, p. 48.

⁶ *Ibidem*, p. 60.

A carne viva

A carne viva é a condição da carne, o corpo que executa em contraposição do corpo inoperante é um marcador de poder. Duas personagens de Chiziane ocupam essa distinção, o padre e o médico. Os dois belos homens negros são jovens solteiros sem filhos, dois aspirantes à condição inatingível de *corpo glorioso*, destinados apenas aos brancos. Habitar a condição gloriosa requer renunciar a um determinado lugar de uso dos corpos, implica em uma renúncia das funções corporais como transcendência. Essa renúncia era considerada um crime grave para aquele povo, “a procriação é a essência da vida e a vida sexual é tão vital como a gota de água”⁷.

Ao ter a transcendência na sexualidade e a eternidade na fecundidade, o celibato dos irmãos era o espetáculo público da conversão ou assimilação. Bem como a cena do casamento da filha parda como exaltação da brancura aparece em seu ápice. A mãe preta que na condição de exilada no interior vê a filha clara entrar na igreja:

Delfina está na porta da igreja. Vê a noiva, a sua Jacinta. E arregala os olhos hipnotizados pela imagem. O vestido branco aclara mais a pele da mulata, que até parecia uma branca. Emociona-se. No ar cheira a amor, cheira a paz, cheira a beijo romântico. É tanta beleza a engalanar o dia, tanta flor, tanto perfume. Dentro de Delfina explode o grito de vitória, ela sente-se de novo no miradouro do ponto.⁸

O espetáculo da brancura e do casamento como redenção: a união entre pretos, a noiva, prostituta do cais, e o noivo, um jovem recém assimilado na condição de Sipaio, soldado. A farda e o vestido de noiva, signos de ascensão social a partir de lugares sociais e de gênero inexistentes à cultura iorubá, funcionam como símbolos da distinção e branquitude. A família nuclear marcada por papéis de gênero e racializada é fruto do ocidente. Essa estrutura capitaliza as subjetividades para transformá-las em ferramenta para a colonização, o que requer a captura das atenções e produção desejante:

Elas não se baseiam no tipo de corpo, e o posicionamento é altamente situacional. Além disso, a linguagem do casamento, que é utilizada para classificação social, frequentemente não é, a princípio, sobre gênero, como interpretações feministas da ideologia e organização familiar poderiam sugerir. Em outro momento, argumentei que o idioma casamento/família em muitas culturas africanas é uma maneira de descrever

⁷ *Ibidem*, p. 160.

⁸ *Ibidem*.

Da cosmovisão à cosmopercepção, deslocamentos políticos e a produção da corporeidade

relações patrono/cliente, que pouco têm a ver com a natureza dos corpos humanos. Análises e interpretação de África devem começar a partir de África. Significados e interpretações devem derivar da organização social e das relações sociais, prestando muita atenção aos contextos culturais e locais específicos.⁹

A mudança de referenciais transforma todo o campo de ação, de percepção e de produção de subjetividade. Tendo como pano de fundo os usos dos corpos na educação, gostaríamos de localizar a cena atual da experimentação da corporeidade. Há, historicamente, uma opção feita pelos processos de subjetivação que atualiza uma corporeidade que nos fora negada pela instrumentalização da carne pelo capitalismo através do trabalho e da escravização. Aparato de articulação colonialista do mundo busca incessantemente despedaçar os demais territórios existenciais para produzir sua suja acumulação primitiva:

A miscigenação não é a consequência da ausência de racismo, como pretende a razão lusocolonialista ou lusotropicalista, mas certamente é a causa de um racismo de tipo diferente. Por isso, também a existência da ambivalência ou hibridação é trivial no contexto do pós-colonialismo português. Importante será elucidar as regras sexistas da sexualidade que quase sempre deitam na cama o homem branco e a mulher negra, e não a mulher branca e o homem negro. Ou seja, o pós-colonialismo português exige uma articulação densa com a questão da discriminação sexual e o feminismo.¹⁰

Na perspectiva adotada, o ser corpóreo que sente o sentido não possui uma natureza dicotômica entre intelecto e intuição e trai a função orgânica. Numa outra confabulação não somos apenas resultado de uma maquinação colonial perversa e perversedora. (Des)inscrevendo do corpo a memória maldita e do legado renegado pode-se experimentar uma emergência outra de si.

Chiziane, ao nos (des)inscrever, nos encarna numa experiência *atagbá*, modo de fabulação manual de subjetividade, entramos num modo mais corpóreo do que a organização funcional orgânica da carne. A configuração, mão, olho, palavra e espírito se desenquadra. A transfiguração que se abre em nossos olhos no tatear do trajeto da mão e a cada territorialidade correspondente, as bobinas do tempo se desenrolam: a mão

⁹ OYĚWŪMÍ, O. “Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêtricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas.” Tradução para uso didático por Juliana Araújo Lopes OYĚWŪMÍ, O. “Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of African Epistemologies”. In: YUSUF, B. B. E. W. KISIANG’ANI. (Org) *African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms*. CODESRIA Gender Series. Volume 1. Dakar: CODESRIA, 2004, p. 1-8., p. 9.

¹⁰ SANTOS, B. de S. *Entre Próspero e Caliban. Colonialismo, pós-colonialismo e interidentidade. A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2006, p. 227.

Da cosmovisão à cosmopercepção, deslocamentos políticos e a produção da corporeidade

pata locomotora de quem fora bicho; a mão galho de quem viva colada à terra; a mão ferramenta parida no labor; a mão máquina, testemunha dos tempos modernos; a mão olho, emergida na tela tátil das conformações atuais no *touch screem*. O tempo do trabalho, o tempo da experiência e o tempo do viver....

Cosmosentir: olhos, mãos e água

Quero tocar na alma de todas as pedras do meu caminho. Quero beijar grão a grão a areia que tece o solo fecundo onde me aleito. Fecho os ouvidos ao mundo e apenas escuto o silêncio do meu percurso. Escuto o som intermitente da chuva miúda caindo na vidraça.
Paulina Chiziane, *Niketche* (2001, p.18)

Em cosmopercepção, não se distingue a mão da manufaturada mão narrativa; a mão do instrumento da mão da produção da palavra, a mão da violência da mão da mão compaixão. Com Oyèwùmí, aprendemos que os sentidos podem ser passados de mão em mão, a mão em sua dimensão reflexiva e que constitui subjetividade em relações de “a-pego”, ao tocar naquilo em que o “eu” se apega. Ressonância, consistência, textura, movimento de abertura e expansão são modos de viver numa direção emergente que contam mais das linhas de força e dos movimentos ou jornadas interiores de composição de sentido de si e do mundo.

Os limiaries e as relações de cuidado

Os limiaries e as relações de cuidado são buscas pelas formas de sentir que requerem a escuta do outro e partilha de si. Eles impõem a todos numa posição de horizontalidade, a fala e a escuta através da abertura de nossas recordações para nelas lermos a ação de uma determinada sociabilidade. O que contar de si ao outro e o que ele nos conta? Criar lugares de troca e extensão da percepção, como define Fanon (2020) ao defender um exercício de interpretação participativa:

O que é importante na tese de Lacan é a subsunção das características que ele implica em sua definição: a) desenvolvimento biográfico e as relações de compreensão que nele são lidas (Erlebnis); b) uma concepção de si mesmo (ideal do eu); certa tensão das relações sociais (eu-outro). (...) De fato, a experiência vital em que se reconhece o fim

Da cosmovisão à cosmopercepção, deslocamentos políticos e a produção da corporeidade

do desejo é essencialmente social em sua origem, em seu exercício e em seu sentido. Reconhecer, portanto, nos sintomas mórbidos, um ou vários *ciclos de comportamento* que, por anômalos que sejam, manifestam uma tendência concreta que se pode definir *em relações de compreensão*, tal é o ponto de vista que trazemos ao estudo das psicoses.¹¹

No capítulo final do romance, Chiziane abre uma teia de história que permite o exercício no qual evidenciam os ciclos de comportamento detonados pelo colonialismo e ampliam as possibilidades em relação de compreensão da experiência negra. Ao reunir as diferentes personagens da trama, a instância narradora conta que: “vieram todos com fome de séculos. Eles eram grãos de areia, partículas de barro que a mão divina moldava para insuflar o novo sopro de vida. Começaram a surgir figuras, formas, rostos, almas. A vida começava naquele instante.” (CHIZIANE, 2008, p. 90). Assim, se instaura uma caixa de ressonâncias na qual são enunciadas diferentes composições dos sujeitos: Simba, que até então aparece como inescrupuloso feiticeiro, ressurgue como poeta, mago, profeta e apaixonado por Maria das Dores; Maria das Dores, signo do embate entre aquela que tudo suporta e para que tudo serve e de quem todos se servem, reaparece como figura de resistência que conhece todos os caminhos do território; Maria Jacinta passa a se reconhecer para além a condição da mulata troféu da guerra e engrossa as vias da reparação depois de tanta expropriação histórica; e, finalmente, José dos Montes e Delfina reaparecem sob os escombros do tempo. José retoma a palavra depois de quarenta anos de mutismo ao narrar tudo o que passou e os lugares sociais a ele destinado pelo violento regime político colonial. Delfina se ressignifica, deslocada de qualquer tentativa de colocá-la em julgamento, é puro devir-mulher imanência sem mácula ou culpa, se reconcilia com o destino cósmico dos rios, rochas e estrelas.

A teoria e a literatura africanas nos permitem defender as histórias de si e um trabalho coletivo com as histórias de si como mais uma pista para produzir um processo de amplitudes de nossas potências e no descrever dos discursos dos aparelhos de captura do colonialismo. No presente artigo, nos ocupamos de cartografar algumas pistas para recompor nossa cosmopercepção em contraposição à visão de mundo, entre elas podemos enumerar:

1. A condição porosa ou a defesa da abertura e no intercambiar de estados, sentidos e cosmopercepção ao perceber a especificação corpórea e subjetiva como movimento e

¹¹ FANON, F. *Alienação e Liberdade. Escritos Psiquiátricos*. São Paulo: Ubu Editora, 2020, p. 371.

Da cosmovisão à cosmopercepção, deslocamentos políticos e a produção da corporeidade

relação de força, uma vez que compreendemos o fechamento no próprio humanismo como uma categoria obsoleta (MBEMBE, 2020).

2. Superar a dicotomia entre pensamento e ação.
3. As produções políticas e a instrumentalização do corpóreo.
4. As relações de compreensão e os ciclos de comportamento e as possibilidades narrativas.

A mudança da percepção e do aparato requer a revisão dos acoplamentos, como afirma Mbembe, as transformações incorpóreas que as palavras produzem no corpo ou produzem um corpo ao dar contorno a ele, seus limites e potências. Das transformações incorpóreas da palavra até os destinos e feridas que nascemos para incorporar, como afirma Chiziane, os homens esquecem que palavras são preces. Quem nunca se impregnou pelo ouvido?

A Farmácia de Fanon e o que escorre...

Do fundo do ser brotam lágrimas em cascata
que correm como chuva ácida.
Paulina Chiziane, *Niketche* (2021, p.17)

As histórias de vida como máquinas de guerra contra o agenciamento da escravidão descrito por Mbembe (2020) e Fanon (2020). A potência da narrativa que amplia a experiência não ocorre apenas no registro audiovisual, ela possui múltiplas dimensões, não assujeitada apenas a lógica do registro. A dimensão liquefeita é imprescindível para a produção de sensibilidades e modos insurgentes de habitar os corpos. A diluição é um importante expediente de desconstrução, a água mole só fura de tanto bater por alterar a composição do material. Assim, mesmo um enquadramento que se apresenta como duro e intransponível se altera diante do molhado. Esse exercício é descrito por Mbembe ao apresentar o jogo de tensão no exercício do *Fármaco Fanoniano*.

Ao destacar as ligações entre democracia liberal e a sua suplementação pelo servil, pelo colonial e pelo imperial, Mbembe aponta que essa instância de governo se serve do discurso que condena e o mantém através de espaços e de corpos que devem receber as máculas dessa suplementação. Esse é um jogo que se instaura através do morticínio, da lógica do povoamento extirpador e do discurso falsificador: “A vida

Da cosmovisão à cosmopercepção, deslocamentos políticos e a produção da corporeidade

negra é tornada deficiente e, portanto, pobre”¹². A produção da imagem negra como debilidade pelos brancos pequenos proprietários do imaginário é dissolvida pelas relações de Cuidado: o comum contra a fala debilitada pela colonização. A reconstituição do comum começa pela troca de palavras e pela quebra do silêncio.

A narrativa em cosmopercepção possibilita um conjurar do seco e da cegueira pela luminosidade branca. E essa traição à sensibilidade posta como hegemônica se liquefaz diante dos fluxos, das nascentes, dos alagadiços e dos mares que transportam o fluxo do viver por diferentes canais. E essa escritura é o exercício a ser vivido sem reservas, num dispêndio dos fluxos do vivo. Como afirma Derrida:

O esperma, a água, a tinta, a pintura, o tingimento perfumado: o *phármakon* penetra sempre como o líquido, ele se bebe, se absorve, se introduz no interior que ele marca, primeiramente, com a dureza do tipo, invadindo-o em seguida e inundando-o com o seu remédio, sua beberagem, sua poção, seu veneno¹³.

Conclusão

Cosmopercepção e corporeidade são abordados como modos de desdobrar nossos modos de sentir divergente dos modos de eurocêntricos de existir. A desconstrução da experiência como brancura requer a que abandonemos a concepção do sensível não como um dado, mas uma potencialidade criadora de mundos e de sensibilidades copoiéticas da qual a subjetividade que dela emerge é parte do mundo já existente. Assumir a composição copoiética é procurar revelar que nos tornamos com o mundo e não apenas estamos com o mundo. Compomos uma cartografia do deslocamento da cosmovisão à cosmopercepção deslocamentos políticos e a produção da corporeidade.

Com Chiziane e com Oyèwùmí, traçamos uma cartografia como metodologia para movimentar o pensamento. O traçado, que surge das seguintes inventadas: a porosidade, a carne viva, a cosmovisão, os limiares da relação e cuidado e a farmácia de Fanon, nos permite confrontar a experiência como brancura e seu expediente de captura: o lugar do observador. E, o exercício da desconstrução das inscrições coloniais nos aproxima de uma cosmopercepção, no qual compreendemos que o sol não nasce para

¹² MBEMBE, A. Políticas da Inimizade. São Paulo: N-1 edições, 2020.

¹³ DERRIDA, J. *A farmácia de Platão*. São Paulo: Iluminuras, 2005, p. 122.

todos, mas em cada um de nós, e lutar pela libertação de manter viva e intensa a chama do viver.

Referências bibliográficas

- CHIZIANE, P. *O alegre canto da Perdiz*. Alfragide: Editora Caminho, 2008.
- _____. *Nikette*. Uma história de Poligamia. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.
- DELEUZE, G. GUATTARI, F. *O que é a filosofia?* Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.
- DERRIDA, J *A farmácia de Platão*. São Paulo: Iluminuras, 2005.
- FANON, F. *Alienação e Liberdade*. Escritos Psiquiátricos. São Paulo: Ubu Editora, 2020.
- GUATTARI, F. *Revolução Molecular: pulsações políticas do desejo*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1980.
- MBEMBE, A. *Políticas da Inimizade*. São Paulo: N-1 edições, 2020.
- OYĚWŪMÍ, O. “Visualizing the Body: Western Theories and African Subjects”. In: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (eds). *The African Philosophy Reader*. New York: Routledge, 2002, p. 391-415. Tradução para uso didático de Wanderson Flor do Nascimento.
- _____. “Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêtricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas”. Tradução para uso didático por Juliana Araújo Lopes, p.1-10. OYĚWŪMÍ, O. “Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of African Epistemologies”. In: YUSUF, B. B. E. W. KISIANG’ANI. (Org) *African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms*. CODESRIA Gender Series. Volume 1. Dakar: CODESRIA, 2004, p. 1-8.
- PETITMENGIN, C. “Listening from Within”. In: PETITMENGIN, C. *Ten years of viewing from within*. The legacy of Francisco Varela. Charlottesville: 2009.
- SANTOS, B. de S. *Entre Próspero e Caliban. Colonialismo, pós-colonialismo e interidentidade. A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2006.
- SERRES, M. “Tempo, erosão e sinais de bruma”. In: Serres, M. HAULE, J. *O tempo passa*. Virgínia Woolf. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

Recebido em: Março de 2021

Aceito em: Julho de 2021