

# Filosofia, Raça e Decolonialidade

Milena Oliveira Pires & Pamela Cristina de Gois  
(Organizadoras)

COLEÇÃO  
ANPOF  
XX  
ENCONTRO



Ao longo de sua trajetória, a ANPOF tem desempenhado um papel fundamental na consolidação da pós-graduação em Filosofia no Brasil, promovendo o intercâmbio acadêmico, fomentando pesquisas inovadoras e abrindo espaços para reflexões que dialogam com os desafios do presente. Em sintonia com esse compromisso, esta edição do encontro trouxe uma importante mudança na organização das apresentações: a transição das Sessões Temáticas (STs) para os Eixos Temáticos (ETs). Essa nova estrutura busca ampliar a interlocução entre diferentes perspectivas e consolidar debates que, muitas vezes, ficavam dispersos em sessões isoladas.

# **Filosofia, Raça e Decolonialidade**

## **Conselho Editorial**

Ana Paula Martins de Souza (PUCPR)

Chaiane Faria (USP)

Carolina Antoniazzi (USP)

Elizabeth Cristina Echer (UFSM)

Fábio Borges do Rosario (UFRJ)

Frank Thomas Sautter (UFSM)

Gilson Carreira Junior (UNISINOS)

Ialley Lopes da Silva (UFPE)

Luiz Marcos da Silva Filho (UFU)

Milena Oliveira Pires (UFMG)

Pamela Cristina de Gois (UFRJ)

Renata Adrian Ribeiro Santos Ramos (UNEB)

Roberto Schmitz Nitsche

Rommel Luz Figueira Barbosa (CPII)

Solange Aparecida de Campos Costa (UESPI)

# **Filosofia, Raça e Decolonialidade**

Milena Oliveira Pires

Pamela Cristina de Gois

Organizadoras



© 2025 ANPOF

### **Gerente Editorial**

Junior Cunha

### **Conselho Editorial**

Ana Karine Braggio

Gustavo Rohte de Oliveira

Jaqueline Thais de Souza

José Francisco de Assis Dias

Júlio da Silveira Moreira

Pietra Maria Gulak Welter

Reginaldo César Pinheiro

Ronaldo de Oliveira

### **Produção Editorial**

Ammy Lee Vitória

Daniela Valentini

José Luiz G. Mariani

Medéia Lais Reis

Mônica Chiodi

### **Instituto Quero Saber**

[www.institutoquerosaber.org](http://www.institutoquerosaber.org)

[editora@institutoquerosaber.org](mailto:editora@institutoquerosaber.org)

### **Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)**

F488 Filosofia, raça e decolonialidade / organizadoras,  
Milena Oliveira Pires e Pamela Cristina de Gois.  
1. ed. (ebook) - Toledo, Pr.: Instituto  
Quero Saber, 2025.  
384 p.: il.; color (Coleção do XX Encontro  
Nacional de Filosofia da ANPOF)

Modo de Acesso: World Wide Web:  
[www.institutoquerosaber.org/editora](http://www.institutoquerosaber.org/editora)  
ISBN: 978-65-5121-131-7  
DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.144>

1. Filosofia.

CDD 22. ed.

Rosimarizy Linaris Montanhano Astolphi – Bibliotecária CRB/9-1610

Este livro foi editado pelo Instituto Quero Saber em parceria com a ANPOF.  
O teor da publicação é de responsabilidade exclusiva de seus respectivos autores.

## **ANPOF – Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia**

### **Diretoria 2025-2026**

Janyne Sattler (UFSC), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Wanderson Flor do Nascimento (UnB), secretário-adjunto

Francisca Galiléia Pereira da Silva (UFC), tesoureira-geral

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste), tesoureira-adjunta

Halina Leal (PUCPR), diretora de comunicação

Mariana Claudia Broens (Unesp), diretora editorial

### *Conselho Fiscal*

Érico Andrade (UFPE)

Susana de Castro (UFRJ)

Adriano Correia (UFG)

### **Diretoria 2023-2024**

Érico Andrade Marques de Oliveira (UFPE), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Tessa Moura Lacerda (USP), secretária-adjunta

Judikael Castelo Branco (PROF-FILO/UFT), tesoureiro-geral

Francisca Galiléia Pereira da Silva (UFC), tesoureira-adjunta

Georgia Cristina Amitrano (UFU), diretora de comunicação

Solange Aparecida de Campos Costa (UESPI), diretora editorial

### *Conselho Fiscal*

Taís Silva Pereira (PPFEN-CEFET/RJ)

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste)

Castor Bartolomé Ruiz (Unisinos)



## **Apresentação da Coleção do XX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF – Eixos Temáticos**

O XX Encontro de Filosofia da ANPOF ocorreu entre os dias 30 de setembro e 4 de outubro de 2024, na cidade de Recife, Pernambuco. Como um dos principais espaços de encontro da pesquisa filosófica no Brasil, o evento reafirmou o compromisso da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF) com o fortalecimento da Filosofia enquanto campo de investigação crítica e plural.

Ao longo de sua trajetória, a ANPOF tem desempenhado um papel fundamental na consolidação da pós-graduação em Filosofia no Brasil, promovendo o intercâmbio acadêmico, fomentando pesquisas inovadoras e abrindo espaços para reflexões que dialogam com os desafios do presente. Em sintonia com esse compromisso, esta edição do encontro trouxe uma importante mudança na organização das apresentações: a transição das Sessões Temáticas (STs) para os Eixos Temáticos (ETs). Essa nova estrutura busca ampliar a interlocução entre diferentes perspectivas e consolidar debates que, muitas vezes, ficavam dispersos em sessões isoladas.

Os volumes aqui apresentados reúnem os trabalhos dos seguintes Eixos Temáticos:

- História da Filosofia
- Mulheres na Filosofia
- Filosofia e decolonialidade
- Filosofia e povos originários
- Ensino de Filosofia
- Filosofia da deficiência
- Metafísica
- Ética e Política
- Lógica
- Epistemologia
- Filosofia Brasileira
- Estética e Filosofia da Arte
- Filosofia Crítica

Os volumes aqui reunidos refletem essa transformação, apresentando as discussões promovidas nos eixos temáticos. Mais do que um registro dos trabalhos apresentados, essas publicações são parte do esforço contínuo da ANPOF para fortalecer a produção filosófica no Brasil, estimulando o diálogo entre pesquisadores de diferentes áreas e instituições.

Acreditamos que essa nova proposta contribui para uma Filosofia mais integrada e acessível, capaz de enfrentar os desafios teóricos e práticos da contemporaneidade. Esperamos que os textos aqui reunidos inspirem novas investigações e fomentem debates que extrapolem os limites do evento, alcançando leitores e pesquisadoras das mais diversas formações.

Boa leitura!

*Solange Costa*  
Diretora editorial da ANPOF  
Biênio 2023-2024

# Sumário

<b>Apresentação</b> .....	11
<b>Entre devires: a Neurose cultural na (re)produção da violência racial no Brasil</b> .....	13
Adrian Castro	
<b>“Negro problem” na sociedade capitalista: Du Bois e Florestan</b> .....	61
Larissa Nunes Paiva	
<b>O outro como fundamento para o genocídio e o epistemicídio africano e afro-brasileiro</b> .....	81
Cláudio Eduardo Rodrigues	
<b>Luta antirracista e ensino de filosofia: combate ao racismo na escola</b> .....	99
Gabriele Teixeira de Abreu	
<b>Por uma filosofia da corporeidade: uma análise a partir da capoeira</b> .....	113
Suelen Pereira da Cunha	
<b>Racismo, psicanálise, retorno do recalcado, Freud, Lacan: um caso de inter-racialidade</b> .....	129
Fabíola Menezes de Araújo	
<b>(Re)pensando o conceito de sujeito através de perspectivas freireanas</b> .....	151
Gabriella Masi Lunardelli	
<b>Reflexões sobre a lógica colonial a partir da história de María Sabina, uma xamã mazateca</b> .....	169
Saulo Luquini Schetini	
<b>Transatlanticidades e transmigrações: considerações acerca do pensamento hídrico de Beatriz Nascimento</b> .....	193
Marcelo Jungmann Pinto	
<b>Interdição racial e violência revolucionária em Frantz Fanon</b> .....	203
José Martins de Lima Neto	

<b>O Princípio da Ausência do Negro: uma conversa entre Walter Benjamin, Grada Kilomba e Frantz Fanon.....</b>	<b>217</b>
Ana Carla Ferreira dos Santos	
<b>Crítica à razão branca: colonialismo, modernidade e poder em Sueli Carneiro e Achille Mbembe.....</b>	<b>231</b>
Ana Cássia Nogueira Vieira	
<b>Um pouco de Filosofia Africana: contribuições da mítica afro-brasileira com as orixás Iemanjá, Oxum e Nanã.....</b>	<b>247</b>
Cristiane Agnes Stolet Correia & Stella Samires da Silva Albuquerque	
<b>Um diálogo possível entre Benjamin e a América-Latina.....</b>	<b>259</b>
Mateus Nascimento Silva	
<b>O epistemicídio indígena como ferramenta de poder para o fortalecimento do racismo na sociedade .....</b>	<b>273</b>
Daniel Camargo da Costa	
<b>Phenomenology and epistemic decolonization .....</b>	<b>285</b>
Bruno Mesquita Soares de Araújo, Renata Guadagnin, Ana Fernanda Mendes, Meike Roth and Thượng Giang Luru	
<b>O giro decolonial como pedagogia libertária .....</b>	<b>319</b>
Lianto Segreto	
<b><i>Ainu-Repunkuru: desfazendo amarele universal .....</i></b>	<b>333</b>
Umeno Morita	
<b>A liberdade é uma luta constante: a interseccionalidade entre Lélia Gonzalez e Angela Davis .....</b>	<b>367</b>
Tiliane Cassiano Alves	

# Apresentação

O objetivo deste volume é apresentar à comunidade filosófica uma seleção do trabalho realizado no ET Filosofia e Decolonialidade e no GT Filosofia e Raça durante o XX Encontro Nacional da ANPOF (Recife, 2024), por meio de textos originalmente apresentados no evento ou que são frutos das discussões e debates realizados nesses espaços. Expressamos nossa gratidão a todos os que compartilharam seus trabalhos e participaram ativamente das discussões que originaram os textos aqui reunidos, enriquecendo o debate filosófico e conferindo maior visibilidade e relevância a essas questões de pesquisa dentro de nossa comunidade.

As reflexões em questão visam reduzir o epistemicídio, no qual a distinção entre sujeito e objeto é utilizada como ferramenta social, silenciando e matando os saberes de diversos povos não-europeus. As contribuições de pensadores negros, indígenas, mulheres, o público LGBTQIAPN+ são apresentadas como uma forma de contestação e resistência, destacando a importância de se refletir sobre a realidade enfrentada por essas comunidades.

O livro também aborda a interseccionalidade e a luta antirracista como pontos centrais do debate filosófico decolonial. Nesse sentido, a educação, especialmente o ensino de filosofia, é vista como um meio de resistência e transformação, promovendo a autoestima e o empoderamento. Assim, a descolonização do conhecimento é um problema tratado como uma necessidade urgente para se enfrentar o racismo e o sexismo promovidos pela tradição eurocêntrica.

Pensadores como Achille Mbembe, Lélia González, bell hooks, Nego Bispo e Sueli Carneiro oferecem ferramentas teóricas essenciais para analisar problemas contemporâneos, como desigualdades sociais e racismo, e apontam para a necessidade de uma educação emancipatória que valorize os conhecimentos produzidos por pessoas racializadas.

Uma pedagogia libertária surge como uma estratégia de resistência ao ensino cada vez mais alinhado ao capitalismo, promovendo uma reconfiguração dos saberes e práticas educacionais. Aqui, os conceitos de corpo e mente refletem a riqueza cultural dos povos originários africanos e sul-americanos. Referências a pensadores como Frantz Fanon, Grada Kilomba, Paulo Freire e Aimé Césaire, entre tantos outros autores(as) negros(as), decoloniais e indígenas são utilizadas para destacar a luta contra a colonização e a importância de deslocar o olhar sobre os grupos racializados para um lugar central na discussão sobre raça e identidade.

Ao destacar essas diversas perspectivas e pensadores, o livro propõe um movimento crítico e reflexivo que visa reverter as estruturas coloniais e racistas que ainda perpassam as instituições. A descolonização do pensamento e da prática pedagógica é não apenas uma ação política, mas um ato de afirmação de identidade e dignidade para aqueles historicamente marginalizados.

*As organizadoras*

# Entre devires: a Neurose cultural na (re)produção da violência racial no Brasil

Adrian Castro<sup>1</sup>

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.144.01>

## 1 Introdução

Este trabalho pretende analisar a mobilidade das categorias raciais e sua hierarquização na sociedade brasileira, a fim de identificar a *neurose cultural* como constituinte das relações de violência racial no país. Sobre a mobilidade, será elencado o vínculo do racializado com o substantivo que o subjuga, entre devires, utilizando das noções de “*Substantivo Negro*” e “*Devir Negro do mundo*”, desenvolvidas por Achille Mbembe em *Crítica da Razão Negra*. Estas noções são tomadas como prolegômenos da discussão, expostas na primeira sessão do desenvolvimento, junto à aplicação destes conceitos na história da colonização no Brasil.

Em conjunto, a dualidade do devir será exemplificada nas estratégias de embranquecimento da sociedade brasileira, que elencaram um pensamento racial hierárquico e eugenista, trabalhando com as teorias raciais do período republicano. Tendo em vista que a ideia de democracia racial surge neste contexto, justifica-se conceber a *neurose*

---

<sup>1</sup> Graduado em Licenciatura em Filosofia na Universidade Federal do Pará. Mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco. Bolsista CAPES (Código de Financiamento 001).

E-mail: [adrian.castro@hotmail.com](mailto:adrian.castro@hotmail.com)

*cultural* — exposta por Lélia Gonzalez em *Racismo e Sexismo na cultura brasileira* — na dinâmica dos devires das categorias raciais. Indo além, pois, se a neurose cultural brasileira de fato é caracterizada pela substituição do racializado por uma fantasia racista no universo simbólico, ela não é outra coisa senão o dínamo da manutenção das categorias.

Com isso, o trabalho sustenta esta hipótese na explanação do racismo direcionado aos povos originários, comunidades tradicionais e amazônidas sob a categoria racial *Índio*. Sinônimo de *Negros da Terra* no pensamento colonial, esta categoria sobrevive nos dias de hoje na constante invenção de um fantasma do atraso e do selvático, utilizada não só para ofender, mas também para justificar invasões de territórios, destruição e exploração de recursos naturais, assim como atentados à vida de diversas populações na história do país. Partindo destas pontuações, almeja-se deixar nítida a convencionalidade das categorias raciais e suas consequências individuais e coletivas, sociais e psíquicas, demonstrando-se um problema para a pesquisa filosófica e psicanalítica.

## **2 Os prolegômenos: *Crítica da razão negra* como alicerce teórico**

Em seu projeto de conhecimento, Achille Mbembe realiza um exaustivo trabalho de destrinchamento da ideologia racial e seus efeitos na contemporaneidade. Ainda que não seja sua primeira obra em ordem cronológica, *Crítica da razão negra* é alocada como a primeira etapa do projeto, onde exhibe-se a complexidade da raça, do processo de racialização, das relações implicadas pelo colonialismo europeu, modernidade e capitalismo através da história.

Partindo da conjuntura do colonialismo europeu, o autor identifica a convenção da raça em um contexto de *fabulação* e *clausura do espírito*. A primeira diz respeito ao exercício da crença europeia do



direito de definir o Outro, tendo em vista sua suposta superioridade perante ele. Já a clausura do espírito, entendida por Mbembe como a falta do ímpeto ou da liberdade de questionamento da fabulação, foi a asseguradora da manutenção dessa crença, permitindo à raça adentrar no plano ideológico de maneira normativa. Neste sentido, o autor identifica a drástica consequência desta empreitada no âmbito da linguagem:

Com a extinção de suas funções elementares, a linguagem transformou-se num fabuloso mecanismo cuja força vem simultaneamente de sua vulgaridade, de um formidável poder de violação e de sua proliferação erradia [...] o verdadeiro e o falso tornam-se indissociáveis e a significação do signo não é necessariamente a mais adequada a coisa significada. Não foi só o signo que substituiu a coisa. Muitas vezes, a palavra ou imagem tem pouco a dizer sobre o mundo objetivo. O mundo das palavras e dos signos autonomizou-se a tal ponto que não se tornou apenas uma tela para a apreensão do sujeito, de sua vida e das condições de sua produção, mas uma força em si, capaz de se libertar de qualquer vínculo com a realidade. A razão disso pode ser atribuída em grande medida à lei da raça (Mbembe, 2018, p. 32).

Hoje sabe-se muito bem que a variabilidade genética é algo comum e necessário aos seres vivos, sendo a variabilidade da melanina a responsável pelas diferentes colorações epidérmicas, de penugem e pelos nos animais. Porém, durante o fim do período medieval, os encontros entre povos de diversidade étnica ainda suscitavam grandes questionamentos sobre este assunto. A fim de saná-los, a intelectualidade da época conjugou esta variabilidade com a lei da raça emergente, gerando teorias embrionárias à ciência colonial. Como resultado, a raça transformou-se no elemento primordial da diferença, no adentrar de um período chamado por Mbembe de *momento gregário do pensamento ocidental*.

É a partir deste momento que se estrutura a forma e se inventam os conteúdos “tradicionais” da ideologia racial, sistematizada na teoria de Mbembe sob o conceito de *Razão Negra*, o fio que conecta toda sua

obra. Como disposto no significante, este conceito é mobilizado a partir de uma categoria essencial, o *substantivo Negro*, utilizado como ferramenta de cooptação de corpos no processo de racialização. A seguir, examina-se melhor o conceito de raça e a convenção da ideologia racial via o seu *princípio*, para assim chegar no substantivo Negro e o detalhamento das suas manifestações.

## 2.1 O conceito de Raça em Mbembe

Seguindo a conceituação dada por Achille Mbembe, a raça é um complexo psico-onírico, perverso, convencionado como uma forma de representação primária para se estabelecer um critério de *alterocídio*. Ela não se comprova por fatos naturais, antropológicos ou genéticos, sendo sustentada apenas por um composto ideológico. Com isso, gera-se uma dificuldade em trabalhar sua definição, pois falar sobre raça só seria possível através de uma linguagem inadequada, dúbia e fatalmente imperfeita, tendo em vista que ela foi cunhada para ser assim: uma figura da neurose, autônoma do real, estritamente móvel e inconstante (Mbembe, 2018, p. 27-29).

A partir do momento gregário do pensamento ocidental, a raça foi desenvolvida para desempenhar a função de *operadora de afetos*, capaz de estabelecer e afirmar poder. Do ponto de vista histórico, foram os europeus que assumiram a raça como critério de diferenciação humana, se auto intitularam “Branços” e impuseram culturalmente esta noção aos territórios subjugados. Como afirma tanto Mbembe quanto Frantz Fanon, o Branco é uma fantasia da imaginação europeia, reforçada e universalizada pelo Ocidente (Fanon, 2008, p. 105; Mbembe, 2018, p. 88). Dessa forma, a raça se tornou um princípio do corpo político, que classifica os seres humanos em categorias hierarquizantes e lhes dá gerência por um dispositivo de dominação.

Em outros termos, o autor entende que a raça foi trabalhada para se tornar a “língua privilegiada da guerra social” (Mbembe, 2018, p. 105). Para tal, precisou-se de um esforço de legitimação do *princípio*

*de raça*,<sup>2</sup> através de um conjunto de discursos e práticas direcionadas ao corpo de outrem, com a finalidade de definir a vida deste em sua generalidade. O que antes era uma série de preconceitos vulgares, esporádicos e pouco sistemáticos, foi aos poucos se erigindo em costumes e se institucionalizando em leis e técnicas, possuindo vestígios facilmente traçados na história das nações.

Dessa forma, enquanto a raça se mantém como uma das matérias-primas da fabricação da diferença e do excedente, reguladora das relações coloniais e operadora de censuras no seio da sociedade, pouco importa que ela não exista de fato, sendo apenas uma fabulação neurótica sobre a genética humana (Mbembe, 2018, p. 73). Visto que o *sujeito racial* determina campos de poder, motivo pelo qual sua convenção é disputada, a questão deixa de ser “a raça existe?” para se tornar “como eu posso utilizar a raça?”.

Esta questão está intimamente vinculada à fixação das ideologias raciais no fortalecimento do princípio de raça. Para explicá-la, Mbembe se dedica à análise da construção da raça e do racializado no imaginário ocidental, com ênfase na convenção do modelo de racializado: o Negro. Mbembe se dedica à análise da construção da raça e do racializado no imaginário ocidental, com ênfase na convenção do modelo de racializado: o Negro. Com isso, chega-se em uma complexa sistemática que compõe as ideologias raciais, chamada de *Razão Negra*:

A primeira vista, a razão negra consiste, pois, num conjunto de vozes, enunciados e discursos, de saberes, comentários e disparates, cujo objetivo são a coisa ou as pessoas “de origem africana” e aquilo que se afirma ser seu nome e sua verdade (seus atributos e qualidades, seu destino e suas significações enquanto segmento empírico do mundo) [...] Debater a razão negra é, pois, retomar o conjunto de disputas acerca das regras de definição do negro; aquilo que permite

---

<sup>2</sup> Mbembe (2018, p. 106) entende o princípio de raça enquanto uma forma espectral de divisão e diferença humana, cuja utilização é suscetível a estigmatização, exclusão e segregação sistêmica, tendo como finalidade o isolamento, a eliminação e até mesmo a destruição física de determinados grupos.

reconhecê-lo; aquilo que nos leva a identificar o espírito animal que o possui; as condições nas quais a *ratio* pode penetrar e controlar essa *animalitas*. (Mbembe, 2018, p. 60-67).

Partindo de uma análise histórica, ele identifica dois modos de se utilizar da razão negra. Sendo os europeus os pioneiros no assunto, tanto em convenção quanto em operação, nomeiam-se o primeiro modo como *consciência ocidental do negro*. Porém, sempre houveram contrapontos ao modo europeu por parte dos povos racializados, que só puderam ser desenvolvidos e aprofundados em um segundo modo de utilização, a partir dos contextos de abolições da escravidão e conquistas de independência. Para este segundo modo, dá-se o nome de *consciência negra do negro*.

A consciência ocidental do negro é aquela que codificou, pela primeira vez, o *sujeito racial*. A partir dela, se definiram diretrizes de identificação do Outro, especificamente dos nativos do continente africano e americano, enquanto humanidade depauperada, passível de objetificação, genocídio e expropriação. Sendo um dos motores do colonialismo, este modo de utilização da razão negra se comprometeu com a fabulação de sujeitos raciais que fossem símbolo de uma exterioridade selvagem, intelectualidade degenerada e imoralidade (Mbembe, 2018, p. 61). Devido a isso, ela acabou implicando em teorias da subserviência natural dos racializados.

Diferentemente da consciência ocidental do negro, o outro modo de utilização da razão negra acaba recebendo pouca visibilidade, principalmente por se tratar de um assunto delicado. Sendo a consciência ocidental do negro um juízo de identidade, a consciência negra do negro é, inversamente, uma declaração de identidade. Ela se constitui como um conjunto de respostas à primeira utilização da razão negra, motivada pela insurgência antirracista, pela necessidade de autodeterminação e pelo desejo de comunidade (Mbembe, 2018, 70-73). Esta utilização foi liderada por autores e autoras africanas e afro-diaspóricas

a partir do século XIX, gerando correntes afro-centradas e pan-africanistas.

Ainda que a consciência negra do negro apareça por motivos nobres e necessários, ela ainda se mobiliza dentro do campo ideológico da raça. Por conta disso, ela também recai em fabulações, utilizadas para disputar o princípio de raça nos âmbitos epistemológico e político. A grande empreitada desta utilização da razão negra é a construção de uma identidade afrocentrada homogeneizadora, capaz de adquirir poder, mesmo que apoiada por mitos a-históricos, nacionalistas e fetichistas.

As ideias produzidas por este lado da razão negra mantêm a ficção do sujeito racial, abraçando essa fabulação na convenção de um imaginário cultural que elenca a raça enquanto base moral à solidariedade política. Com isso, ao se manter imersa à ideologia racial, esta mobilização prega em seus discursos a raça enquanto justificativa para a existência de comunidades e nações, como um fato imanente ao ser e à anatomia social, realizando a manutenção dos alicerces fundamentais da preconceituosa antropologia do século XIX, em um duplo movimento de racialização da nação e nacionalização da raça (Mbembe, 2018, p. 162).

Devido a esta dupla utilização da razão negra, o trabalho de pensar raça é refém de projetos que recaem, muitas vezes, em armadilhas ideológicas. Ainda que existam fabulações socialmente aceitas sobre o tema, principalmente em relação ao vínculo da raça com o substantivo Negro e a África, é possível através da produção de Mbembe contornar as dificuldades impostas pela razão negra. Por conta disso, o próximo passo é o aprofundamento de sua leitura sobre a raça, dando maior atenção às considerações acerca do objeto de maior disputa pelas ideologias raciais: o Negro.

## 2.2 O substantivo Negro: atribuição, interiorização e subversão

Em *Crítica da Razão Negra*, o Negro é descrito como o modelo de racialização elencado pela razão negra. Compreendê-lo é, de certa forma, compreender as estruturas basilares que trazem o sujeito racial ao mundo. Portanto, entende-se que o estudo do substantivo Negro, envolto da aura fantasmagórica da raça, revela tanto as aspirações daqueles que o evocam quanto algo maior, presente na complexidade do estatuto das aparências e da simbólica das cores (Mbembe, 2018, p. 81).

A mutabilidade da raça implica na abrangência do substantivo Negro. De início, é uma palavra como qualquer outra de origem latina, remetendo-se à uma cor. Em determinado momento, vai além de sua função adjetiva e passa a significar um nome. Conjurá-lo sobre alguém é aprisionar este em uma categoria de subalternidade, perpetuando-a como herança ao futuro de seus pares. Sem lastro factual, o Negro é constantemente produzido, o que exige “gerar um vínculo social de sujeição e um corpo de extração, isto é, um corpo inteiramente exposto à vontade de um senhor e do qual nos esforçamos para obter o máximo de rendimento” (Mbembe, 2018, p. 42).

A partir desse momento, a *cor negra* perde seu sentido, existindo apenas por referência a um poder que lhe inventa, a uma infraestrutura que lhe suporta e lhe categoriza junto a outros subalternos (Mbembe, 2018, p. 265). Ela passa a se referir à variedade de pigmentações epidérmicas dos corpos aprisionados pelo substantivo Negro. Partindo de pressupostos históricos, Mbembe observa a ação deste substantivo em três processos: atribuição, interiorização e subversão.

A *atribuição* é a agência da consciência ocidental do negro no mundo. Essência do racializador, ela exprime o poder de condicionar o Outro à uma diferença absoluta, sinistra, que demanda eliminação ou controle. Articuladora dos objetos esquizofrênicos da razão negra, ela continua sendo, até os dias de hoje, o mais potente processo de operação do substantivo Negro.

Em decorrência da violência colonial, de cerne físico, psicológico e epistêmico, ocorre a *interiorização* das imagens e dos valores que lhe foram atribuídos. Há uma ruptura, uma perda de sua heterogeneidade cultural, de alicerces étnico-geográficos, em detrimento de uma identidade fantasiosa. O binômio Negro-Africano, por exemplo, surge não como um retrato de sua comunidade, de seu território e de sua etnia, mas sim como um bloco homogêneo, de cultura homogênea, cor homogênea, língua homogênea e afins. Assim, interioriza-se a suposta raça e a ideologia racial que lhe explica.

Observa-se que a pessoa que é atribuída pelo substantivo Negro não é totalmente passiva ao processo. A interiorização é responsável pela adesão e reprodução das práticas de acultramento, como a evangelização, europeização dos costumes e embranquecimento estético. Porém, ela também é responsável pela *subversão* do Negro. Agência da consciência negra do negro, a subversão parte da internalização do princípio da diferença e condicionamento à ancestralidade africana para reabilitar o Negro ao estatuto da humanidade.

A manutenção dos elementos impressos na ancestralidade do indivíduo, por si só, já é capaz de contrapor a desumanização da atribuição do substantivo Negro. Porém, a resistência da cultura, das práticas e dos costumes dos povos africanos e afro-diaspóricos foram tomados como alicerces para a subversão, muitas vezes de maneira instrumentalizante. Neste sentido, a partir do século XIX se constroem *discursos negros* visando retomar, internalizar e empregar em benefício próprio a ideologia da diferença, apelando à raça, à geografia e à tradição (Mbembe, 2018, p. 160).

Por um lado, o Negro aos moldes de sua *consciência ocidental* avançou atrelado ao sistema capitalista, assumindo novas formas sob as máscaras de novos significantes, em um *devir-negro do mundo*. Para o pensador camaronês, este devir representa a condição fungível e adaptativa da estrutura de cooptação de corpos pela racialização, possibilitando que o substantivo Negro se expanda e coopte outros corpos que

não os do continente africano (Mbembe, 2018, p. 20). Por outro, a *consciência negra* gerou uma variedade de disputas e conciliações em torno do substantivo Negro como princípio político e identitário, africano e afro-diaspórico, influenciando muitos outros movimentos a adotarem o princípio de raça enquanto determinante de sua singularidade e diferença.

Cada sociedade possui um movimento próprio de fabricação de sujeitos raciais, mesmo que nenhuma se distancie dos moldes convenionados no colonialismo europeu. Nesse sentido, podemos dizer que o conteúdo do lastro ideológico da razão negra e os corpos cooptados por ela dependem, majoritariamente, do seu desenvolvimento em cada sistema colonial, sejam estes modernos ou contemporâneos. Tendo isso em vista, restringe-se a um contexto nacional, com a finalidade de compreender a raça e a racialização no Brasil a partir das nuances da fabricação de sujeitos raciais no país.

### **3 Devir Negro do mundo: Negro da Terra e Negro da Guiné**

No princípio, a fabulação na atribuição do substantivo Negro seguiu um *logos religioso*, almejando a construção de uma razão negra que legitimasse a superioridade europeia/cristã e, posteriormente, a submissão do Outro não europeu à escravidão. Desse modo, como vemos em Tinhorão através de Lima (2009, p. 137-138), a primeira utilização do substantivo Negro possuía a finalidade de diferenciar os europeus brancos e católicos dos *Outros de cor*.

Além disso, os relatos iniciais dos freis e viajantes demonstram o início da transição da perspectiva religiosa para uma discussão filosófica e “antropológica” — que partem da recepção aristotélica pela escolástica e das considerações da patrística sobre o humano (Oliveira,



2007, p. 359) — mais maduras a partir do século XVII.<sup>3</sup> De todo modo, quando se traceja a história do contato europeu com o continente africano, dos helênicos ao ibéricos, percebe-se paulatinamente a transição de adjetivações de características étnicas, com destaque a cor da pele, para substantivações preconceituosas, entre as palavras *preto* e *negro*, como destaca o historiador camaronês:

Com efeito, não se cria somente um objeto imaginário, mas também um homem imaginário, o “preto”. De início, ele é chamado de “negro” (espécie de homem-matéria, dado que é mercadoria quantificável), depois de “homem preto” e nele perceberão uma substância imperecível que será designada como a “alma preta”. Originariamente, o vocábulo “homem preto” servia, em primeira linha, para descrever e imaginar a diferença africana. Pouco importando se o “negro” designasse o escravo, enquanto que “preto” se referia ao africano ainda não escravizado. Especialmente a partir da época do tráfico de escravos, foi o seu suposto vazio de humanidade que caracterizou essa diferença.” (Mbembe, 2013, p. 111, trad. nossa).<sup>4</sup>

Tanto o apontamento de Mbembe quanto a observação histórica de Tinhorão corroboram com os sentidos coloniais e escravistas das bulas papais e das decisões do Infante de Sagres, que determinaram a legalidade da violência colonial e escravização ou compra dos “inimigos da Igreja”. Além disso, está de acordo com o *Dictionarium ex Lusitanico in latinum sermonem* do século XVI, que grifa *negro cativo* (Álvares, 1562, p. 157), demonstrando a correlação de ambas para nomear uma categoria de subalternização.

Através da conjuntura vista até o momento, o consenso etimológico e histórico do surgimento do substantivo Negro enquanto

---

<sup>3</sup> Como pode ser acompanhado no *Vocabulario portuguez, e latino, aulico, anatomico, architectonico, bellico, botanico* (1712-1728), nas páginas que se seguem das definições relativas à palavra Negro.

<sup>4</sup> Foi necessária a tradução autoral diretamente do original pois a tradução brasileira inverte a tradução das palavras negro (*negre*) e preto (*noir*) em determinados trechos, prejudicando a compreensão do sentido original das frases.

categoria racial nas sociedades ibéricas (Mbembe, 2018, p. 79) é sustentável.<sup>5</sup> Como posto, as condições para a fabulação, objetificação e mercantilização do Outro estavam postas ali, possibilitando o que o pensador camaronês chama de “o processo de transformação das pessoas de origem africana em ‘negros’, isto é, em corpos de extração e em sujeitos raciais” (Mbembe, 2018, p. 81).

Sendo uma de suas colônias mais antigas e a mais importante para a Coroa portuguesa, o Brasil é um contexto privilegiado para a compreensão da racialização sob o substantivo Negro e o complexo ideológico, a razão negra, no desenvolvimento do pensamento racista. Sua história reflete, por assim dizer, a primazia da racialização convencionalizada pelos portugueses e espanhóis, base para a racialização em outros contextos e territórios.

O *devoir negro do mundo*, pensado por Mbembe para representar a mobilidade da racialização no fluxo capitalista dos séculos XX-XXI, na realidade ocorre muito antes, menos de 1 século após a racialização dos povos africanos. O Brasil é um dos primeiros locais a conhecerem a *estrutura negra do mundo*, tendo seus indígenas racializados em *Negros da terra* já no século XVI. Em tese, suas vidas foram cooptadas pela mesma razão negra que cooptou os povos africanos.

A princípio, *Negro* e *Índio* habitavam uma correlação semântica na colônia, sendo algumas vezes tomados como sinônimos. Maestri observa este detalhe ao analisar Gândavo no século XVI, em seu texto que justifica a preferência pela escravização de africanos: “O pleonasma

---

<sup>5</sup> Henriques (2019, p. 5) aponta que, desde o século XIII, a palavra *negro* já encontrava espaço nos léxicos portugueses em vinculação aos povos africanos, em um sentido adjetivo pejorativo, em analogia à animais. Através de Cabecinhas e Cunha (2003, p.4), e Lima (2009, p. 139), encontra-se o trabalho de Tinhorão, intitulado *Os negros em Portugal: Uma presença silenciosa*. Neste, dispõe-se de uma historiografia do substantivo Negro durante o colonialismo português. Pelo século XIV, o substantivo é utilizado para designar mouros e africanos, mas também utilizado como adjetivo para a cor da pele. No século XV, o substantivo passa a indicar a condição cativa, seguido da origem da pessoa: “mouro negro; africana negra”.

aparente ‘índio da terra’ sugere que, para Gândavo, ‘índio’ seria já sinônimo de escravo. Teríamos, portanto, o ‘índio da terra’ e o ‘índio da Guiné’, como tínhamos o ‘negro da terra’ e o ‘negro da Guiné’” (Maestri, 1990, p. 207).<sup>6</sup>

A partir da influência jesuíta, no mesmo século se inicia uma mudança na significação, distanciando o sentido do desígnio *índio* da condição cativa. Como se encontra em Monteiro, o termo “índio” passa a se referir apenas aos habitantes de aldeamentos regionais da colônia, comandados pelos representantes da Igreja, reservando o nome *negros da terra* para se referir ao restante, que na verdade se tratava da maioria dos indígenas (Monteiro, 1994, p. 155). Com as restrições religiosas à escravização dos povos nativos brasileiros, procurou-se evitar este nome para se referir aos indígenas, mesmo que continuassem a ser escravizados. Com isso, esta designação começou a perder forças a partir do século XVIII (Monteiro, 1994, p. 165).<sup>7</sup>

Os argumentos convencionados para justificar a distinção entre a escravização de americanos e africanos causaram certas discontinuidades na razão negra que cooptava os racializados. Por um lado,

---

<sup>6</sup> Tal identidade se sustenta pois, como se vê em Cabecinhas e Cunha (2003), em *Colonialismo, identidade nacional e representações do “negro”*, Portugal nunca deixou de enxergar os povos africanos enquanto indígenas, bem explícito nas legislações coloniais dos séculos XIX e XX. O ser indígena foi, por excelência, aquele que podia ser escravizado, portanto naturalmente *Negro*. Com o encontro com os indígenas americanos, conveniona-se o *Índio* como expressão da “negrura” em solo americano, fazendo com que ambos os substantivos, Índio e Negro, tenham o mesmo efeito de conjuração sobre o Outro.

<sup>7</sup> Parte deste processo de “*desnegrificação*”, que também compõe os esforços de africanização do substantivo Negro, é realizado em atos e documentos pela coroa portuguesa. Temos como exemplo o documento enviado ao Diretório dos Índios das capitânias do Norte do país, em 1752, onde determinava-se aos diretores das aldeias que proibissem que os Índios fossem chamados ou se chamassem de “negros”, “querendo talvez com a infâmia e vileza deste nome, persuadir-lhes que a natureza os tinha destinado para ser escravos dos Brancos, como regularmente se imagina a respeito dos Pretos da Costa da África”, cf: *Diretório que se deve observar nas Povoações dos Índios do Pará, e Maranhão, enquanto sua Majestade não mandar o contrário*. Disponível em: <http://bd.camara.leg.br/bd/handle/bdcamara/1929>. Acesso em: 07 nov. 2024.

trabalhou-se muito bem a ideia de inferioridade da produtividade do negro da terra em relação ao negro da guiné. Para além dos argumentos “naturalistas”, esta ideia foi influenciada pela valorização do preço de compra de escravizados estrangeiros, mais escassos no mercado. Por outro, construiu-se a narrativa da inocência e infantilidade dos americanos, enquanto os africanos detinham um pecado original que precisava ser dominado e eliminado. Com isso, ao mesmo tempo que se estigmatizou os povos originários da África como aqueles “criados” para o trabalho e subordinação natural, se estigmatizou nos povos originários americanos a figura da indolência e da insubordinação (Schwarcz; Gomes, 2018, p. 23; Maestri, 1990, p. 199).

Independentemente, ambos continuaram tendo seus corpos objetificados e instrumentalizados sob a estrutura negra do mundo, como “*combustíveis humanos*”. Os nativos africanos, além de experienciar a alta mortalidade no transporte via tráfico negreiro (Alpers, 2018, p. 84-85), conviviam com este contexto potencializado nas colônias (Klein, 2018, p. 190-193). No caso dos nativos americanos, além de sofrerem com genocídios de desterritorialização e expedições de “guerra justa” (Schwartz, 2018, p. 217-219), também sofriam com taxas de mortalidade bem maiores sob a condição de cativos.

Apenas na virada do século XVIII houve um aumento do tráfico de pessoas oriundas da África, significativamente, mas não ao ponto de acabar com a escravização dos indígenas, ainda que esta fosse proibida pela coroa portuguesa. Em Schwartz (2018), vê-se que a região nordeste, tendo atraído investidores devido à rentabilidade de suas capitanias, foi a primeira a fazer a transição para a maioria africana em seus engenhos, nas primeiras décadas do século XVII. A capitania do Maranhão, que também compreendia o território do Piauí, fez a transição em meados do século XVIII. A região sudeste realizou entre o final do século XVII e início do século XVIII, tendo Minas Gerais realizado um pouco depois. Enquanto na região Norte do país, a transição não ocorreu. Através de Lima, tem-se a ilustração desta disparidade em dados:

**Tabela 1** – levantamento do número de pessoas vindas do continente africano via tráfico transatlântico<sup>8</sup>

Do ano 1.501 ao 1.866	Embarcados	Desembarcados
Amazônia	162.701	142.231
Bahia	1.736.308	1.550.355
Pernambuco	960.475	853.833
Sudeste	2.608.573	2.263.914
Não Especificado	64.061	54.041
<b>Total (Brasil)</b>	<b>5.532.118</b>	<b>4.864.374</b>

Fonte: Lima, 2023, p. 75.

Em suma, os cenários de abolição do cárcere são construídos a partir destas perspectivas. Para o “Negro da terra”, que engloba “índios”, “caboclos” ou “tapuios”, seu cárcere esteve sendo proibido desde o século XV, mas continuou sendo realizado na colônia, sistematicamente na Amazônia até o século XIX, com alguns focos no século XX. Confirma-se este fato através de Veríssimo, em *A Amazônia* de 1892, que nos diz:

Se a escravidão negra quase havia desaparecido da Amazonia na época da emancipação geral dos escravos, com ela existia concomitantemente a escravidão índia que afirmo, continua depois dela existir, sobretudo nas regiões afastadas da extração da borracha (Veríssimo, 1892, p. 30 *apud* Castilho, 2012, p. 76).

Também, confirma-se através do relato de Krenak (2015a, p. 56-57):

O Suero, um velho chefe Kaxinawá, meu amigo, ele tem o corpo dele marcado pela dominação dos patrões dos seringais lá do Acre, assim como todo povo Kaxinawá, os Poyanawa e várias outras tribos daquela região, eles eram escravos de dívida nos seringais.

---

<sup>8</sup> Nos dados acerca da Amazônia compreende-se a capitania, posteriormente estado, do Maranhão.

No caso do “Negro da guiné”, que aglutina africanos, “criolos” e “mulatos”, seu cárcere teve fim paulatinamente. Seu começo se dá com as leis de 1831 e 1850 (*Lei Eusébio de Queirós*) que, por pressão britânica, proibiu o tráfico humano no Atlântico, ainda que só dentro de uma década tenha surgido efeito total (Mamigonian; Grinberg, 2018, p. 288-290). No final de 1871, a *Lei do Ventre Livre* foi decretada a fim de garantir a liberdade dos filhos de pessoas escravizadas no território imperial brasileiro. Catorze anos depois, a *Lei do Sexagenário* é promulgada no império, estipulando a concessão de liberdade à pessoa em condição de escravidão que contivesse sessenta anos ou mais, porém, como reação ao movimento abolicionista, esta lei obrigava esta pessoa a ser instrumentalizada por mais três anos como garantia de indenização ao escravagista. Apenas em 1888 a *Lei Áurea* é instaurada, demandando a liberdade de todas as pessoas subjugadas à escravidão no território brasileiro.

Destes contextos, se territorializam duas frentes de análise para a racialização no país. Nos territórios de menor incidência de africanos escravizados — tendo como foco a Amazônia legal, que compõem 58,73% do território brasileiro, possuindo o segundo estado brasileiro com maior percentual de pessoas pretas e pardas do país, o Pará, e sendo também a parte menos branca do país (Carrança, 2023) — o *locus* de análise parte da racialização indígena, fabulados como negros da terra, índios, caboclos ou tapuias.<sup>9</sup> No outro âmbito, com foco nas regiões mais populosas, segue-se da racialização pelos negros da guiné, tomado como suposto Negro universal, único e legítimo.

---

<sup>9</sup> Carlos A.M Neto, utilizando-se dos levantamentos históricos do império brasileiro, mostra que na época da independência do Brasil o Pará detinha “78% de sua população composta de índios puros, arredios ou em contato com a “civilização”, excluídos todos os mestiços [...] Em certas regiões da província, como a comarca do Ríó Negro, a porcentagem de brancas e mestiços seria ainda menor” (Neto, 1988, p. 37). Da maneira análoga, no Amazonas, tinha-se “58% de indígenas, 26% de mamelucos, 9% de brancos, 4% de mestiços e 3% de escravos, excluídos, naturalmente, os grupos indígenas tribais, cultural e socialmente autônomos” (Neto, 1988, p. 38).

Há, portanto, dois sujeitos raciais convencionados na colonização do Brasil, que ainda que partam do mesmo substantivo Negro — e que tenham compartilhado a mesma razão negra por séculos — se desenvolveram de maneiras distintas na república brasileira. A seguir, evidencia-se este desdobramento junto às teorias raciais e seus impactos no projeto social republicano, que por ter a raça tão arraigada em sua cultura, herdou sua estrutura neurótica.

## **4 A neurose cultural brasileira na produção da violência racial**

A partir do que foi visto, este Negro, por mais que múltiplo e difuso, se mostra mais como um lugar atribuído ao Outro do que um pressuposto para uma identidade — sendo esta individual, étnica, cultural, nacional ou geográfica. A raça opera como um princípio da diferença, afetivo e normativo, psicológico e social, fazendo o Negro se manifestar no mundo majoritariamente como um lugar dentro de um sistema de subalternização, uma categoria desenvolvida na estratificação hierárquica da “sociedade das raças”.

Na passagem para a Primeira República (1889-1930), as elites brasileiras possuíam um questionamento em mente, mesmo que não dito abertamente: o que fazer com este Negro? Como caminho para uma resposta rentável, o aparato estatal foi construído com profundas bases tanto segregacionistas quanto assimiladoras, herdadas da racialização no período escravista. Em *Genocídio do Negro Brasileiro: processo de um racismo mascarado*, Abdias Nascimento comenta a persistência do racismo na política e na cultura do país durante os primeiros anos de república. O autor aponta a segregação racial no trabalho, as políticas de imigração para europeus e estadunidenses brancos, visando o embranquecimento populacional, assim como os discursos de figuras governamentais e intelectuais da época que militavam por uma limpeza

étnica da população como motor do desenvolvimento nacional (Nascimento, 2016, p. 85-99).

Antes do sucesso da *saída pela miscigenação*, abertamente etnocidas, haviam posições dissidentes no tocante à discussão, desenvolvidas entre o fim do império e as primeiras décadas de república. Em Recife, expoentes da FDR (Faculdade de Direito do Recife), com destaque a Tobias Barreto e Sílvio Romero, adotaram o germanismo e o darwinismo racial de Ernst Haeckel, propagando a ideia da degeneração e inferioridade do mestiço, porém ainda crendo na possibilidade do embranquecimento da população via migração, mesmo que suscitasse em miscigenações. No caso de Nina Rodrigues, da Faculdade de Medicina da Bahia e figura da Escola Tropicalista Baiana, havia uma posição “*anti-assimiladora*”, visto que se colocava contra a ideia de um “*mestiço-progresso*”. Por conta disso, ele defendia a criação de dois códigos penais na república, um para pessoas brancas e outro para pessoas racializadas, visto que haveria uma defecção ontológica no negro e no mestiço que lhes tendenciavam a imoralidades e pulsões violentas, algo que nem a miscigenação poderia expurgar (Schwarcz, 2018, p. 408).

Estas posições sobrevivem à passagem para o século XX e se enlaçaram com as políticas de embranquecimento propostas pelo Estado. Como no caso de Renato Kehl, da Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, tem-se a continuidade dos modelos de eugenia no país, com a defesa da aplicação do modelo sul-africano de apartheid social na realidade brasileira (Schwarcz, 2018, p. 408-409). Dessa forma, o pensamento social brasileiro na república — que cunhou o universo lúdico da *democracia racial* como produto privilegiado, a fim de lidar com o problema da integração do Negro na sociedade — foi edificado no tensionar das posições eugenistas segregacionistas e as assimilacionistas pela miscigenação forçada, estruturando uma “nova” razão negra com base nas teorias raciais do século XIX.

A partir da década de 1970, o trabalho acadêmico e político de Lélia Gonzalez foi um dos pilares da crítica ao mito da democracia



racial e sua influência estrutural no pensamento nacional. Além de expor o caráter falacioso da inferioridade do afro-brasileiro, seu trabalho também realizou um aprofundamento da questão, ao identificar consequências e propósitos por trás da interpretação sociológica realizada pelo mito. Como disse a filósofa: “o efeito maior do mito é a crença de que o racismo inexistente em nosso país graças ao processo de miscigenação” (Gonzalez, 2020a, p. 50).

O mito e a ideologia do embranquecimento não seriam apenas uma questão puramente eugenista e de um ódio baseado na operação da raça enquanto critério da diferença. A elite econômica do país, dentro do seu desenvolvimento histórico, patrocinou a ideologia da democracia racial visando a manutenção da sua supremacia na república emergente. Seguindo esta tese, Gonzalez compreendeu que para sustentar a exploração econômica, as elites precisavam realizar a alienação política, cultural e psicológica do racializado. Nisso, a proposta por trás do mito não visava apenas seu corpo, em uma dimensão privada, mas também cooptá-lo através das dinâmicas político-culturais eurocêntricas, o emparelhando psicologicamente para defender a ideologia dominante em âmbito público. Sobre estas questões, ela comentou:

Enquanto o mito da democracia racial funciona nos níveis público e oficial, o branqueamento define os afro-brasileiros no nível privado e em duas outras esferas. Numa dimensão consciente, ele reproduz aquilo que os brancos dizem entre si a respeito dos negros e constitui um amplo repertório de expressões populares pontuadas por imagens negativas dos negros: “Branco correndo é atleta, negro correndo é ladrão”; “O preto, quando não suja na entrada, suja na saída”; “Branca para casar, mulata para fornicar, negra para trabalhar” etc. Essa última expressão aponta para o segundo nível em que atuam os mecanismos do branqueamento: um nível mais inconsciente que corresponde aos papéis e lugares estereotipados atribuídos a um homem ou mulher negros. Assim, ele (ou ela) é representado como um trabalhador braçal, não qualificado, ou como alguém que conseguiu ascender socialmente, mas sempre pelos canais de mobilidade social considerados adequados para ele ou ela. Imagens positivas são aquelas em que

os negros desempenham papéis sociais a eles atribuídos pelo sistema: cantor e/ou compositor de música popular, jogador de futebol, mulata. Em todas essas imagens, há um elemento comum: a pessoa negra é vista como um objeto de entretenimento. Essa tipificação cultural dos negros também assinala outro elemento comum condensado em atributos corporais: força/resistência física, ritmo/sexualidade (Gonzalez, 2020b, p. 68-69).

Tendo isso em vista, a polímata se esforçou para compreender os elementos particulares de cada âmbito de manifestação e influência da ideologia racial brasileira, seja com seus estudos econômicos, sociais, culturais ou psicanalíticos. Especificamente na psicanálise, ela deu ênfase nos processos alienantes da ideologia racial presente no mito e na crença do embranquecimento, vide que “como todo mito, o da democracia racial oculta algo para além daquilo que mostra” (Gonzalez, 2020c, p. 80). Com o texto *Racismo e sexismo na cultura brasileira*, Gonzalez se pôs a analisar este “ocultado” nas configurações do racismo no Brasil (Gonzalez, 2020c, p. 76), que ao utilizar a ideologia racial como base da relação de alteridade, substitui o real por fantasias raciais utilitárias.

De modo geral, a autora parte do entendimento de que as noções sobre raça que eram características do pensamento social brasileiro daquele período, nada diziam sobre o mundo real dos racializados, e sim sobre fantasias criadas no interior do aparelho psíquico para expulsá-los do universo simbólico, os representando por estereótipos subalternizantes na gana de garantir a legitimidade da sua exploração. Por isso, no entendimento de Gonzalez, o racismo se constitui enquanto a sintomática que caracteriza a condição neurótica da cultura brasileira (Gonzalez, 2020c, p. 76).

Seguindo a interpretação de Dias (2006, p. 400), a neurose é a expressão de conflitos entre o eu e suas pulsões, que ocorrem devido às incompatibilidades com a integridade ou com os padrões étnicos do eu. Disso, há o recalçamento, ou seja, o impedimento da tomada de

consciência sobre essas, assim como o afastamento da possibilidade de satisfação.

O sintoma, de modo usual, assemelha-se com o assumido na medicina, pois também representa uma outra coisa, geralmente uma doença, que está por trás de um mal-estar. Levando em consideração a posição freudiana, o sintoma é visto como o retorno do conteúdo reprimido, simbolizando assim indícios de um entrave psíquico. Tendo em vista a condição neurótica, o sintoma seria uma convenção relacional, de algo criado pelo sujeito para direcionar aquela pulsão impedida pelo recalçamento, mas que ressurgiu, que retorna. Por esta razão, o sintoma assume um papel fundamental para a vida do sujeito, vide que, como escreveu Freud (2014, p. 22):

O sintoma gradualmente se torna o representante de importantes interesses, adquire valor para a afirmação de si, entrelaça-se cada vez mais intimamente com o Eu, torna-se imprescindível para ele [...] Outras configurações de sintomas — a da neurose obsessiva e a da paranoia — tornam-se bastante valiosas para o Eu, não porque lhe proporcionem vantagens, mas porque lhe trazem uma satisfação narcísica que não obteria de outra forma.

Sendo racialização, via razão negra, uma manifestação neurótica — patológica de um estado afetivo normal, onde há a retirada do investimento da pulsão para com o objeto da realidade em detrimento do investimento no objeto da fantasia — sob o outro racializado, a neurose cultural brasileira desenvolve o racismo enquanto sintomática, que impede os sujeitos de se defrontarem com aquilo que lá no fundo eles sabem: a inexistência da supremacia racial e o teor moral da sua atitude *racista*. Por isso, a teoria da filósofa deixa explícito que o neurótico não deseja acabar com o sujeito alvo de sua fantasia, mas sim mantê-lo enquanto receptáculo de seus delírios. Sobre isso, Rodrigues e Monteiro (2020, p. 96) complementam:

Desse modo, a sofisticada argumentação de González sobre a questão racial à brasileira aponta para um processo do aparelho psíquico no

qual um elemento precisa ser expulso para que a fantasia neurótica do sujeito consiga se sustentar. Isso que fica de fora, porque rejeitado pelo sistema, a despeito de um tipo de mecanismo no qual a ação da expulsão (*Ausstosung*) é mais severa, como na forclusão (*Verwerfung*) —, brevemente referida no texto freudiano pelo uso do verbo *verwerfen* (rejeitar) — não é inteiramente realizável no caso da denegação (*Verneinung*).

Este processo comentado pelas pesquisadoras representa aquilo que Gonzalez (2020d, p. 43; 2020e, p. 130-131) chama de *racismo por denegação*, um racismo “disfarçado”. Gonzalez utiliza-se de mais de um exemplo para ilustrar os aspectos da denegação, porém a relação entre as figuras da *mucama* e da *mulata* é uma das mais apropriadas para a contextualização. Realizando o paralelo histórico com as mucamas, a filósofa descreve a mulher racializada, no acometimento pela violência interseccional racista e sexista, como aquela que é mantida no universo simbólico da cultura brasileira como pessoa-ferramenta, corpo subjugado, movida unicamente pelo trabalho, até que seja hipersexualizada nas celebrações de carnaval, atravessada pelo estereótipo da mulata, ascendendo à relevância social apenas neste momento conveniente (Gonzalez, 2020c, p. 70-75). A partir desses contextos, as mulheres racializadas só existem na cultura racista brasileira enquanto representações neuróticas que ainda estão entrelaçadas com o imaginário colonial/escravista não superado.

Assumir o racismo nesta “relação cultural” traz perigos ao sujeito, podendo lhe expor ao defrontamento com o recalcado. Isto ocorre, pois, ao assumir o caráter ideológico das suas perspectivas raciais — sejam elas fundamentadas nas teorias sociais do eugenismo, da supremacia racial e/ou das teses etnocêntricas do embranquecimento — elas passariam de uma “verdade tradicional” ou científica para o âmbito da opinião, ou seja, perderiam sua suposta objetividade. Com isso, há a demanda pela negação.

Da mesma forma, presenciar pessoas racializadas em cenários distintos a aqueles convencionados pela neurose cultural, arraigados

em estereótipos racistas, suscita em uma ameaça análoga, visto que, com a observação, seu preconceito pode sair do campo da suposta “normatividade” para a subjetividade. Quanto maior a presença do racializado em locais de representatividade positiva, maior o perigo do racista em se defrontar com o recalçado. Por esta razão, o racismo enquanto sintomática da neurose cultural brasileira precisa realizar, de todos os modos, a exclusão do racializado do universo simbólico para manter sua fantasia, via rejeição.

Entretanto, reconhecer o racismo não faria a pessoa admitir apenas a inexistência de uma hierarquia racial, de um direito de explorar, expropriar e violentar outros, de uma superioridade sociocultural de origem étnica ou simplesmente que as características genéticas de alguém lhe fazem ser especial perante as outras. Levar em conta a existência do racismo é assumir as desigualdades sociais fundamentadas por subsídios raciais e os privilégios gerados através destes, colocando em risco tanto a ideia de uma democracia racial, de uma isonomia e isocracia real no país, quanto o tão bem quisto mito da meritocracia. Neste sentido, concorda-se com Gonzalez (2020f) na descrição do racismo no Brasil como profundamente disfarçado, já que assumir o racismo poria em risco o próprio projeto de nação idealizada.

O ponto é que, mesmo com a denegação sendo realizada, não há o impedimento total do retorno do recalçado. Na leitura de Rodrigues e Monteiro (2020, p. 96-101), alicerçadas em Freud (2011, p. 250-251), a denegação, na realidade, tem o efeito de suspender o recalque, mas sem cancelar o processo de repressão/forclusão, estritamente ligada à neurose. Por isso, não chega a ser o caso de “não se saber que se é racista”, devido à dinâmica do recalçamento e da denegação. A ação e o pensamento racista ocorrem e o que foi recalçado ressurgem, perceptível, porém sem a aceitação do sujeito, reprimindo-o. Deixando mais nítida tal relação, Rodrigues e Monteiro (2020, p. 100-101) discorrem:

No Brasil o racismo só ganha inscrição simbólica na medida em que é negado [...] Para a filósofa, como o racismo se manifesta na formação inconsciente da negativa, tomamos conhecimento do racismo, uma vez que o processo de recalque é suspenso. Mas, como o trecho de Freud nos mostra, não aceitamos aquilo que está recalcado, ou seja, que somos racistas e que o racismo é uma produção discursiva na consciência do material inconsciente. Como ele só aparece na condição de negado, “persiste o que é essencial à repressão”.

Concordando com Andrade (2023, p. 140), de fato:

[...] a neurose, longe de ser uma construção psíquica que atravessa diferentes culturas nos mais recônditos lugares do planeta de modo universal e sempre com os mesmos arquétipos, é diversa e se conecta a vivências diferenciadas.

O trabalho de Gonzalez, ao elaborar os conceitos de *neurose cultural brasileira* e *racismo por denegação*, seguiu o intuito de capturar e descrever uma das peculiaridades da manifestação da neurose na sociedade brasileira, enriquecendo a leitura do racismo no país.

O que se segue destes conceitos, na seção seguinte, é um projeto em construção que busca a ampliação teórica deste legado, tendo em vista a dinâmica histórica dos devires das categorias raciais no Brasil. Pois, se a neurose cultural brasileira de fato é caracterizada pela substituição do racializado por uma fantasia racista no universo simbólico, tendo sua manutenção assegurada pela presença denegação e rejeição, ela não é outra coisa senão o dínamo destas categorias.

## **5 Entre devires: a neurose cultural na reprodução da violência racial**

Os conceitos psicanalíticos desenvolvidos nas obras *gonzaleanas* servem para demonstrar como o *devoir negro* via atribuição do substantivo Negro — ou seja, a racialização do Outro via juízo de identidade racial, operada pela consciência ocidental do negro — ocorre na

distorção da realidade e da imagem daquele que se almeja representar, tudo isso dentro do aparelho psíquico do “racializador”. Porém, o afrocentrismo da autora, juntamente com determinados marcadores sociais, fez com que se ignorasse os efeitos da ideologia racial e do racismo por denegação contra os povos indígenas e outras populações cooptadas pelo pejorativo racial “Índio”.

Estes povos e populações, muitas vezes representadas pelos estereótipos do caboclo e do tapuia, também foram alvo das teorias raciais do início da república, possuindo também um local no mito da democracia racial. Entretanto, ainda que representados por significantes distintos, a razão negra que os cooptava na passagem para a república ainda causava estranhamento, visto que historicamente foram julgados por juízos raciais equivalentes. Por isso, o *Negro* e o *Índio* podiam até serem vistos com funções sociais distintas em certos locais, mas eram representados com as mesmas características inferiorizantes, como se nota em Veríssimo (1958, p. 71 *apud* Castilho, 2012, p. 32-33):

De fato a literatura que se pode propriamente chamar brasileira — tanto quanto a uma literatura sem língua própria é possível chamar nacional — nasceu com o romantismo. É essa que canta ou descreve o brasileiro, a mestiçagem de raças, costumes, tradições, crenças, feições, que constituem aqui um povo diferente do português, embora intimamente ligado a ele. O índio teria acaso entrado neste amálgama com a sua indolência, a sua indiferença, a sua desconfiança, a sua apatia, a sua desambição, a sua conformidade com as durezas da vida, a sua pouca indústria. Mas, dado que sejam estas as suas características, não seriam também as do negro, que com ele concorreu na formação do povo brasileiro?

A *cultura* já era, dentro das “qualidades” somáticas, um dos elementos essenciais do que se compreendia como raça, motivo pelo qual a literatura e a crítica literária foram tão acionadas e mobilizadas pelas teorias raciais. Tanto que, dentro dos censos populacionais, há um reflexo interessante deste fenômeno. Através de João Oliveira, fica nítida a estratégia de assimilação da população indígena pela perspectiva do

embranquecimento no primeiro censo populacional da república, onde todos os indígenas e suas miscigenações são classificadas como caboclos (Oliveira, 1997, p. 71), devido a conotação civilizatória que este carregava. Porém, há uma inesperável reviravolta no censo de 1890, visto que:

Não existe uma conceptualização explícita dessas categorias, mas no censo de 1890 são traduzidas para o idioma francês. Os “pardos” são caracterizados como mestiços (“métis”), enquanto os “caboclos” seriam os indígenas (“indiens”). [...] A participação de “pretos” e “pardos” na população total declinou respectivamente de 3,3% e de 4,1% de seus, enquanto os “brancos” subiram 2,7% e os “caboclos” 5,7%. [...] O paradoxo fica no entanto por conta de “pardos” e “caboclos”: com a libertação dos escravos não seria razoável esperar que aumentassem os intercasamentos de negros com “brancos” e mesmo “pardos”, disso resultando um aumento no volume de “pardos”? Os dados acima sugerem, ao contrário, que as uniões de ex-escravos exógenas à categoria de “pretos” seriam realizadas com os índios, os mestiços daí resultantes sendo igualmente classificados como “caboclos”. O que remeteria a uma mudança nos critérios de definição da categoria “caboclo”, passando a incluir não só os indígenas, mas também os seus descendentes por linha paterna ou materna, em uniões com ex-escravos, fossem estes “pretos” ou “pardos”. Isto permitiria explicar o grande aumento de “caboclos” no censo de 1890, posteriormente no censo de 1940 todos os mestiços (e inclusive os próprios índios) sendo contabilizados enquanto “pardos” (Oliveira, 1997, p. 70-74).

O entrelaçamento causado pela identidade entre as racializações, entre os devires, foi aos poucos ocultada do pensamento social brasileiro via exercício etnocêntrico das teorias raciais e antirracistas, em momentos distintos. Por um lado, a teoria sertaneja de Euclides da Cunha reeditou as propostas etnocidas de embranquecimento e aculturação indígena, já sistematizados desde as reformas pombalinas e iniciativas de Castelo Branco, assim como com o próprio José Veríssimo. Por outro, as afirmações apressadas e imprecisas do afrocentrismo da metade do século XX acabaram por reproduzir e aprofundar a atitude etnocêntrica e preconceituosa das teorias raciais vigentes. Com isso,



como se verá a seguir, ambas foram propagandistas da falácia da obliteração indígena, sendo argumento essencial de duas teorias sociais.

A obra *Os Sertões* (1904), de Cunha, reflete muito bem o plano de desenvolvimento adotado pelo Estado brasileiro e seus ideólogos nas primeiras décadas da república, sendo um paradigma para o pensamento social da época. No livro, o autor propôs que o desenvolvimento nacional viria dos campos e não das metrópoles brasileiras, visto que:

O autor descreve a formação do sertanejo pela subida de famílias paulistas pelo rio São Francisco, onde mistura-se com os povos indígenas e com “os nortistas que lutavam pela autonomia da pátria” (Cunha, 2016, p. 103). No sertão, isolados do resto da civilização, sem o perigo das migrações e novas misturas, o tipo sertanejo teve tempo para maturar em uma “raça de curibocas puros quase sem mescla de povos africanos”, formando uma sociedade “revolta e aventureira, sobre a terra farta; e tiveram, ampliando os seus atributos ancestrais, uma rude escola de força e de coragem naqueles gerais amplísimos” (Cunha, 2016, p. 103) (Neves, 2021, p. 13).

Com estas ideias, *Os Sertões* conquistou um lugar especial na literatura e na sociologia, ao encantar a famosa *Clássica Tríplice Oitocentista*: José Veríssimo, Sílvio Romero e Araripe Júnior. Isso se deu, principalmente, pois Cunha conciliou um fator muito bem quisto pelo tríplice: a relação entre raça e ambiente. Deste, é Veríssimo que, além de ter sido o primeiro a realizar a crítica literária da obra de Cunha e a pessoa mais próxima dele entre a Tríplice (Galvão, 2002), possui a produção “intelectual” mais próxima da proposta euclidiana. Em suas conjecturas sobre a Amazônia brasileira, em especial o Pará e o Amazonas — estado visitado por Cunha após o lançamento de seu livro; visita que motivou novas trocas de cartas com Veríssimo (Galvão, 2002) — o autor paraense trabalhou não só o condicionamento ambiental no reto desenvolvimento da raça (Castilho, 2012, p. 112-113), mas também o trunfo da teoria sertaneja: a saída pela miscigenação e acultramento indígena. Como salienta Castilho (2012, p. 81-82):

No entanto, para Veríssimo, o mestiço deveria se aproximar do branco, entendido por ser civilizado, enquanto o tapuío e o mameluco remetiam a serem degradados. Diante dessa ótica, Veríssimo propala que, em “regra geral, cada novo cruzamento aproxima o mameluco, o filho do branco e do índio (curiboca, ou mameluco propriamente dito) da raça branca” [...] A mestiçagem era entendida por Veríssimo como o meio de diminuir e se possível terminar com todas as diversidades raciais, étnicas, religiosas e linguísticas, que eram consideradas como entraves à formação da identidade nacional.

São “pontos de vista” como esses, acerca do indígena e da sua miscigenação, que caracterizam o imaginário brasileiro do século XX. Como ato final deste teatro racista, a partir de 1940 os censos demográficos passam a figurar apenas “cor” na análise, sendo mais um instrumento para a perpetuação da limpeza étnica. Com isso, o pardo surge como a incógnita, sem ascendência étnica definida, incorporada pela ideologia racial como etapa do embranquecimento e perpetuando também a estereotipação e o exotismo sob o pejorativo *Índio*.

A construção deste imaginário social, desta série de compostos ideológicos que se aglutinam para defender uma supremacia racial, pode ser diagnosticada da mesma forma como Gonzalez realizou em sua crítica à democracia racial. A urgência de caracterizar a presença e os elementos indígenas da pior forma possível, visando legitimar sua eliminação total, reduzindo-a a uma mera lembrança, também é prova do racismo como sintomática da estrutura neurótica que a cultura brasileira desenvolveu durante sua história. Portanto, assim como tratado por Gonzalez a respeito do afro-brasileiro sob o substantivo Negro, a violência racial direcionada às pessoas cooptadas pelo estigma racial do *Índio* também possui origem na condição neurótica da cultura do país.

Com as produções do movimento negro brasileiro, fundadas na luta e na ideologia pan-africanista, encontra-se o aprofundamento deste projeto, mesmo que não tenham sido, provavelmente, intencional. Ocorreu que — no elencar da consciência negra do negro, em resposta

ao racismo perpetrado pela consciência ocidental do negro que constituía as teorias raciais eugenistas e da mestiçagem — os discursos dos intelectuais da negritude no país não se desvincularam do princípio de raça, ou seja, em vez de se colocarem contra a ideologia eurocêntrica que funda a raça como critério de diferenciação humana, estes se inseriram na disputa para elencar quem determinaria qual mitologia da racialização estaria correta, isto é, qual lei da raça se deveria estar em vigor.<sup>10</sup>

A cargo de exemplo, destacam-se os projetos do *Quilombismo* e da *Amefricanidade*. Como idealizador do primeiro, Abdias Nascimento foi aquele que, segundo Moore (2001), trouxe o pan-africanismo para o pensamento social brasileiro, se tornando a maior expressão da consciência negra do negro no país. Por isso, suas obras são tomadas aqui como um dos principais retratos do movimento negro brasileiro no século XX. Em 1978, com sua obra clássica intitulada *Genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*, o sociólogo já indica o tom de sua perspectiva racial logo nas considerações iniciais:

Ocorre que nenhum cientista ou qualquer ciência, manipulando conceitos como fenótipo e genótipo, pode negar o fato concreto de que no Brasil a marca é determinada pelo fator étnico e/ou racial. Um brasileiro é designado preto, negro, moreno, mulato, crioulo, pardo, mestiço, cabra — ou qualquer outro eufemismo; e o que todo mundo compreende imediatamente, sem possibilidade de dúvidas, é que se trata de um homem-de-cor, isto é, aquele assim chamado de descendente de africanos escravizados. Trata-se, portanto, de um negro, não importa a gradação da cor da sua pele. Não vamos perder tempo com distinções supérfluas (Nascimento, 2016, p. 48).

Com os censos demográficos não configurando mais a ascendência étnica de maneira assertiva, deixando o *pardo* como um espólio

---

<sup>10</sup> Esta é uma disputa pelas regras de definição do Negro e daquilo que permite reconhecê-lo (Mbembe, 2018, p. 67-68), ainda se desenvolvendo dentro de um paradigma racista do fim da modernidade europeia e reproduzindo as dicotomias tradicionais da ideologia racial (Mbembe, 2018, p. 166).

a ser disputado, o movimento negro investiu na narrativa da negritude de *todos os miscigenados*. Assim, sempre que Nascimento (1980a, p. 109-110; 1980b, p. 160-162) necessitava dar tom etnocêntrico às considerações da herança africana no Brasil, ele afirmava que a maior parte da população brasileira era negra-africana, tendo em vista sua cor, hereditariedade e cultura. Nessa missão, o autor não só reproduziu o discurso mítico da *obliteração indígena*, como o expandiu, tendo em vista que não se tratava mais de um projeto de apagamento étnico, mas sim uma suposta realidade: a presença indígena, física e cultural, havia sido subjugada quase que completamente pelo negro e pelo branco, concorrentes na dinâmica das raças.

Levando em consideração que o racismo constrói a ideologia racial (Haider, 2019, p. 73), sustentadora da divisão entre as categorias Negro e Branco, é correto declarar que uma teoria que reafirma esta diferença fulcral não se desvencilha da estrutura neurótica, pois realiza a manutenção de seu sintoma. Dito isso, é extremamente perceptível que as teorias sociológicas de Nascimento não possuíram o poder de romper com a neurose cultural brasileira, que acabou “contaminando” sua proposta antirracista.

Em seus textos da década de 1970, observa-se a denegação e a repressão das presenças indígenas e dos seus *ethos* na história do país e da formação do povo brasileiro. Para o sociólogo, os negros-africanos foram trazidos para povoar um território praticamente esvaziado pelo extermínio indígena (Nascimento, 1980b, p. 196), motivo pelo qual os negros foram os únicos que sistematicamente trabalharam no Brasil (Nascimento, 1980c, p. 50; 1980d, p. 253), sendo assim os principais edificadores do trabalho e da composição demográfica do país (Nascimento, 1980a, p. 110). Em suma, a sociedade brasileira seria racialmente negra, vide as características somáticas da raça.

Este apagamento étnico, de teor etnocida, foi característico do movimento negro do século XX, como efeito colateral de um projeto alicerçado pelo princípio de raça. Sem se desprenderem da ideologia

racial — tomada como um caminho alternativo na razão negra, pautada pela subversão do substantivo Negro através da consciência negra do negro — as teorias antirracistas impregnadas pelo afrocentrismo foram reprodutoras da neurose cultural brasileira. Com isso, há mais um elemento a ser adicionado na análise gonzaleana: o neurótico racializado (re)produtor de noções hegemônicas sustentadas por uma ideologia racial, que mantém o exercício racista devido a construção identitária etnocêntrica.

O quilombismo de Nascimento foi a fonte onde as mais relevantes e as maiores referências do movimento negro se apoiaram e propuseram, na maior parte dos casos, resoluções e teses não exploradas pelo autor. Este foi o caso de Lélia Gonzalez, que junto com Nascimento fez parte da fundação do MNU (Movimento Negro Unificado), da constituinte da década de 1980 e de inúmeros projetos políticos e culturais na retomada democrática no Brasil. Através dela, o quilombismo se expande para o âmbito psicanalítico.

Como diz Rios e Lima (2020, p. 13), foi Abdias Nascimento que realizou a mediação de grande parcela das aquisições intelectuais da filósofa em relação às teorias pan-africanistas, o que fez com que ambos partilhassem muitos pressupostos políticos e teóricos. Dessa forma, também há em Gonzalez as problemáticas encontradas nas obras de Nascimento, como o mito da obliteração indígena (2020g, p. 310), de uma população majoritariamente negra (2020b, p. 65; 2020h, p. 289) e de sangue negro (2020f, p. 303-304), assim como a crença de um Brasil culturalmente negro (2020h, p. 289-290), ou melhor, da cultura brasileira ser eminentemente negra (2020a, p. 55).

Tais considerações não foram defendidas apenas com apelos às características somáticas que supostamente justificavam a raça negra. Como principal base argumentativa, a autora propõe a teoria da mãe preta (ou do pai João), edificadora do *Volksggeist* brasileiro como a responsável pela africanização da cultura brasileira (Gonzalez, 2020a, p. 54). Visto que historicamente as mulheres racializadas foram sujeitadas

às funções doméstica e de “mães de leite”, a autora realiza um salto argumentativo para concluir que é a mulher negra que introduziu/introduz os brasileiros ao universo simbólico, ao âmbito da cultura e linguagem. Portanto, ela é a mãe (real ou simbólica) da cultura brasileira, que fez o Negro ter ganhado a disputa discursiva no Brasil (Gonzalez, 2020c, p. 93), cuja maior expressão é o *pretuguês* (Gonzalez, 2020c, p. 88; 2020e, p. 128), a língua africanizada.

Esta é a teoria basilar para o projeto da *Amefricanidade* enquanto categoria político-cultural, onde a autora determina que “todos os brasileiros, não só os pretos e pardos, são ladino-amefricanos” (Gonzalez, 2020e, p. 127). Nisso, enquanto o quilombismo construiu uma teoria social, de viés racial, que buscava colocar a raça negra no poder — sob um Estado Nacional Quilombista (Nascimento, 1980d, p. 275), com a justificativa de que por ser o negro a maioria no Brasil, este estado seria mais democrático (Nascimento, 1980d, p. 272) — o projeto da amefricanidade buscou outra forma de afirmar a hegemonia: todos os brasileiros, independentemente da sua origem étnica, seriam amefricanos pois foram *culturalizados* pela africanidade, imanente na psiquê brasileira; por isso, estes não poderiam fazer outra coisa senão aceitar a amefricanidade ou recusá-las através da denegação ou repressão racista.

A filósofa reproduziu aquilo que criticou ferrenhamente, pois também foi expoente de uma cultura estruturalmente neurótica, cujo sintoma tem a denegação como elemento essencial. Em consequência, suas teorias entraram em contraste com sua própria história pessoal. Segundo a autora, ela mesmo seria uma miscigenada, visto que sua mãe era o que ela chama “indelicadamente” — utilizando-se aqui do eufemismo para menores problemas — de “índia domesticada” (Gonzalez, 2020i, p. 319). Como em sua teoria é a negra-africana que introduz a criança no universo simbólico desde a colonização, a sua criação não figurava diferente? Já que ela foi criada junto com seus 18 irmãos por mãe de origem indígena? Ou foi o caso da suposta “domesticação” de sua mãe ter sido realizada pela cultura *afro*, o que possibilitou

Gonzalez ser uma negra falante de pretuguês? Ou a autora não foi introduzida no universo simbólico pela sua própria mãe, mas sim por aquilo que ela chama de *mãe simbólica* (Gonzalez, 2020j, p. 161)? Independentemente da resposta, ela ainda estaria alinhada a um viés racial que perpetua o apagamento étnico.

Tanto o etnocentrismo branco-europeu quanto o etnocentrismo negro-africano habitam a neurose cultural brasileira, (re)produzindo a violência racial via sintoma. Para ambos, qualquer elemento que represente os povos originários na sociedade, seja fisicamente ou culturalmente, precisa ser fortemente denegado e repreendido de modo racista, necessitando negar o valor moral desta atitude para evitar o retorno do recalcado. Como Gonzalez (2020c, p. 84) disse: “o neurótico constrói modos de ocultamento do sintoma porque isso lhe traz certos benefícios. Essa construção o liberta da angústia de se defrontar com o recalçamento”. Por isso, todas as teorias raciais citadas até aqui, com sua gana de fazer desaparecer os elementos indígenas da sociedade e do imaginário brasileiro, se constituem como uma forma de ocultamento que é benéfica a seus propósitos.

Ainda assim, como visto anteriormente, o neurótico não almeja eliminar completamente os objetos de suas fantasias. Isso demanda a determinação de um local para mantê-los, que não apresente perigos a seus mitos, mas sim reforce suas convicções deturpadas. Como no caso do arquétipo da *mulata*, os estereótipos raciais do *Índio* e do *Caboclo* figuram os únicos modos em que os elementos indígenas podem ser reconhecidos pelo neurótico: como a exceção ou o exótico.

A política indigenista, desde seu princípio com o Serviço de Proteção ao Índio (1910), já realizava estes dois juízos na execução de suas competências, em um nicho. Porém, quando os movimentos indígenas começaram a aparecer na mídia brasileira, na década de 1970 (Krenak, 2015, p. 245-250), não foi mais possível sustentar no imaginário do país as teorias do seu desaparecimento, ou seja, a tese da *obliteração*. Com isso, a narrativa do *índio* enquanto *exceção* ganhou espaço

no pensamento social brasileiro onde, quando lembrados de serem representados, eram descritos por uma história à parte, como habitantes de uma sociedade paralela.

Tendo em vista que a raça é uma operadora de afetos, em uma análise mais profunda, nota-se que as pessoas subjugadas pelo pejorativo *Índio* e correlatos, independentemente se indígenas ou não, também foram postas sob o estigma do *exótico*. Este se desenvolveu em um fascínio — talvez em continuidade aos sentimentos desenvolvidos pelo *romantismo indianista* do período imperial ou talvez apenas em contiguidade com ele — com os elementos, a presença e a influência indígena, de velados tons fetichistas e generalistas, como descrito por Albert em sua análise histórica das metodologias antropológicas (Kopenawa; Albert, 2015, p. 515-517). Porém, este “desejo” também se manifesta em um sentido oposto, de estranhamento, sendo semente da hostilidade contra este suposto índio, que representava um passado primitivo a ser superado.

Tudo isso que se dá no âmbito discursivo, psicológico e simbólico, tem seus efeitos práticos, principalmente na Amazônia brasileira, que desde o período colonial foi simbolizada negativamente como “celeiro de índios”. Desde o período de Sílvio Romero (Castilho, 2012, p. 104) e José Veríssimo (Castilho, 2012, p. 68), o amazônida foi representado na cultura brasileira pelos estereótipos raciais do *índio* e do *caboclo*, mantendo esta posição de subalternidade nas décadas posteriores. Do Brasil Colônia ao Brasil Império, da marcha ao Oeste da ditadura varguista na década de 1930 ao desenvolvimentismo selvagem implementado na ditadura militar de 1964, ciclos de exploração radicalizaram a violência racial contra a população da região. Sobre este percurso, Loureiro (2002, p. 107-114) resume:

A Amazônia foi no passado “um lugar com um bom estoque de índios” para servirem de escravos, no dizer dos cronistas da época; uma fonte de lucros no período das “drogas do sertão”, enriquecendo a Metrópole; ou ainda a maior produtora e exportadora de borracha,



tornando-se uma das regiões mais rentáveis do mundo, numa certa fase. Na Segunda Guerra Mundial, fez um monumental esforço para produzir borracha para as tropas e equipamentos dos Aliados. Mas é mais recentemente que ela tem sido mais explorada [...] *Índios, negros* (quilombolas) e *caboclos têm sido considerados* nos planos e nos projetos econômicos criados para a região como sendo *portadores de uma cultura pobre, primitiva, tribal e, portanto, inferior*. Assim, eles nada teriam a aportar de positivo ao processo de desenvolvimento.

Já no século XIX, a migração gerada pelo ciclo da castanha começa a expor esta dinâmica entre a raça e o progresso, já explicada anteriormente. No sudeste do Pará, por exemplo, as elites regionais reforçaram os discursos de que os “índios” eram uma ameaça ao desenvolvimento econômico, enquanto o restante da sociedade, de maioria migrante, reproduzia a identificação do caboclo como “índio indolente, sujo, traiçoeiro e ladrão” (Silva, 2015a, p. 3). Sob o mito do progresso e da civilização, arraigados às teorias raciais da época, os processos de migração para a Amazônia adotaram práticas predatórias de desterritorialização da região. Os primeiros a aderirem a elas foram os *pioneiros*, sujeitos envolvidos nas diferentes frentes de ocupação da Amazônia sob a tática de (re)fundação de territórios. Reproduzindo a relação de alteridade com os povos locais, muitos expropriaram terras violentamente, visando a “limpeza da área”, na extinção dos “silvícolas” através de suas expedições punitivas (Silva, 2015a, p. 2-3).

Após estes, seguiram os representantes do *Bandeirismo*, que se destinaram à região a fim de garantir uma riqueza rápida e de ordem predatória (Cordeiro, 2018), característica das novas ondas de migração geradas a partir das políticas do governo ditatorial de Getúlio Vargas. Com os apoios do governo federal, há uma série de ataques mais sistemáticos contra as populações nativas da região, que podem ser exemplificados pela violência contra os “*Cinta-Larga*”, na Amazônia mato-grossense. Desta, culminou-se o triste episódio do *Massacre do Paralelo Onze*, apenas um dos diversos genocídios patrocinados pelo Estado Brasileiro, aglutinador das principais práticas perversas presentes no

pioneirismo e no bandeirismo. Para melhor compreensão, vejamos Ferreira (2022, p. 149-153):

As regiões ocupadas pelos Cinta-Larga eram conhecidas por serem muito ricas em recursos naturais. Desde muito antes do “Massacre do Paralelo Onze” o coletivo indígena já vinha sofrendo investidas violentas, as denominadas expedições de extermínio ou punitivas, principalmente a partir da década de 1950 (CNV, 2014). O governo federal, o governo dos estados (com destaque para o do Mato Grosso) e o SPI foram não só coniventes como participaram ativamente das ações de invasão das terras dos Cinta-Larga e de assassinato de grupos inteiros. [...] O “Massacre do Paralelo Onze” foi orquestrado pelos donos da empresa seringalista Arruda Junqueira & Cia., que também tinham interesse na exploração de minério na região do Mato Grosso. Com a finalidade de retirar a presença indígena do local, os empresários organizaram uma dessas expedições punitivas para atacar os Cinta-Larga. Os expedicionários eram pistoleiros profissionais, chefiados por Francisco Luís de Souza, o Chico Luís. Após vários dias no trajeto para acessar a área onde residiam os indígenas, Chico Luís, à luz do dia, metralhou o grupo. Houve, ainda, ataque aéreo em que foram lançadas dinamites por aviões em direção às aldeias (CNV, 2014).

Com o golpe militar de 1964, estas práticas são amplificadas nas novas investidas de colonização da região. Para isso, precisou-se de novas políticas de exploração, que melhor representassem as pretensões do Estado brasileiro e seu ideal de desenvolvimento sob o comando militar. Propondo maiores intervenções estatais, sem deixar de realizar aberturas para a iniciativa privada, o governo federal foi conivente com a ferocidade nas práticas de desterritorialização e exploração dos recursos naturais, baseados na cisão declarada entre os *caboclos* e a *civilização* (Silva, 2015a, p. 4), exemplificada por Idelma Silva na citação de um trecho da revista *Itatocan*, escrita por João Maria Barros (1971 *apud* Silva, 2015b, p. 6):

O amazônida, prisioneiro da Natureza assiste empolgado à penetração das matas pelas possantes e complexas máquinas que constroem a Transamazônica. [...] o caboclo começa a sentir-se libertado do meio

pelo contato com outras gentes e pelo viajar sobre rodas, livre de cachoeiras e dos temporais. [...] mineiros, paulistas, goianos, pernambucanos — gentes de outras terras que para aqui afluem para conhecer o novo Eldorado. [...] É o Brasil conquistando [sic] a Amazônia para a sua completa integração. [...] O amazônida, despertado pelas Trombetas da Civilização, vai desmentir sociólogos e historiadores, unindo suas forças e sua coragem à técnica e experiência do sulista à bravura e perseverança do nordestino [...] Já era tempo de o Sul vir de encontro ao Norte.

O episódio ilustrado pelo jornal paraense é retrato da visão popular, cultural, que se mantinha sobre toda a região amazônica, cujo momento de maior abrangência se deu a partir da criação do *Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária* (INCRA), em 1966. Ele foi o primeiro órgão brasileiro a se comprometer declaradamente com o incentivo à migração e colonização de territórios. É a partir de seu funcionamento, principalmente na década de 80, que a atualização da memória dos pioneiros e bandeirantes é demandada. Além de ser uma estratégia discursiva para fortalecer a colonização pela iniciativa privada e incentivar a migração de trabalhadores como mão de obra para a região, foi a *normatizadora* da violência contra a população amazônica já historicamente subalternizada (Silva, 2015a, p. 4-5). Com Scalabrin e Aragão (2016, p. 126), temos contato com aspectos desse processo:

Nessa política governamental estava latente o interesse geopolítico e econômico do sistema capitalista com discursos revestidos de relações modernas e de desenvolvimento, mas, na verdade, produziram o trabalho escravo, a violência, os assassinatos, as chacinas e as ameaças à vida dos povos do campo. Do ponto de vista econômico, a mesorregião foi enquadrada em uma visão da superabundância de suas riquezas naturais como fontes inesgotáveis e a população local como primitiva e selvagem.

Porém, toda esta realidade — que hoje se encontra bem documentada nos estudos acadêmicos sobre o assunto, não podendo mais ser ignorada — era fantasiada por expoentes do movimento negro

brasileiro sempre que possível. Aqui retorna-se a Nascimento que, mesmo após toda movimentação dos movimentos indígenas na constituinte e o aprimoramento dos estudos étnicos nas últimas décadas do século XX, continuou a (re)produzir o racismo profundamente disfarçado característico da cultura brasileira. Em discurso à Ordem dos Advogados do Brasil (OAB), no final de 1997, o sociólogo voltou a afirmar o mito da obliteração indígena para fundamentar o protagonismo do afro-brasileiro, também determinando que ao contrário do *índio*, que representava no imaginário brasileiro a imagem do nobre selvagem, o negro-africano foi o mais brutalmente agredido na história do país, descrito sempre com as piores características (Nascimento, 1998a, p. 68).

Mesmo já conhecendo projetos de conhecimento de tons indigenistas — como os realizados por Darcy Ribeiro (Nascimento, 1998b), que resultaram na perspectiva do *Brasil Caboclo* para descrever as sociedades amazônicas — Nascimento ainda cismava em “sutilmente” invisibilizar e negar os elementos originários na sociedade brasileira, recorrendo ao exotismo e excepcionalismo como forma de ocultamento do sintoma. Se por um lado reconhecia a diversidade étnica e a presença indígena na sociedade brasileira (Nascimento, 1997a), reafirmava o mito do desaparecimento indígena (Nascimento, 1997b) para sustentar a ideia de uma população majoritariamente negra-africana (Nascimento, 1997b; 1997c; 1997d), que é o fundamento do povo e da noção de nação brasileira (Nascimento, 1997e), cujas as características culturais são essencialmente negras, sendo portanto a cultura negra-africana a verdadeira cultura do povo brasileiro (Nascimento, 1997f).

A solidariedade negra no Brasil do século XX, especificamente a vinda das outras regiões, não tocava a Amazônia, sendo destinada mais ao continente africano e aos Estados Unidos do que ao território que compõe 59% do país. Como posto por Krenak (2015b, p. 254-255), para o movimento negro só existia o negro na cidade. Aqueles que viviam fora dos eixos, nos interiores — que para Nascimento, se poderia

dizer que não viviam uma vida de humanos (Nascimento, 1980d, p. 254) — habitavam uma realidade paralela: em um “mundo caboclo”, com problemas de *índios*, que não perpassam pelas preocupações do movimento.

Enquanto isso, a suposta *higienização racial* promovida pelo Estado brasileiro e seus agentes sociais prediletos, pioneiros e bandeirantes, continuavam a aplicar práticas “euclidianas/veríssimas” na Amazônia. Por décadas, o imaginário social do país foi conivente ao “milagre verde”, que prometia a vitória do brasileiro desbravador, representante da nação, sob a floresta amazônica, seu *índio* selvagem e seu *caboclo* astucioso e preguiçoso (Andrade, 2010, p. 455-467). No exemplo do coronel Carlos Alberto Lima Barreto (1995, p. 92-93):

O mal nasce com o homem. E não se pode culpar os pioneiros pelos excessos perpetrados nas terras que devassaram. Se a maldade pudesse ser contida, Deus, antes de nós, o teria feito. O sacrifício de índios e brancos na fúria das lutas que travaram foi o preço da difusão da cultura e da aproximação dos povos [...] Desde o limiar dos tempos, a cultura superior de alguns se alastra no vazio do atraso da maioria. Não vem ao caso julgar se é certo, mas compreender que é assim a lei da vida e admitir como inevitável que o avanço cultural do branco se imponha ao retardo milenar do índio. Não aceitá-lo é insurgir-se contra a ordem natural das coisas, em pretensiosa e vã teimosia.

Como nota-se, a noção de *cultura* é evocada tanto nas teorias eurocêntricas quanto nas afrocentradas, em uma disputa pela identidade nacional que fomenta a violência racial contra os povos indígenas e as populações amazônicas, assim como todas aquelas cooptadas pelos estigmas raciais do *Índio* e do *Caboclo* no Brasil. Detentoras da diversidade étnica de matrizes originárias — construídas em intersecções étnico-culturais plurais, não hierárquicas e não essencialistas — elas apresentam perigos às ideologias etnocêntricas que fundamentam projetos de poder, motivo pelo qual foram e continuam sendo constantemente denegadas e reprimidas na cultura brasileira.

Da colonização portuguesa à república brasileira, a história da Amazônia vem sendo uma série de tentativas desesperadas de “domesticar” a sua população e liquidar com a natureza da região (Loureiro, 2002, p. 107-114). A resistência secular às violências e explorações socioeconômicas, causadas por agentes das mais variadas cores e ascendências étnicas, é fruto de um trabalho constante de reavivamento da memória frente às consciências externas, que tanto querem “ensinar” como ser brasileiro aos regionais via apagamento étnico. Assim, enquanto os autointitulados Negros-africanos e Brancos-europeus se afundaram na neurose para disputar a paternidade/maternidade da cultura nacional, para mais da metade do país a cultura brasileira acabou sendo, no sentido originário, *filha do boto*.

## 6 Considerações finais

Permitindo-me passar para a primeira pessoa: este trabalho é motivado por questões que me atravessam, tanto a nível pessoal quanto acadêmico/profissional. Não foram poucas as vezes em que, montando a bibliografia da minha pesquisa, me senti incomodado com declarações generalizantes, que diziam me representar e falar da minha realidade através de discursos raciais que, no final das contas, não abarcam a minha experiência enquanto uma pessoa amazônica, de pele preta e traços miscigenados. Também não foram poucas as vezes em que questioneei pesquisadores e pesquisadoras, cujos trabalhos almejavam dizer o Negro e as nuances do racismo no Brasil, como suas pesquisas se enquadravam na realidade das populações amazônicas. Sem exceções, todas me deram tecnicamente a mesma resposta: “não trabalho com questões étnicas/indígenas”.

Este é o modo academicista — que mascara o profundo teor racista da cultura brasileira para com os povos indígenas e populações amazônicas, principalmente da região Norte do país — de dizer que na Amazônia só tem *Índios*. Por mais que constante em minha vida, ainda

não havia ligado esta questão às teorias raciais produzidas e difundidas no país, visto que este preconceito é vendido pela mídia e retratado no espaço acadêmico como *xenofobia*. Mas depois de morar e visitar outros estados fora da minha região, experienciando o estereótipo racial do índio na maior parte destes, a minha ficha caiu.

Aparentemente vivo *entre devires*, onde passo do *negro* ao *índio* a depender do juízo de identidade racial realizado por aquele que me observa. Como ilustração, ocorreu um fato curioso e ao mesmo tempo trágico, de nos 12 meses residindo fora da minha região e viajando para eventos e congressos, ter chamado de *índio* e sinônimos, de maneira direta e indireta, mais vezes do que parado pela polícia militar (não foram poucas). É preciso haver um motivo por trás disso, pois não é algo que ocorre somente comigo. Ano após ano, casos similares chegam às mídias digitais, principalmente relacionados aos times e torcidas da região.

Como visto no desenvolvimento do texto, minha pesquisa em andamento se preocupa em indicar, ao menos, a gênese desse preconceito e o modo como ele é (re)produzido na sociedade. Para isso, assumo a leitura histórica e conceitual da raça em Achille Mbembe, com foco no aspecto neurótico da fabulação, em sincronia como percurso histórico da convenção de sujeitos raciais no Brasil. A partir disso, parto para a filosofia da cultura em Kwame Appiah e as três formas de manifestações de racismo — que não foi possível tratar neste texto por questões práticas — como base para a análise das teorias raciais na república brasileira.

Como etapa final, pretendo expandir a problemática para o âmbito da psicanálise, via o conceito de *neurose cultural brasileira*, do modo como foi realizado aqui. Almejo aprofundar a crítica que Mbembe e Gonzalez realizam ao composto ideológico racial, que ambos chamam de *consciência*, demonstrando a potencialidade que o etnocentrismo possui para realizar (re)produção da violência racial via universo simbólico. Com isso, darei corpo ao conceito que engloba a pesquisa, a

*endosubalternização* — fenômeno de (re)produção da violência racial entre racializados, possibilitado pela “estratificação” da subalternidade via categorias raciais — contextualizando, sempre que possível, com a realidade amazônica.

## Referências

- ALPERS, Edward A. *Africanos Orientais*. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio do Santos (Org.). *Dicionário da Escravidão e Liberdade: 50 textos críticos*. São Paulo: Cia das Letras, 2018.
- ÁLVARES, João. *Dictionarium ex Lusitanico in latinum sermonem Hieronymi Cardosi Lamacensis Dictionarium ex Lusitanico in latinum sermonem*. Companhia de Jesus, 1562. Disponível em: <https://bdlb.bn.gov.br/acervo/handle/20.500.12156.3/3276>.
- ANDRADE, Érico. *Negritude sem identidade: Sobre as narrativas singulares das pessoas negras*. São Paulo: N-1 edições, 2023.
- ANDRADE, Rômulo de Paula. *Conquistar a terra, dominar a água, sujeitar a floresta: Getúlio Vargas e a revista “Cultura Política” redescobrem a Amazônia (1940-1941)*. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Ciências Humanas*. Belém, v. 5, n. 2, p. 453-468, maio-ago. 2010.
- BARRETO, Carlos Alberto Lima Menna. *A farsa Ianomâmi*. Rio de Janeiro: Bibliex, 1995.
- BLUTEAU, Rafael. *Vocabulario portuguez, e latino, aulico, anatomico, architectonico, bellico, botânico ...: autorizado com exemplos dos melhores escritores portuguezes, e latinos; e offerecido a El Rey de Portugal D. Joaõ V. Coimbra. Collegio das Artes da Companhia de Jesus. Lisboa: Officina de Pascoal da Sylva, v.8, 1712-1728*. Disponível em: <https://www.bbm.usp.br/pt-br/dicionarios/vocabulario-portuguez-latino-aulico-anatomico-architectonico/>.
- CABECINHAS, Rosa; CUNHA, Luís. *Colonialismo, identidade nacional e representações do “negro”*. *Estudos do Século XX*, v. 3, p. 157-184, 2003.
- CARRANÇA, Thais. *População preta cresce 42% e outras 4 novidades sobre perfil étnico-racial dos brasileiros no Censo 2022*, 2024. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/articles/c4nyekzdd16o#:~:text=Amaz%C3%B4nia%20Legal%20%C3%A9%20menos%20branca%20do%20que%2>



0o%20pa%C3%ADs&text=%22Vemos%20que%2C%20na%20Amaz%C3%  
%B4nia%20Legal,Leonardo%20Athias%2C%20analista%20do%20IBGE.

Data do último acesso: 12/11/2024.

- CASTILHO, Marina Moreno. *O indígena no olhar de José Veríssimo*. 2012. Tese (Doutorado em História). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.
- CORDEIRO, Manuela Souza Siqueira. *Pioneiros, fundadores e aventureiros: a ocupação de terras em Rondônia*. Revista Antropologia. v. 61, n. 1, p. 125-146, 2018.
- DIAS, Maria das Graças Leite Villela. *O sintoma: de Freud a Lacan*. Psicologia em Estudo, v. 11, n. 2, p. 399-405, mai./ago. 2006.
- FANON, Frantz. *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FERREIRA, Bianca Porto. A diáspora indígena no Relatório Figueiredo: reflexões sobre deslocamentos forçados. In: BELTRÃO, Jane Felipe. *Relatório Figueiredo: atrocidades contra povos indígenas em tempos ditatoriais*. Rio de Janeiro: Mórula, 2022.
- FREUD, Sigmund. *Inibição, sintoma e angústia*. In: DE SOUZA, Paulo César. Sigmund Freud, Obras completas, v. 17: Inibição, sintoma e angústia, O futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929). São Paulo: Cia das Letras, 2014.
- FREUD, Sigmund. A negação. In: FREUD, Sigmund. *O Eu e o Id, "Autobiografia" e outros textos (1923-1925)*: Coleção Obras Completa de Sigmund Freud. v. 16. São Paulo: Cia das Letras, 2011.
- GALVÃO, Walnice Nogueira. *Uma carta inédita de Euclides da Cunha*. Revista Canudos, vol. 6, n.1, p. 71-75, 2002.
- GOMES, Flávio do Santos; SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Indígenas e africanos*. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio do Santos (Org.). *Dicionário da Escravidão e Liberdade: 50 textos críticos*. São Paulo: Cia das Letras, 2018.
- GONZALEZ, Lélia. *A mulher negra na sociedade brasileira: uma abordagem político-econômica*. In: RIOS, Flávia; LIMA, Márcia (Org.). *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020a.
- GONZALEZ, Lélia. *O apoio brasileiro à causa da Namíbia: dificuldades e possibilidades*. In: RIOS, Flávia; LIMA, Márcia (Org.). *Por um feminismo afro-*

- latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos. Rio de Janeiro: Zahar, 2020b.
- GONZALEZ, Lélia. *Racismo e sexismo na cultura brasileira*. In: RIOS, Flávia; LIMA, Márcia (Org.). *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020c.
- GONZALEZ, Lélia. *Cultura, etnicidade e trabalho: Efeitos linguísticos e políticos da exploração da mulher*. In: RIOS, Flávia; LIMA, Márcia (Org.). *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020d.
- GONZALEZ, Lélia. *A categoria político-cultural de amefricanidade*. In: RIOS, Flávia; LIMA, Márcia (Org.). *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020e.
- GONZALEZ, Lélia. *O racismo no Brasil é profundamente disfarçado*. In: RIOS, Flávia; LIMA, Márcia (Org.). *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020f.
- GONZALEZ, Lélia. *A democracia racial: uma militância*. In: RIOS, Flávia; LIMA, Márcia (Org.). *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020g.
- GONZALEZ, Lélia. *Entrevista a Patrulha ideológicas*. In: RIOS, Flávia; LIMA, Márcia (Org.). *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020h.
- GONZALEZ, Lélia. *Entrevista ao Pasquim*. In: RIOS, Flávia; LIMA, Márcia (Org.). *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020i.
- GONZALEZ, Lélia. *A mulher negra no Brasil*. In: RIOS, Flávia; LIMA, Márcia (Org.). *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020j.
- HAIDER, Asad. *Armadilha da identidade: raça e classe nos dias de hoje*. São Paulo: Veneta, 2019.
- HENRIQUES, Isabel Castro. *A presença africana em Portugal, uma história secular: preconceito, integração, reconhecimento (Séculos XV-XX)*. Lisboa: Alto Comissariado para as Migrações (ACM), 2019.
- KLEIN, Herbert S. *Demografia da escravidão*. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio do Santos (Org.). *Dicionário da Escravidão e Liberdade: 50 textos críticos*. São Paulo: Cia das Letras, 2018.

- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Cia das Letras, 2015.
- KRENAK, Ailton. *A aliança dos Povos da Floresta*. In: COHN, Sergio (Org.). *Encontros*. Rio de Janeiro: Azougue, 2015a.
- KRENAK, Ailton. *Eu e minhas circunstâncias*. In: COHN, Sergio (Org.). *Encontros*. Rio de Janeiro: Azougue, 2015b.
- LIMA, Reginâmio Bonifácio de. *O tráfico de escravos transatlântico e a expansão da fronteira na Amazônia Sul-Occidental*. *Revista Pirajás*, v. 6, n. 2, p. 66-86, 2023.
- LIMA, Claudia. *Uma reflexão sobre os agentes históricos na sistematização do estereótipo africano sobre a construção do imaginário do negro no Brasil*. *Ciências Sociais Unisinos*, v. 45, n. 2, p. 135-141, 2009.
- LOUREIRO, Violeta Refkalefsky. *Amazônia: uma história de perdas e danos, um futuro a (re)construir*. *Estudos Avançados*, v. 16, n. 45, p. 107-121, 2002.
- MAESTRI, Mário. *Considerações sobre o cativo do "Negro da terra" no Brasil quincentista*. *Estudos Ibero-Americanos*, XVI (1,2), p. 197-210, 1990.
- MAMIGONIAN, Beatriz Gallotti; GRINBERG, Keila. *Lei de 1831*. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio do Santos (Org.). *Dicionário da Escravidão e Liberdade: 50 textos críticos*. São Paulo: Cia das Letras, 2018.
- MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. São Paulo: N-1 edições, 2018.
- MBEMBE, Achille. *Critique de la raison nègre*. Paris: La Découverte, 2013.
- MENDONÇA, Joseli Maria Nunes. *Legislação emancipacionista, 1871-1885*. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio do Santos (Org.). *Dicionário da Escravidão e Liberdade: 50 textos críticos*. São Paulo: Cia das Letras, 2018.
- MONTEIRO, John Manuel. *Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Cia das Letras, 1994.
- MOORE, Carlos. *Abdias Nascimento e o surgimento de um pan-africanismo contemporâneo global*. In: NASCIMENTO, Abdias do. *O Brasil na mira do pan-africanismo*. Salvador: CEAU/UFBA, 2001.
- NASCIMENTO, Abdias. *Genocídio do Negro Brasileiro: processo de um racismo mascarado*. 3. ed. São Paulo: Perspectivas, 2016.

- NASCIMENTO, Abdias. *Documento n° 3: Considerações não sistemáticas sobre arte, religião e cultura afro-brasileira (Ilê-Ife e UNESCO)*. In: NASCIMENTO, Abdias. *O Quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista*. Petrópolis: Vozes, 1980a.
- NASCIMENTO, Abdias. *Documento n° 4: Etnia afro-brasileira e política internacional (Washington D.C., Cali-Colômbia e Estocolmo, Suécia)*. In: NASCIMENTO, Abdias. *O Quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista*. Petrópolis: Vozes, 1980b.
- NASCIMENTO, Abdias. *Documento n° 2: Etnia afro-brasileira e política internacional (Washington D.C., Cali-Colômbia e Estocolmo, Suécia)*. In: NASCIMENTO, Abdias. *O Quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista*. Petrópolis: Vozes, 1980c.
- NASCIMENTO, Abdias. *Documento n° 7: Quilombismo: um conceito científico emergente do processo histórico-cultural das massas afro-brasileiras*. In: NASCIMENTO, Abdias. *O Quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista*. Petrópolis: Vozes, 1980d.
- NASCIMENTO, Abdias. *Solenidade de outorga do Prêmio Franz de Castro Holzwarth – OAB/ SP*. In: Thot: escriba dos deuses, pensamentos dos povos africanos e afrodescendentes. Brasília: Gabinete do Senador Abdias Nascimento, 1998a.
- NASCIMENTO, Abdias. *Pronunciamento de Abdias Nascimento em 04/03/1998*. Brasília: Senado Federal, 1998b. Disponível em: <https://www25.senado.leg.br/web/atividade/pronunciamentos/-/p/pronunciamento/222060>. Data do último acesso: 12/11/2024.
- NASCIMENTO, Abdias. *Pronunciamento de Abdias Nascimento em 07/04/1997*. Brasília: Senado Federal, 1997a. Disponível em: <https://www25.senado.leg.br/web/atividade/pronunciamentos/-/p/pronunciamento/203440>. Data do último acesso: 12/11/2024.
- NASCIMENTO, Abdias. *Pronunciamento de Abdias Nascimento em 20/03/ 1997*. Brasília: Senado Federal, 1997b. Disponível em: <https://www25.senado.leg.br/web/atividade/pronunciamentos/-/p/pronunciamento/202173>. Data do último acesso: 12/11/2024.
- NASCIMENTO, Abdias. *Pronunciamento de Abdias Nascimento em 25/06/1997*. Brasília: Senado Federal, 1997c. Disponível em: <https://www25.senado.leg.br/web/atividade/pronunciamentos/-/p/pronunciamento/207607> Data do último acesso: 12/11/2024.

- NASCIMENTO, Abdias. *Pronunciamento de Abdias Nascimento em 17/04/1997*. Brasília: Senado Federal, 1997d. Disponível em: <https://www25.senado.leg.br/web/atividade/pronunciamentos/-/p/pronunciamento/204337> Data do último acesso: 12/11/2024.
- NASCIMENTO, Abdias. *Pronunciamento de Abdias Nascimento em 30/04/1997*. Brasília: Senado Federal, 1997e. Disponível em: <https://www25.senado.leg.br/web/atividade/pronunciamentos/-/p/pronunciamento/204947> Data do último acesso: 12/11/2024.
- NASCIMENTO, Abdias. *Pronunciamento de Abdias Nascimento em 05/08/1997*. Brasília: Senado Federal, 1997f. Disponível em: <https://www25.senado.leg.br/web/atividade/pronunciamentos/-/p/pronunciamento/210443>. Data do último acesso: 12/11/2024.
- NETO, Carlos de Araújo Moreira. *Índios da Amazônia: de maioria a minoria (1750-1850)*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- NEVES, Igor Oliveira. O “parêntesis irritante” de Euclides da Cunha: raça e ciência no livro *Os Sertões*. In: Anais do 19º Encontro Nacional de Pesquisadores em Jornalismo. Campinas: Galoá, 2021.
- OLIVEIRA, Anderson José Machado de. *Igreja e escravidão africana no Brasil colonial*. Cadernos de Ciências Humanas – Especiaria, v. 10, n.18, p. 355-387, 2007.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. *Pardos, mestiços ou caboclos: os índios nos censos nacionais no Brasil (1872-1980)*. Horizontes Antropológicos, n. 6, p. 61-84, 1997.
- RIOS, Flávia; LIMA, Márcia. *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.
- RODRIGUES, Carla; MONTEIRO, Juliana de Moraes. *Lélia Gonzalez, uma filósofa Americana*. Revista Ideação, V. 1 N. 42, jul./dez., 2020.
- SCALABRIN, Rosemeri; ARAGÃO, Ana Lúcia Assunção. A população do campo e as consequências da migração incentivada no sudeste paraense. *Terceira Margem Amazônia*, v. 1, n. 2, 2012.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio do Santos. *Dicionário da Escravidão e Liberdade: 50 textos críticos*. São Paulo: Cia das Letras, 2018.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Teorias Raciais*. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio do Santos. *Dicionário da Escravidão e Liberdade: 50 textos críticos*. São Paulo: Cia das Letras, 2018.

- SCHWARTZ, Stuart B. *Escravidão indígena e o início da escravidão africana*. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio do Santos (Org.). *Dicionário da Escravidão e Liberdade: 50 textos críticos*. São Paulo: Cia das Letras, 2018.
- SCHWARTZ, Stuart B. Tapanhuns, *Negros da terra e Curibocas: causas comuns e confrontos entre negros e indígenas*. *Afro-Ásia*, nº 29-30, p. 13-40, 2003.
- SILVA, Idelma Santiago da. *A migração como mito fundador e outras metáforas: narrativas da colonização no sudeste do Pará*. *Revista Escritas*, v. 2 (2010), 2015a.
- SILVA, Idelma Santiago da. *Na rota da "Transa-Amazônica"*. *Revista de História e Estudos Culturais*, v. 12, n. 1, 2015b.

# “*Negro problem*” na sociedade capitalista:

## Du Bois e Florestan

Larissa Nunes Paiva<sup>1</sup>

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.144.02>

### 1 Introdução

O presente artigo parte das reflexões realizadas a partir das leituras dos seguintes autores e livros: W.E.B. Du Bois em *As almas do povo negro* e *O negro da Filadélfia*; e, Florestan Fernandes, com *A integração do negro na sociedade de classes*, escritas em momentos históricos e países diferentes, por dois intelectuais, um negro, que vivenciou na própria pele o problema como ele mesmo denomina, de *Negro problem*, e outro, que em que pese ser branco, soube investigar e interpretar a inserção do negro brasileiro na sociedade de classe e raça.

A interpretação parte da leitura dessas obras, mas não somente delas, como esses dois autores clássicos da Sociologia analisam e refletem a inserção do negro na sociedade, seja ela a americana ou a brasileira, no século XIX ou na primeira parte do século XX, os negros foram tratados como objetos, tiveram suas histórias negadas e vivenciaram

---

<sup>1</sup> Doutoranda em Ciências Sociais – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais – UFRN. Mestre em Ciências Sociais – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais – UFRN. Licenciada e Bacharel em Ciências Sociais – UFRN. Bacharel em Direito – UERN. Advogada militante, inscrita na OAB RN. Professora de Sociologia da Rede de Ensino do Estado do Rio Grande do Norte. Membro do – Grupo de Pesquisa Social – GPS – UFRN; e, Grupo de Pesquisa sobre Direito, Estado e Feminismos – DEFem – UFRN. E-mail: [larissanunes.adv@hotmail.com](mailto:larissanunes.adv@hotmail.com)

inúmeros problemas que lhe retiraram oportunidades de inserção social e de desenvolvimento. Na Filadélfia, em São Paulo, *Negro Problem* é complexo e multifacetado, ainda persiste, pois são problemas do país, que sujeitam os negros a condições estruturais e ideológicas, que, sobretudo, perpetuam o legado do racismo e da escravidão.

O intuito é o de pensar o negro na sociedade capitalista, a partir dos conceitos de classe e raça. Partindo da perspectiva de como a raça estrutura as relações sociais e de como a ideologia do racismo se refaz ao longo do tempo. Nessa análise, o contexto social, cultural, econômico e político, no qual, os autores estiveram envolvidos, refletem na sua escrita, como também na escolha do objeto de estudo, seja nos Estados Unidos, no século XIX ou no Brasil, na primeira parte do século XX, o *Negro Problem*, será apresentado como algo inerente ao negro e que afetou a sua humanidade.

Os dois autores partem da questão do Negro numa abordagem sociológica, utilizando-se de recursos de pesquisa para formular os seus estudos, com metodologia de pesquisa que apura os fatos da vida social, com rigor metodológico e uma exaustiva demonstração empírica do objeto pesquisado, tudo em observância com uma abordagem científica. São, portanto, dois autores clássicos da Sociologia, em razão da atualidade dos seus estudos e da agenda de pesquisa e de estudo que ainda permite ser constituída a partir das reflexões que foram formuladas anteriormente.

A escolha dos livros não ocorreu de maneira desprezível. Nas últimas duas décadas, no Brasil, houve o que se denomina de expansão do ensino superior, isso permitiu que pardos e negros, estudantes de escola pública e pessoas das denominadas classes sociais menos favorecidas, ingressassem nas universidades públicas, permanecessem, se formassem e ingressaram nas mesmas universidades como servidores e professores. Nesse cenário, cresceu o interesse em conhecer autores e obras que não eram estudados na academia, que, historicamente foram esquecidos ou sequer mencionados nos ciclos de estudos,



nas bases de pesquisas ou como referências bibliográficas dos cursos oferecidos. Dentre esses autores, se destaca Du Bois, que, passa a ser incluído no ciclo acadêmico brasileiro. Já nos EUA, esse autor, não recebeu o devido reconhecimento e passou a ser redescoberto pela academia, como um dos fundadores da Sociologia naquele país.

Escrever sobre o negro na sociedade capitalista, a partir de Du Bois e de Florestan Fernandes, é primeiro, um ato político para fortalecer os escritos de dois importantes teóricos para a Sociologia; segundo, permite estabelecer um diálogo com as preocupações dos autores, de um lado um americano negro e de outro, um brasileiro branco, mas, ambos, norteados, nessas obras acima descritas, em refletir criticamente sobre o negro na sociedade e de como ele se inseria nela; terceiro, a análise das questões de raça e classe, estão descritas nas obras desses sociólogos, em que pese dos momentos históricos diferentes das suas análises, as sociedades diferentes, a questão estrutural do racismo é analisada sociologicamente como um problema que parte das condições históricas determinadas para os negros.

Assim, o pensamento sociológico presente nessas obras, se expressa aqui nas reflexões de como esse negro continua sendo atravessado por processos estruturais que condicionam, determinam e moldam fundamentalmente, a sua inserção e permanência na sociedade pelo simples fato dele ser negro. Os negros são produtos de suas histórias e das condições estruturais e ideológicas que são submetidos, a história revela que esses corpos foram desumanizados e explorados, pensar a partir de dois autores clássicos que contribuíram para escrever ou até mesmo reescrever histórias desses Negros com outra perspectiva. É, sobretudo, ler esses dois clássicos da Sociologia que deram voz aos silenciados e que contribuem atualmente com reflexões pertinentes, pelo pioneirismo das pesquisas e pela forma como narraram histórias afeitas às humanidades.

## 2 O negro na sociedade capitalista

O capitalismo, desde a sua gênese, é um sistema econômico e social que tem uma capacidade de se estruturar, de se renovar frente às suas crises e de explorar uma classe social, concentrando riquezas nas mãos de um grupo e expropriando o trabalho de uma imensa massa, que, em dada fase do processo produtivo, não reconhece mais o que produz. Os negros, formam uma classe e possuem os seus próprios problemas de classe social, já que estão sujeitos, pela linha de cor, impostas pela sociedade, a questões e condições sociais que precisam de uma interpretação mais profunda para ser explicada, isso se deve ao ambiente opressivo que foram imersos, que remetem à escravização desses corpos para a constituição da sociedade tal como ela se apresenta atualmente. Como bem destaca Du Bois (2023, p. 44):

Poucos Estados apresentam melhores oportunidades para o estudo contínuo de um grupo de Negros do que a Pensilvânia. Os Negros foram trazidos para cá cedo, foram mantidos como escravos junto com muitos servos brancos. Eles tornaram-se objeto de uma prolongada controvérsia abolicionista e foram finalmente emancipados por um processo gradual. Embora, em sua maioria, em estado inferiorizado e sem qualificação e largados aos seus próprios recursos para competir com trabalhadores brancos, eles foram, no entanto, tão inspirados por sua nova liberdade e guiados por líderes capazes que durante algo como quarenta anos fizeram progressos louváveis.

Pensar no negro na sociedade capitalista, é falar dos indivíduos que foram inseridos nesse modelo de sociedade, desde o princípio, numa condição de escravizado, ele já nasce sem direitos, sem terras, sem remuneração, totalmente despossuído, violentado, silenciado. As amarras impostas pelo sistema são bem estruturadas, que impedem as formas de resistência e dificultam o processo de contestação, a liberdade parece distante, quando ela veio, muito tardiamente, não conseguiu alterar as condições de vida e demarcaram historicamente outros

processos de exclusão desse negro, agora numa sociedade analisada conjuntamente os aspectos de classe e de raça.

A liberdade dos negros ocorre dentro das limitadas possibilidades da sociedade capitalista, direitos civis, sociais, econômicos e políticos, manifestamente negados ou mitigados pela linha da cor. W.E.B. Du Bois e Florestan Fernandes, são dois clássicos da Sociologia, pois os estudos desenvolvidos pelos autores permanecem atuais e dialogam com questões sociais ainda presentes na sociedade, ou seja, a análise do negro na sociedade capitalista desenvolvida por esses teóricos, possui um potencial de transcendência temporal.

Du Bois, ao analisar, no final do século XIX e ao ser lido e estudado, no século XXI, é importante para compreender problemas que ainda persistem. Do mesmo modo Florestan, em que pese as décadas dos seus estudos e as particularidades da sua análise em São Paulo, as suas obras, contribuem para pensar criticamente como a classe e raça devem ser pensados conjuntamente para expressar a inserção do negro na sociedade.

Os negros são produtos das suas histórias, bem como, das condições sociais estruturais e ideológicas que são submetidos dentro da sociedade capitalista, seja nos Estados Unidos ou no Brasil, as marcas do colonialismo e do processo sócio-histórico da escravidão deixaram marcas, rastros profundos no pensamento social e no modo de vida de todos que foram expropriados das suas liberdades fundamentais, dos que não eram vistos como pessoas humanas e dos que de geração a geração tiveram as suas histórias alteradas pelos interesses imperialistas e do capital. O Negro herdou do sistema escravagista uma dificuldade em progredir no mundo, em razão do cerceamento ou até mesmo da falta de oportunidades de inserção social, mercados pelas barreiras do preconceito de cor.

A análise é a de que os negros e aos brancos os processos de inserção na sociedade capitalista ocorreram de forma extremamente diferentes, desigual e violenta. Aos negros, escravizados, retirados de

suas famílias, tribos e grupos sociais, submetidos a condições desiguais tão somente pela sua cor, a cor foi o fator que condicionou às oportunidades e aprisionou corpos numa ideologia, na ideologia do racismo estrutural.

Nos Estados Unidos, as oportunidades para os brancos e negros, mesmo após o fim da escravidão, eram profundamente desiguais, sejam elas econômicas ou educacionais, em muitos aspectos, era até intransponível, como bem assinalou Du Bois, por isso, a análise dos conceitos por ele desenvolvidos, véu, dupla consciência e linha de cor, são cruciais para a compreensão do que representou a segregação racial estadunidense, em que pese o olhar extremamente crítico que se tem dela hoje, naquela época, era, inclusive considerada constitucional, ou seja, era legitimada com o viés normativo e jurídico.

### **3 Du Bois: o intelectual negro.**

W.E.B. Du Bois, intelectual, negro, americano, formado em Filosofia, escreveu cerca de 25 obras, sendo, duas delas, somente nos últimos anos, traduzidas para o português, com edições organizadas e revisadas por duas importantes editoras. *O Negro da Filadélfia*, foi publicado em 1899; e, *As almas do povo negro*, em 1903, ambos nos Estados Unidos, em sua língua original. Apenas em 2024, o livro *A igreja Negra*, foi também traduzido no Brasil. Muito embora seja relevante a sua proeminência intelectual e o seu ativismo que se estendeu por toda a sua vida, esse autor, ainda não é lido e respeitado como um clássico para a Sociologia, muito menos, estudado e debatido, como deveria, na universidade.

Em *O negro da Filadélfia*, foi traduzido em 2023, pela Autêntica Editora, tem a apresentação, cuidadosamente escrita e coletivamente por Cristina Patriota de Moura e Joaze Bernadino-Costa. Neste livro, Du Bois, apresenta uma relevante pesquisa, de qualidade, com rigor metodológico, retratando os problemas enfrentados por aqueles que

foram designados como negros, numa sociedade preconceituosa. Ele pensa sociologicamente o que é ser Negro?

Esse Negro, com letra maiúscula, é demarcado nos escritos de Du Bois, como um ato político, para ele, esses Negros, centenas, deveriam ser assim citados, dado a sua relevância e aos processos violentos que foram submetidos, isso demarca também um processo de resistência política e acadêmica do autor que descreve os seus iguais e lhes concede um lugar de fala, como aquele que conta a sua história a partir do seu olhar, não como escravo, mas como descendente de escravizados que usam a voz para denunciar, registrar e ecoar justiça.

Para Du Bois o poder e desigualdade precisam ser analisados conjuntamente e como esses aspectos refletem na história e na cultura, bem como, para ele, as condições estruturais e ideológicas são importantes para descreverem sociologicamente a origem dos negros, que são diversos, esse é o seu argumento a princípio. Ou seja, Du Bois, pensa a partir de classe e raça, ele não analisa de forma separada ou dissociada como a raça é posta como categoria na sociedade capitalista, para esse teórico, existe um processo de desigualdade racial, que se manifesta através do racismo, mas, não somente, sobretudo, é crucial pensar em quais são os impactos do racismo na vida dos negros.

A análise de Du Bois é robusta, ele parte dos aspectos sociais, econômicos e políticos, tais como: condições de trabalho e de moradia, índices de desemprego e de criminalidade, acesso à educação, saúde, além disso, aspectos religiosos e de sociabilidade também ampliam a sua forma de observar e de explicar, sempre a partir das relações sociais para compreender o racismo.

Os conceitos desenvolvidos por Du Bois: véu; dupla consciência e linha de cor, são fundamentais para a análise aqui descrita. Véu é algo que impede que sejamos vistos como realmente somos, o que também impede de ver o mundo como ele é. Para Du Bois, negros e brancos vivem no mesmo mundo, mas em mundos cindidos, divididos. No que se refere à dupla consciência, ser negro é experimentar uma condição

peculiar, de dupla consciência, no qual, esse indivíduo sente essa dualidade que é ser americano e negro, ter duas almas, dois pensamentos, ser visto sempre pelos olhos dos outros. Em que pese a proeminência intelectual de Du Bois, ele foi afetado, em múltiplos sentidos por ser um homem negro, barreiras institucionais limitaram a sua inserção acadêmica, o desenvolvimento de suas pesquisas e o seu reconhecimento, que, só tardiamente, veio ocorrer.

No que se refere especialmente ao livro *O Negro da Filadélfia*, ele foi escrito em um contexto de pânico moral naquela sociedade em relação à crescente população negra, ou seja, em que pese a Filadélfia ser uma dita cidade progressista, os Negros não foram acolhidos. Como assinala o autor:

O desenho final do trabalho é apresentar ao público um conjunto de informações que possa ser um guia seguro para todos os esforços na direção de solucionar muitos problemas Negros de uma grande cidade americana (Du Bois, p. 35).

Assim, Du Bois, realiza um estudo inédito e minucioso sobre aquela sociedade e enfrenta ideologicamente o que denomina de Negro Problem. O objetivo do estudo, desenvolvido entre 1 de agosto de 1896 e 31 de dezembro de 1897, foi uma pesquisa substancial, de casa em casa, na qual, nove mil Negros foram estudados, através de seis formulários, utilizando-se as entrevistas, bem como, dados de fontes oficiais e material histórico que estava disponível para a consulta.

Como bem descreve Du Bois, ele investigou cerca de 40 mil pessoas de sangue Negro, considerando a sua distribuição geográfica, atividade econômica e vida cotidiana, para explicar quais são os problemas negros numa cidade americana. Sendo assim, um estudo sociológico cuidadoso, por ter investigado a organização, o patrimônio, o crime, a pobreza e a atividade política que constituía a vida de todas essas pessoas. “No entanto, aqui estão, diante de nós, problemas sociais que exigem estudo cuidadoso, questões à espera de respostas

satisfatórias” (Du Bois, 2023, p. 37). Uma oportunidade de retratar com a sua escrita histórias que poderiam ser narradas com outros olhares, mas, ele a fez, como um pesquisador, com rigor, no entanto, ele olhava aquela sociedade com os olhos de intelectual negro e isso não pode ser dissociado da sua análise, ele viu com profundidade e como alguém que vivenciava na pele, que sabia muito bem o que era a linha de cor nos Estados Unidos e de como esse local de visão, lugar de fala, o permitia fazer análises mais profundas, por ter um reconhecimento muito singular do seu campo de investigação.

Em *O Negro da Filadélfia*, Du Bois, apresenta a história do povo Negro na cidade; a sua condição atual; a sua condição de grupo social organizado; e, o seu ambiente físico e social. Retratando historicamente e com uma análise sociológica como ocorreu o processo gradual e emancipação dos Negros, especialmente, os americanos.

[...] a emancipação aqui foi gradual, e o número de emancipados pequeno em comparação à população, mas os principais fatos são semelhantes: a libertação de escravos ignorantes e a outorga de uma chance, quase sem ajuda externa, para abrir caminho no mundo. O primeiro resultado foi a pobreza e a ociosidade generalizada. Isto foi seguido, à medida que o número de libertos aumentou, por uma corrida à cidadem (Du Bois, 2023 p. 49).

A escravização dos Negros causou nesses corpos e nos seus descendentes profundas amarras, marcas e rastros que permaneceram na sociedade, nos corpos, no imaginário social e nas mentes, demarcando e freando o desenvolvimento desses Negros, impedindo fortemente ou dificultando a sua inserção social, esse conjunto de fatores, analisados conjuntamente, freou o desenvolvimento Negro.

Os Negros precisavam de auxílio para instituírem uma vida social organizada, já que não foram ensinados e tudo era novo, esses corpos eram escravizados, desumanizados, as principais instituições sociais não eram permitidas ou sequer apresentadas, sem um processo de ensino, aprendizado e transição, foram “libertos” e inseridos numa

complexidade chamada sociedade de classes, que a seguir, com uma análise mais ampla, é de fato, uma sociedade de classe e raça, com outros desafios para formar vínculos sociais, que são indispensáveis.

#### **4 Florestan Fernandes, no livro *A integração do negro na sociedade de classes: algumas reflexões de ontem e que permanecem hoje.***

No Brasil, após anos de exploração e escravização dos negros, eles foram supostamente libertos com a assinatura da Lei Áurea, no entanto, essa imensa população, que antes representava apenas números, lucros e objetos negociáveis e rentáveis, estavam de um momento para o outro largados na sociedade, que, agora seria obrigada a olhar para esses corpos como seres humanos, mas não foi bem isso o que ocorreu, sem emprego, sem renda, sem oportunidades para a maioria, eles não foram inseridos, continuaram sendo de outros modos escravizados, sem direitos, sem voz, como bem se destacará a seguir, a inserção na sociedade de classe e raça foi lenta e com muita resistência.

Pensar o Brasil enquanto sociedade é refletir sobre um processo complexo, que é notadamente marcado pelo colonialismo, pelas marcas e amarras nas práticas, no imaginário e nas reproduções que ainda continuam existindo, machismo, patriarcado, elitismo, meritocracia e racismo, são algumas das palavras que bem descrevem um passado que continua muito presente, aquele que busca-se incessantemente resurgir mesmo quando sabemos que ele não cabe mais nos arranjos sociais os quais estamos construindo e resistindo.

Florestan, demonstra na sua análise que, as transformações histórico-sociais, que alteraram a estrutura e o funcionamento da sociedade brasileira, após o fim da escravidão, não foi capaz de afetar a ordenação das relações raciais, bem como, interpretando extensivamente,



não modificou estruturas sociais já consolidadas e que garantem privilégios e melhores condições de vida para uma população branca.

Dois são os dilemas apontados por Fernandes (p. 7, V. II), o primeiro, o da absorção da “população de cor” às formas de vida social organizadas e imperantes na ordem social competitiva; e, o segundo, o dilema do “preconceito de cor”, nesse sentido, a população brasileira, de associação entre cor e posição social ínfima, excluía o “negro”, da condição de gente.

Frente aos dilemas e problemas que assolavam o povo negro, muito embora eles não tenham sido ensinados, aprenderam à construir formas de resistência, no sentido de que a escravização dos corpos não foi suficiente para escravizar mentes e silenciar ideias, pois, não foram passivos, coletivamente se revoltaram e apresentaram resistência, por perceberem e sentirem o bloqueamento e a redução que lhe estava destinada numa sociedade marcada pelos interesses dos brancos.

Dentro do que se analisa como preconceito de cor e a ênfase a essa nomeação, dar-se, segundo Fernandes, para distinguir o preconceito e a discriminação, quando se fala de “preconceito de cor”, fala-se de uma categoria inclusiva de pensamento.

Ela foi construída para designar, estrutural, emocional e cognitivamente, todos os aspectos envolvidos pelo padrão assimétrico e tradicionalista de ralação racial. Por isso, quando o negro e o mulato falam de “preconceito de cor”, eles não distinguem o “preconceito” propriamente dito da “discriminação” (Fernandes, p. 44, V. II).

A integração do negro na sociedade de classes deve ser pensada amplamente, os fatores históricos, sociais, culturais e políticos determinaram a ordem social e o sistema de relações raciais que foram ensinadas e reproduzidas no Brasil. A cor dos indivíduos como determinante para as suas condições de vida na sociedade, como condicionante de oportunidades e da sua participação no sistema de trabalho, não mais

como ser escravizado, mas agora como um sujeito e ao mesmo tempo ator que requer o pagamento pela contraprestação dos seus serviços.

O dilema racial brasileiro consiste na perpetuação de mecanismos de dominação racial, para Fernandes, o fim da escravidão se deu apenas em alguns aspectos, ele não representou de fato uma reorganização social que permitisse a verdadeira liberdade, as amarras permaneceram na educação, no trabalho, na cultura, na linguagem, na economia e na política, como dívidas que ainda estão distantes de serem adimplidas, aspectos que limitam a sociabilidade desse povo negro e de como essa “população de cor”, tem que encontrar formas de resistência em situações que foram postas e herdadas desde muito antes. O dilema racial no Brasil é estrutural, que contesta o chamado mito da democracia racial e que permanece como um fenômeno difícil de ser resolvido, pois ainda são funcionais para uma sociedade de classes que ainda divide brancos e negros.

## **5 O *Negro Problem* para Du Bois e o problema negro para Florestan**

O título “*Negro problem*”, inglês, que em português significa: problema Negro, assim descrito por Du Bois, era complexo e multifacetado. Essa escrita demarca um intelectual e um ativista, ainda jovem, mais ambicioso e já consciente da força dos seus escritos. Assim, a resistência na escrita é uma possibilidade, mesmo em dias de destruição, de enfrentamento e de segregação. *Negro problem*, descreve como para os brancos, ou para a maioria deles, os negros representavam um problema naquela sociedade norte-americana, em contraponto, para Du Bois, problema Negro eram problemas dos seres humanos e que estes eram designados assim por uma sociedade racista, preconceituosa e que notadamente, limitava as oportunidades sociais e econômicas aos negros em face da sua cor.

Du Bois, destaca também, em sua obra, que o Negro, será assim citado e caracterizado, com a grafia em letra maiúscula, sendo mais um recurso utilizado pelo autor, para destacar a importância desse grupo social, desse significativo número de pessoas que possuem sangue negro, como ele pontuou “porque acredito que oito milhões de americanos merecem uma letra maiúscula”. Nesse contexto, Du Bois já destaca suas preocupações como intelectual, mas também como um Negro que sabe da importância da escrita acadêmica e de como ela pode ser utilizada pra denunciar, refletir e promover mudanças nas interpretações sociais. Ele sabe também da força dos seus escritos para a posteridade, do seu pioneirismo, a sua militância política e de como ideologicamente marcaria as discussões sobre as relações raciais.

Não há dúvida que na Filadélfia o centro e semente do problema Negro, no que tange às pessoas brancas, está nas estreitas oportunidades proporcionadas aos Negros para ganhar a vida de forma decente. Tal discriminação é moralmente equivocada, politicamente perigosa, industrialmente perdulária e socialmente tola (Du Bois, 2023, p. 396).

O problema Negro, não é a existência dos negros, constitui-se, seja na Filadélfia, seja em São Paulo, ou nas demais cidades de países, que escravizaram e violentaram os corpos negros, é tão somente um problema da sociedade que minou oportunidades a essas pessoas de cor e conseqüentemente aos seus descendentes, é um problema que faz parte do processo de constituição dessas sociedades, que são caracterizadas ontem e hoje como sociedades preconceituosas, racistas e que limitam oportunidades para essas pessoas Negras, causando-lhes problemas sociais, políticos, econômicos, culturais, raciais e de gênero, ou seja, estruturais, que se conectam e que não podem ser pensados de forma dissociada, pois fazem parte de um mesmo sistema de opressões.

O *Negro Problem* definido como categoria por Du Bois, constitui-se como um conjunto de problemas que são problemas negros, que

afeta a vida, nos seguintes aspectos: a sociabilidade, a escolaridade, a profissão e o trabalho, a religião, as práticas culturais, o local de moradia, a constituição das famílias, o número de filhos, o valor do aluguel pago, a taxa de criminalidade, a natalidade, o índice de violência, a quantidade de morte, a faixa etária e a longevidade, a quantidade de oportunidades, o impacto da arquitetura urbana sobre os corpos. Problemas bem demarcados pela linha de cor, que são decorrentes ainda da escravização que violentou esses corpos e que continua, de forma ressignificada, mas não menos cruel, através do racismo e do preconceito, tentando excluir esses corpos, por um motivo, pela sua cor, o problema negro é um problema dos Negros, mas, sobretudo, da sociedade, que se reproduz e se estrutura nessa exclusão histórica e ainda sem reparação.

Uma interessante observação no estudo de Du Bois, é o recorte que ele faz de gênero, quando assinala que esses problemas, são alisados sempre considerando o ambiente social e conjuntamente, são ainda mais agravados quando perpassam os corpos das mulheres, ou seja, já pode-se observar o recorte de gênero numa análise dessa envergadura.

Prescrutando essa população com mais cuidado, a primeira coisa que chama a atenção é o inusitado excesso de mulheres. Esse fato, que é verdade para todas as populações urbanas Negras, muitas vezes não foi notado e não recebeu seu verdadeiro peso como fenômeno social (Du Bois, 2023, p. 78).

Nessa perspectiva, o problema Negro, possui uma perspectiva de gênero, no sentido que, as mulheres tiveram mais acesso ao trabalho no cenário após a escravidão, de fato, elas mantiveram os postos e as funções que já desempenhavam, na limpeza, conservação, lavagem, preparação de alimentos e no cuidado de casas e das crianças, tal qual como exerciam anteriormente, a demanda por serviços domésticos do sexo feminino aumentava nas cidades, como pontua Du Bois (2023, p.

80). Isso também promovia outras desestruturações na frágil inserção do Negro nessa sociedade de classe.

Ora, os homens, que não conseguiam emprego, ficavam ociosos, lares estavam sujeitos à toda sorte, crianças cresciam sem supervisão, havia ainda um excesso sexual, crimes eram cometidos, ou seja, desordem social e sexual que dificultava ainda mais esses corpos com péssimas condições de vida. Esse recorte de gênero é explicativo e demonstra como a pouca oportunidade de acesso ao homem negro, lhe custou muito caro, além de não ter trabalho, dinheiro, esses homens Negros eram corpos que também morriam mais cedo, seja pela falta de perspectiva que continuava desumanizando, pelas privações de alimentação, pelas condições indignas de moradia e pela notável possibilidade de substituição desses corpos, que eram muitos. Du Bois, já fala e se preocupava com a violência causada nos lares, a violência doméstica analisada não apenas como um problema particular, percebida como um problema social que decorre de desestruturação.

Outra análise pertinente e extremamente atual do Du Bois é sobre as favelas, que seja nos Estados Unidos, seja no Brasil, foram os locais onde os Negros ocuparam e fizeram suas moradias, bem como, o local, palco de dramáticas situações que estigmatizam os negros. Na sua definição, um *slum*, uma favela ou como conhecimentos também como comunidade, pode ser compreendido assim:

O estudioso do social com corda com ele até este ponto, mas deve salientar que a remoção de características desagradáveis de nossa vida moderna complicada é uma operação delicada que requer conhecimento e habilidade; um *slum* não é um simples fato, é sintoma, e conhecer as causas removíveis dos *slums* Negros da Filadélfia requer um estudo que vá muito além dos distritos assim denominados — *slum districts* (Du Bois, 2023, p. 40).

Aqui, o termo utilizado por Du Bois, assinala as áreas mais pobres da Sétima Região da Filadélfia, mas ele não restringe apenas as construções em áreas urbanas e a sua precariedade, ele vai além, insere

nesse termo um sentido moral, com questões e condições sociais que deve receber especial interpretação. Não são apenas casas, uma situação de moradia que condiciona aqueles corpos Negros, trata-se da vida dessas pessoas e aqui elas protagonizam suas histórias, mesmo com tantas dificuldades, mesmo num ambiente opressivo, então, o *slum* é um ambiente social dos Negros.

A religião recebe especial atenção no estudo de Du Bois, para poder demonstrar que foi a partir dessa instituição social que os Negros puderam e talvez até mesmo tiveram, mais oportunidade de inserção e organização social, educacional e de afirmação enquanto classe social. Foi na igreja negra, que os Negros encontraram métodos de auxílio, “um forte vínculo religioso poderia manter unido esse grupo.” (Du Bois, 2023, p. 53). A observação de Du Bois ganha especial destaque, a Igreja Negra, é um produto peculiar e característico do povo Negro, é como o autor menciona, é característico do africano transplantado. As igrejas, surgiram e cresceram de forma fenomenal, estabeleceram uma cultura religiosa. Segundo o autor:

Para muitos, a religião muitas vezes se torna duplamente reconfortante. Agarra-se avidamente às promessas de uma vida onde essas aflições terrenas estarão sempre ausentes. (Du Bois, 2023, p. 238). Para os Negros, a igreja foi primordial, pois era o mundo que era permitido a ele, onde ele se movia e atuava de fato, onde era aceito e permitia-se viver todas as dimensões da vida social, que em outras esferas lhe era negado. Por último, as igrejas também foram o berço das escolas Negras, tornando-se uma expressão da vida organizada no Negro numa grande cidade como a Filadélfia.

Quanto ao trabalho, Du Bois afirma que por questão de sobrevivência, para esse grupo de libertos, essa é a mais importante e urgente, é a primeira necessidade que o indivíduo pensa em solucionar para continuar vivo. Os Negros, as melhores oportunidades foram negadas, na “Filadélfia, um Negro não tem a mesma chance que um homem branco de exercer sua habilidade ou de garantir um trabalho de

acordo com os seus talentos” (Du Bois, 2023, p. 131). Mesmo com toda disposição, honestidade, talento, o Negro é preterido, ele não é estimulado à sonhar com melhores condições de vida, pois ele vive na emergência, gerações estão fadadas ao mesmo destino, as sobras, as sombras e a toda sorte que os demais descartam.

[...] os tipos de trabalho abertos aos Negros não são apenas restringidos pela falta de treinamento dos mesmos, mas também pela discriminação contra eles por causa de sua raça; que sua ascensão econômica não é apenas prejudicada pela sua atual pobreza, mas também por uma tendência generalizada de se fechar contra eles muitas portas de progresso abertas aos talentosos e eficientes de outras raças (Du Bois, 2023, p. 131).

A esfera do trabalho possui a sua centralidade, como também a esfera educacional, duas dimensões importantes na vida do Negro, como povos que foram escravizados e libertos, não foram adequadamente inseridos no processo de formação educacional e profissional. No que pertence a educação, inicialmente, eles foram impedidos de frequentarem às escolas, depois foram alfabetizados já tardiamente, quando foram de fato inseridos no contexto escolar, para esses negros, que já viviam imersos em outras urgências, o acesso foi gradual e com muitos empecilhos, que refletiram no desempenho educacional, como a baixa frequência, a pobreza que afastava as crianças, no plano prático, os Negros não percebiam nesse cenário inicial um benefício em permanecer na escola, já que, ao longo da sua vida, estavam marcados pelo problema da linha de cor, o que já limitava todas as demais oportunidades profissionais e de inserção social.

## **6 Aproximações e diferenças na análise de Du Bois e de Florestan Fernandes**

Du Bois, com formação em Filosofia, negro, norte-americano, pensou a sociedade no fim do século XIX; já Florestan, com formação

em sociologia, homem branco e de origem humilde, autodidata, pensou a sociedade brasileira, no começo do século XX. O que aproxima os dois escritores, a necessidade de pensar a integração do negro na sociedade de classes, seja nos Estados Unidos, que teve outra forma de colonização, mas, que explorou violentamente os corpos negros; como no Brasil, que foi colônia de exploração e que igualmente atravessou e escravizou os negros durante séculos.

O dilema racial brasileiro constitui um fenômeno social de natureza sociopática e só poderá ser corrigido por meio de processos que removam a obstrução introduzida na ordem social competitiva pela desigualdade racial. Essa explicação permite situar o problema negro de uma perspectiva realmente sociológica. Ele não constitui um “problema social” apenas porque evidencia contradições insanáveis no comportamento racial dos “brancos” (Fernandes, p. 572, V. II). Emancipação e pobreza sempre andam forçosamente de mãos dadas. Quando foi vedada a um grupo de pessoas, ao longo de gerações, a autossustentação e autonomia em qualquer direção, é provável que haja um grande número daqueles que, quando lançados sobre seus próprios recursos, sejam considerados incapazes de competir na corrida da vida (Du Bois, 2023, p. 285).

O primeiro autor, analisou a Filadélfia, através de um amplo estudo sociológico, o segundo autor, estudou São Paulo, descrevendo e interpretando o fenômeno da realidade racial na maior cidade do país. Mesmo após tantas décadas, o racismo existe nos dois locais analisados, percepções e novas leituras continuam sendo necessárias e sempre retornam para referenciar-se naqueles estudos que inauguraram os primeiros escritos.

Nas obras: *O negro da Filadélfia*; e, *Integração do negro na sociedade de classes*, os dois autores utilizam tabelas para demonstrar como classificaram os sujeitos pesquisados e fazem menção de quadros comparativos para melhor exemplificar ao leitor a condição de ser negro. Em que pese não ser o objetivo do estudo dos autores estudados, fica ainda mais dramática a percepção de que a situação das mulheres



negras ainda é agravada dentro de todas as demais dificuldades de ser uma pessoa de cor, ou seja, temos uma intersecção de processos de violência que acometem os corpos negros e sobretudo, os corpos do gênero feminino.

Florestan ao analisar o negro brasileiro, ele afirma que esse tem uma especial dificuldade de inserção social na sociedade de classe e raça, quando analisa que aquele que consegue ter mais oportunidades de escolaridade e sendo negro, passa a ser visto de forma diferente por outros negros da sua mesma raça e classe social, é como que o grau de escolaridade ou até mesmo a formação numa profissão, fosse uma barreira entre eles, o negro enfrenta um duplo desafio, primeiro no seu grupo social, depois entre os brancos, ele é mais questionado e provado, se realmente tem competência e inteligência para fazer o que se propõem, é como se estivesse sempre imerso na desconfiança de que não é capaz e de que aquele não é o seu lugar.

Nesse aspecto, há uma aproximação relevante com a obra de Du Bois, que assim descreve: Em vez de classes sociais mantidas unidas por fortes laços de interesse mútuo, temos, no caso dos Negros, classes que têm muito para mantê-las separadas, e apenas uma comunidade de sangue e o preconceito de cor para uni-las. Se os negros estivessem sós atualmente, um forte sistema aristocrático ou uma ditadura prevaleceria. Entretanto, como a democracia lhes foi tão prematuramente imposta, o primeiro impulso dos melhores, dos mais ricos e dos mais sábios é separar-se da massa (Du Bois, 2023, p. 330).

O que Du Bois e Florestan destacam, cada um na sua análise, é que mesmo entre as próprias pessoas de cor, eles possuem preconceito entre eles, eles desconfiam daqueles Negros mais habilidosos, inteligentes, daqueles que conseguiram sobressair e ocupam até mesmo cargos ou funções que eram exclusivamente dos brancos.

O problema negro é em suma ocasionado pelo processo de escravização dos corpos negros e que tardiamente, sem preparação e sem oportunidades, lançou todos esses corpos na sociedade, mas não houve

a preocupação em inserir essa classe social e esses corpos, de modo que, os descendentes já são marcados pelo linha de cor ou pelo preconceito de cor, que determina diretamente como esse corpo é visto na sociedade, se ele será aceito e sobretudo, em que pese os esforços dos Negros, a sua capacidade e inteligência, ele sempre terá oportunidades mitigadas. Sobretudo, o pior problema, é que este preconceito, dado a sua extensão no imaginário social, mina desde muito cedo as aspirações, sonhos, planos dos Negros, que apenas se conformam, em sua maioria, com as condições que estão postas. Certamente, não é o intuito e nem o papel desses dois intelectuais ao narrarem o problema negro, asseverarem que os Negros são passivos, eles apenas expõem como por meio do preconceito de cor, da sua estruturação na sociedade, até mesmo os Negros são influenciados a pensarem que são inferiores e que a sua cor é uma condição infeliz, pois tudo respinga na cor.

## Referências

- BASTIDE, Roger; FERNANDES, Florestan. *Branco e negro em São Paulo: ensaio sociológico sobre os aspectos da formação, manifestações atuais e efeitos do preconceito de cor na sociedade paulistana*. 2. ed. São Paulo: Cia e Editora Nacional, 1959.
- DU BOIS, W. E. B. *O Negro da Filadélfia: um estudo social*. Organização e Trad. Cristina Patriota de Moura. Belo Horizonte: Autêntica, 2023.
- DU BOIS, W. E. B. *As Almas do Povo Negro*. São Paulo: Veneta, 2021.
- FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. 3. ed. São Paulo: Ática, 1978.

# O outro como fundamento para o genocídio e o epistemicídio africano e afro-brasileiro

Cláudio Eduardo Rodrigues<sup>1</sup>

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.144.03>

## 1 Introdução

Por meio de uma simples e breve análise de diferentes tipos de publicações científicas e filosóficas ou de suas vulgarizações verifica-se que a criação do termo epistemicídio, em 1990, e a abordagem das chamadas epistemologias do sul tem como referência a pessoa de Boaventura Souza Santos. O que lhe garantiu o reconhecimento e notoriedade acadêmica principalmente por questionar os impactos e propor alternativas para o colonialismo que afetou diferentes povos. Dentre os diversos aspectos do colonialismo está a questão epistemológica. Segundo, assim como por propor alternativas para Souza Santos e Menezes (2009, p. 5):

O colonialismo, para além de todas as dominações porque é conhecido, foi também uma dominação epistemológica, uma relação extremamente desigual de saber-poder que conduziu à supressão de muitas formas de saber próprias dos povos e nações colonizados, relegando muitos outros saberes para um espaço de subalternidade.

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia pela UFSCAR, mestre em Filosofia pela UFMG, bacharel e licenciado em Filosofia pela UFU. Atualmente é Professor Associado IV da UFVJM. E-mail: [claudio.eduardo@ufvjm.edu.br](mailto:claudio.eduardo@ufvjm.edu.br)

As epistemologias do sul constituem em uma forma de valorização dos saberes que se resistiram e não sucumbiram ao extermínio imposto pelo colonialismo, suas reflexões e formas de produção do conhecimento (Souza Santos, Menezes, 2009, p. 5).

Nesse contexto, o presente trabalho, antes de ser resultado de uma pesquisa já consolidada, é derivado de algumas inquietações sobre a origem do termo epistemicídio e acerca da questão do outro suscitada por Sueli Carneiro. Por essa razão, o objetivo é promover uma reflexão incipiente sobre o tema do outro como fundamento para o genocídio e o epistemicídio de povos africanos e afro-brasileiros, a partir das ideias desenvolvidas por Sueli Carneiro, Abdias do Nascimento, Achille Mbembe e Boaventura Souza Santos.

O ponto de partida para essa reflexão é o pensamento do brasileiro Abdias do Nascimento expresso na obra *Genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. Essa escolha não se deve pela adoção de uma linha de abordagem histórica de cunho cronológico tradicional, mas pela compreensão de que hoje só possível a existência de Grupos de Trabalho, Núcleos de Estudos Afro-Brasileiros e uma presença maior de negros e negras participando de eventos científicos, nas universidades em outros espaços que abordam a questão da relação Filosofia e raça, em virtude da luta daquelas e daqueles que nos antecederam e que abriram portas para nós. Daí a importância de nos lembrarmos de nossos antepassados que tanto lutaram contra a escravização e o racismo, pelo ensino de história e cultura africana e afro-brasileira, pelas cotas e tantas outras ações de resistência e construção de um outro mundo. Fazer essa memória dessas pessoas é também uma forma de enfrentar o racismo científico e o epistemicídio, pois, no caso de Abdias do Nascimento, são importantíssimas as suas contribuições para a discussão acadêmica e popular que hoje fazemos sobre raça, saberes africanos e afro-brasileiros, dentre outros, bem como para a organização do movimento negro após a falsa abolição da escravidão no Brasil.

## 2 Abdias do Nascimento e o extermínio do negro no Brasil

Bárbara Carine Soares Pinheiro afirma que o colonialismo oficialmente é supostamente abandonado no Brasil a partir da declaração de independência social, política e econômica em relação a Portugal em 1822. Neste caso, entendemos que Bárbara quer dizer que se trata apenas de uma formalidade oficial, pois não se tratou efetivamente de rompimento com a metrópole, tendo-se em vista que ela não foi declarada por aquelas pessoas que foram submetidas, escravizadas e oprimidas pela lógica colonial. Em termos populares, entende-se que a raposa, na pessoa de Dom Pedro I, tomou conta do galinheiro, isto é, as mesmas pessoas, grupos herdeiros do sistema colonial se mantiveram no poder, perpetuando a lógica colonialista em nosso país (Pinheiro, 2021, p. 54).

Ainda segundo Bárbara Carine, o colonialismo criou mecanismos demarcadores universais de superioridade de diferentes ordens, determinando o modo de ser, fazer e saber para todos os povos. Nas suas palavras:

A colonialidade é então uma categoria analítica multidimensional que impõe a constituição de nossas subjetividades individuais e coletivizadas a partir de padrões psíquicos hierarquizantes. Os padrões de colonialidade são provenientes de categorias sociais como o epistemicídio e a pilhagem epistêmica (Pinheiro, 2021, p. 54).

Nesse contexto, Bárbara Carine também destaca a importância da abordagem que Abdias do Nascimento fez sobre o epistemicídio ou genocídio epistêmico na obra *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. Esse livro é resultado de uma construção intelectual acerca das diversas formas de extermínio do negro no Brasil que perpassam desde seus corpos, cultura, religiosidade e sobre os seus saberes. Um trabalho que seria apresentado durante o Colóquio do Segundo Festival Mundial de Artes e Culturas Negras, realizado na Nigéria nos idos anos de 1977 e que foi objeto de censura por parte da organização do evento.

Pela natureza, pelo tema e o local onde estava sendo realizado Colóquio do Segundo Festival Mundial de Artes e Culturas Negras, assim como a presença e o fato de um negro brasileiro apresentar a situação da pessoa negra no Brasil deveria ser, por si só, indicar rumos para uma mudança metodológica nos rumos da ciência, pois afinal das contas ali se encontrava uma pessoa negra falando de si e do seu povo, portanto, com a propriedade do lugar de fala. Abdias do Nascimento e a sua obra sobre o negro brasileiro não estavam ali como mero objeto ou como o outro do conhecimento científico de cunho histórico e sociológico.

Todavia, a representação oficial do Brasil no evento não tinha a mesma perspectiva de Abdias do Nascimento. Ela continuava a falar pela pessoa negra brasileira, negando tudo aquilo que o povo negro sofreu e sofria e reforçando a tese da democracia racial que mascara o racismo e o genocídio negro. Nessa perspectiva, são as seguintes afirmações de Abdias:

Quanto às contribuições dos delegados oficiais do Brasil, elas foram mera repetição da linha tradicional do país: Fernando A. A. Mourão e Clarival do Prado Valladares, cada um à sua maneira e em seu campo específico de interesses, deram a benção ao *status quo* desfrutado pelos afro-brasileiros. Renê Ribeiro, Yêda Pessoa de Castro e seu marido, e o Dr. Alakija, produziram monografias descritivas, de pretensão caráter científico. São trabalhos de cunho acadêmico naquela orientação que o Teatro Experimental do Negro, desde 1944, vem denunciando como totalmente inúteis às necessidades da população negra brasileira (Nascimento, 2016, p. 40).

Neste sentido, também ali se evidenciou mais uma tentativa de silenciamento de Abdias do Nascimento como o Outro que não teria nada a falar ou se viesse a falar, o conteúdo de suas palavras não seriam aproveitáveis e nem teriam validade frente aquelas verdades científicas que a delegação oficial levava para o Colóquio. Passados mais de trinta anos desses episódios, a censura, a negação da existência de uma filosofia e de ciências africanas ou ainda a apropriação dos produtos

intelectuais e científicos africanos e afrodescendentes ainda continuam ocorrendo em inúmeras instituições de ensino e eventos científicos na atualidade.

Mas afinal, para além desse aspecto da participação de Abdias no Colóquio, quais são os elementos nessa obra de Abdias que possibilitam apontar que o outro seja o fundamento para o epistemicídio em face de africanos e afrodescendentes?

É fato que Abdias dedica-se muito mais a descrever e denunciar o longo processo de escravização e subordinação de africanos e afrodescendentes no Brasil, bem como acerca das diferentes formas sutis e mascaradas de extermínio de seus corpos físico e social, estendendo até à eliminação de seu ser, fazer e saber.

Todavia, cabe observar que Abdias também promove uma análise sobre como a filosofia e a ciência tradicional europeia, assim como a americana, inspirou a elite pensante brasileira na sua abordagem dos povos africanos e de seus descendentes. Segundo Abdias do Nascimento, foi essa a perspectiva científica que levou o psiquiatra Nina Rodrigues a tornar-se um dos primeiros brasileiros nos estudos falsamente científicos sobre as temáticas afro-brasileiros. Por isso Abdias afirma:

Precisamos não esquecer que, à exceção de uns poucos, os cientistas que se aproximavam deste assunto o faziam conforme critérios importados do estrangeiro. Tudo era de origem europeia, como agora quase tudo vem dos Estados Unidos. O país obtivera em 1822 uma independência apenas formal, permanecendo sua economia, sua mentalidade e cultura, dependentes e colonizados. Gravítávamos espiritualmente em torno da metrópole — a Europa, obrigatório ponto de referência, sobretudo no que se referia às ideias, padrões de julgamento estético, e atividades científicas de qualquer ramo. Foi natural que de lá chegassem ao Brasil os conceitos racistas do ideal ariano (Nascimento, 2016, p. 82).

Embora Abdias não dedique um capítulo específico para a análise daquilo que atualmente se denomina epistemicídio, é possível

encontrar alguns trechos em que evidencia que esse tipo de abordagem científica europeia ou americana criou um modelo de ser humano e de conhecimento considerado válido. É dessa visão de mundo que fundamenta a prática do genocídio das demais formas de ciência e saberes, na medida em que o africano e o afrodescendente deviam ser tomados como mero objeto ou como o outro que se apresenta como estranho. Segundo Abdias:

Tal “ciência” em geral usa o afro-brasileiro e o africano como mero *material de pesquisa*, dissociado de sua humanidade, omitindo sua dinâmica histórica, e as aspirações de sentido político e cultural do negro brasileiro. São estudos de vista curta, em geral considerando os povos africanos e negros como “interessantes” e/ou “curiosos”; tais “estudos” veem o negro apenas na dimensão imobilizada de objeto, verdadeira múmia de laboratório (Nascimento, 2016, p. 40).

Enquanto múmia, o negro não é visto e compreendido com ser dotado de racionalidade, história, cultura e ciência, tornando-se semelhante a qualquer outra matéria que é manipulada e determinada tal como uma múmia inerte de um laboratório. Até mesmo os fenômenos e experiências próprias e específicas de africanos e afrodescendentes tornam-se objetos para a aplicação desse modelo científico, chegando-se ao ponto de torna-los objetos da psiquiatria e da patologia (Nascimento, 2016, p. 40-43).

### **3 Mbembe e o princípio do epistemicídio**

É na consciência solipsista cartesiana acerca de si mesma que esse modelo de filosofia e ciência encontra fundamento inicial. Para ela, aquilo que é pensado só pode ser considerado como coisa, nada mais é que mero objeto que deve ser avaliado sob a perspectiva utilitarista, ou seja, sob o prisma da sua aplicabilidade. A partir dessa perspectiva, o ser, saber, fazer africano, afrodescendente e indígena, dentre outros — foram tratados, analisados e denominados como mero objetos ou



coisas, assim como pela perspectiva de sua utilidade para atender e satisfazer os interesses europeus.

Essa concepção de ciência ganhou ainda mais respaldo através da teoria kantiana — defendida especialmente na *Crítica da razão pura* — que mantém a perspectiva dualista da relação entre a coisa pensante e a coisa pensada, afirmando que o papel da crítica da razão pura é estabelecer o conhecimento *a priori* a partir daquilo que “o sujeito pensante tira de si mesmo” para fazer imputações ao outro que nada mais é que o seu objeto, quer seja do conhecimento, para servidão e exploração. A afirmação kantiana de que não é possível conhecer efetivamente o outro como coisa em si, traz em seu bojo a liberdade para que o sujeito pensante torne sua razão a juíza do tribunal do conhecimento, obrigando a coisa pensada — o outro — a ser aquilo que ele postulou.

Por isso, não é pelo fato de que o outro-objeto não seja conhecido como coisa em si que o sujeito do conhecimento deve abdicar de seu poder de impor ao outro tudo aquilo não está nele como se aqueles atributos e conceitos fossem dele (Kant, 2001, p. 31). Por isso, Mbembe (2014, p. 29) considera que:

[...] ao apresentar como reais, certos ou exactos, factos muitas vezes inventados, foi-lhe escapando a coisa que tentava apreender, mantendo com esta uma relação fundamentalmente imaginária, mesmo quando a sua pretensão era desenvolver um conhecimento destinado a dá-la a conhecer objectivamente.

Esse tipo de pensamento moderno desconsidera o ser, saber e fazer do outro pois eles não são. Enquanto não ser, ele tem em si tudo de negativo e oposto ao modelo de cultura europeia, branco e cristão esclarecido. O outro é o não ser, pois é resultado da determinação que o sujeito do conhecimento estabelece como conhecimentos *a priori* ou como pré-conceito “de modo *absolutamente* independente de toda experiência” (Kant, 2001, p 63; 67; 83).

Por conta disso, podemos compreender que, assim como Abdias do Nascimento, Mbembe (2014, p. 28) coloca-se na posição de refutar e condenar a visão de que a pessoa negra deva ser tratada como múmias de laboratório ou com uma natureza voltada para “albergar o que estava já morto”.

Para Mbembe essas são concepções delirantes de um modelo de cultura e de ciência moderna que compreende a identidade como reflexo de si mesma e não como resultado do pertencimento mútuo — co-pertencimento — no mundo. Nesse delírio, a identidade é fruto da relação “do mesmo ao mesmo, de surgimento do ser e da sua manifestação no seu ser primeiro ou, ainda, no seu próprio espelho” (Mbembe, 2014, p. 10), em que o Negro é despojado de tudo. Embora seja visto, nada se vê no negro e de quem, “quando nada queremos compreender” (Mbembe, 2014, p. 11).

Julgadas a partir do mesmo mecanismo de produção filosófica científica, isto é, como o outro-objeto que se manifesta-se enquanto fenômeno — aquilo que aparece — a pessoa negra é determinada, transformada em objeto, mercadoria e moeda, deixando de ser sujeito ativo. Mbembe (2014, p. 28) acrescenta ainda que, caso venha a ser considerada alguma coisa, a pessoa negra jamais deixará de ser e ocupar o lugar de “dissemelhante, da diferença e do poder puro do negativo — constituía a manifestação por excelência da existência objectal”, na medida em que não passa de “símbolos acabados desta vida vegetal e limitada” em que o negro é “o exemplo total deste ser-outro, fortemente trabalhado pelo vazio, e cujo negativo acabava por penetrar todos os momentos da existência — a morte do dia, a destruição e o perigo, a inominável noite do mundo”.

Enquanto isso, segundo Mbembe, o ocidente — branco, cristão e europeu — considera a si mesmo como o epicentro cultural, filosófico, científico e civilizatório do mundo, pois só, e somente ele, é considerado com capacidade de criar os direitos dos povos, as sociedades civis, à ideia de ser humano dotado de direitos civis e políticos, a ideia de

cidadania, dentre tantas outras construções do eu solipsista cartesiano e de sua razão crítica instrumental que deveriam balizar e arrastar o outro, através da colonização, para esse modelo de civilização, isto é, da tribo escurecida para a civilização esclarecida, visto que através da ideia ou ficção de raça criada por essa ficção, a pessoa negra torna-se “o Outro não como *semelhante a si mesmo*, mas como objeto intrinsecamente ameaçador, do qual é preciso proteger-se, desfazer-se, ou que, simplesmente, é preciso destruir, devido a não conseguir assegurar o seu controlo total” (Mbembe, 2014, p. 26), quer seja como coisa, objeto ou mercadoria.

#### **4 Sueli Carneiro e a questão ontológica do outro como fundamento do epistemicídio**

Nessa discussão, também é imprescindível a abordagem de Sueli Carneiro (2023, p. 57) sobre o outro ao afirmar que “o negro sai da história para entrar nas Ciências, a passagem da escravidão para a libertação representou a passagem de objeto de trabalho para objeto de pesquisa”, que gera uma produção acadêmica e por outro lado tem sua trajetória e todas as dimensões da vida apagadas, embranquecidas e eliminadas.

A partir do conceito de dispositivo elaborado por Foucault, Sueli Carneiro compreende que do princípio que ele “sempre é um dispositivo de poder” que é perpassado por diversos elementos e por isso, escolhe alguns deles para analisar discursos que “sustentam o dispositivo de racialidade.” Essa escolha justifica-se pelo fato de que ele possibilita compreender os objetivos estratégicos nas relações de poder, bem como “a heterogeneidade de práticas que o racismo e a discriminação racial engendram na sociedade brasileira, a natureza dessas práticas, a maneira como elas se articulam e se realimentam ou se re-alinham” a ponto de determinar a existência, o ser e o não ser, isto é,

“instaura uma prática divisora que primeiramente tem efeitos ontológicos, constituindo sujeitos-forma. No âmbito do dispositivo a enunciação sobre o Outro constitui uma ‘função de existência’” (Carneiro, 2023, p. 39), na medida em que ao Outro é atribuída condição de imobilidade, estaticidade, loucura e ao Ser a dinamicidade, variação, a sanidade.

Pelo dispositivo da raça o Outro é determinado pela coisa pensante como inferior, isto é, como oposto daquilo que é o Ser que se autoafirma como superior a partir de sua própria demarcação de um estatuto de humanidade fundamentado no branco, de maneira que todas as outras questões humanas sejam definidas a partir desse arquétipo hierarquizante (Carneiro, 2023, 64).

Ao relacionar o dispositivo de raça com as teses de Mills, Sueli Carneiro compreende que essa hierarquização arquetípica do Ser — gerado a partir do Outro — também serviu como instrumento para associar o negro como Outro que, sem qualquer perspectiva de progresso, ainda permanecia instalado no estado de natureza selvagem.

Por essa via, a sociedade civil e o Estado moderno são frutos do Ser e suas ideias, de maneira que, se por um lado, o Ser progrediu, por outro lado, o Outro, materializado os povos africanos e originários da América racializados permaneceriam no estado de natureza. Mesmo que tudo isso não passe de uma ideia, à pessoa negra é considerada como o Outro-desigual marcada pelo Ser como a vida inerte, a-histórica e irracional que deve, por isso, tornar-se “objetos de subjugação” e alvo de violência.

O dispositivo de raça é também dispositivo de poder ao criar uma hierarquia de cunho supremacista branco que impede a pessoa negra participar de qualquer pacto ou contrato social e político moderno, visto que o contrato é firmado entre iguais.

O dispositivo de raça torna-se assim formas de ontologia, epistemologia e de poder com capacidade de conformar “saberes, poderes e modos de subjetividade” (Carneiro, 2023, p. 56), transformando a

pessoa negra, numa primeira etapa da história, em objeto de trabalho escravo e noutra em objeto da ciência, sendo muito possível a sua extinção desde o fim do modo de produção escravista no Brasil (Carneiro, 2023, p. 59).

Sob o prisma do Ser, o Outro representado pela pessoa negra é um tipo objeto da investigação científica, principalmente como “possível fonte de compreensão da evolução humana e de experimentações científicas” (Carneiro, 2016, p. 59), para a qual as diversas instituições e centros de pesquisas científicas deveriam ser cautelosas na sua abordagem e decomposição, visto a sua limitação e seu não saber, de maneira que foi constituído um número considerável de pessoas “que titularam e tornaram célebres pesquisadores e intelectuais brancos especialistas em ‘negro’” (Carneiro, 2016, p. 60).

Nessa ciência, negro jamais é visto ou tratado como sujeito da ciência, da mesma forma que nunca foi visto como sujeito da política com racionalidade suficiente para fundar e conduzir as instituições sociais e o Estado. Por isso, Sueli Carneiro (2016, p. 59) afirma que a ciência “constitui em um espaço de disputa de saber e poder para brancos e entre brancos, o que em contrapartida descarta o negro da condição de produtor de saber e detentor de poder”.

A partir desses elementos, podemos entender a existência de diferentes formas de epistemicídio — para as quais exigem aprofundamento em pesquisas futuras — sendo que a sua forma primeira, radical e fundante é aquela que se estabelece a partir do dispositivo de raça. Por meio dele é estabelecida a certeza de que o negro é o Outro que se manifesta ao Ser como objeto destituído de racionalidade. Ora, se não é racional tampouco pode ser humano.

Uma vez negada a racionalidade e a humanidade, tampouco pode existir contribuição negra para a ciência, de maneira que até mesmo as suas invenções técnico-científicas — como o caso das pirâmides de Kemet — são tratadas como obras de alienígenas e/ou são apropriadas por pessoas brancas. Por isso, Bárbara Carine afirma que

o epistemicídio também é acompanhado pela pilhagem dos conhecimentos e invenções científico-tecnológicas de pessoas negras. Nas suas palavras:

A pilhagem epistêmica é a tomada de assalto dos conhecimentos de outros povos e a apropriação destes como se fossem seus. É uma espécie de sequestro de propriedades intelectuais (Freitas, 2016); (Cesaire, 2006). Nos intercâmbios culturais as civilizações com maior destaque no mundo ocidental nessa correlação de forças se apropriam de várias produções (Pinheiro, 2021, p. 54).

Dentre os diversos casos de pilhagem epistêmica, Bárbara Carine revela o caso do teorema do triângulo retângulo que se encontra no papiro de Ahmes que é datado de 1650 a.C e que foi atribuído à Pitágoras nascido um milênio depois do registro do teorema em papiro. Outro caso, é pertinente à invenção, em 1882, da lâmpada de filamento de carbono pelo cientista afro-americano Lewis Howard Latimer. A despeito disso, fomos e ainda somos ensinados de que a lâmpada foi criada e comercializada por Thomas Edison (Pinheiro, 2021, p. 28) e que o teorema do triângulo retângulo foi inventado por Pitágoras.

Sueli Carneiro também nos alerta para aquela forma de epistemicídio, especificamente brasileiro, em que ocorre a desqualificação do pensamento negro “como fonte de autoridade do saber sobre o negro, enquanto é legitimado o discurso do branco sobre o negro”, dando-se preferência a autores negros de outros países (Carneiro, 2023, p. 60).

## **5 Boaventura Santos e o conceito de epistemicídio**

Com base nesses últimos elementos, também há de se pensar o significado do conceito de epistemicídio em sua forma geral elaborada por Boaventura Souza Santos. Como ponto de partida para isso, levar-se-á em conta a análise de Antônio Bispo dos Santos (Nêgo Bispo) sobre

o saber orgânico, visto que ela pode auxiliar-nos na abordagem do tema do outro como fundamento do epistemicídio.

Em sua análise sobre aquilo que hoje é denominado como orgânico, Nêgo bispo afirma que algo somente pode ser orgânico caso tenha sido produzido a partir do saber orgânico que tem como objetivo produzir vida e não para se tornar mercadoria e, conseqüentemente, gerar lucro (Santos, 2023, p. 101). Para ele: “Orgânico aquilo que todas as vidas podem acessar. O que as vidas não podem acessar não é orgânico, é mercadoria — com ou sem veneno” (Santos, 2023, p. 101). Ele também promove uma profunda crítica ao uso do termo ecologia tendo-se em vista que, juntamente com o orgânico e tantos outros, estão associados ao colonialismo que segue “botando nome nas nossas coisas, no nosso saber para transformar em mercadoria” e jamais para a promoção da vida. Portanto, são termos que nos enganam, sendo usados como instrumento de extermínio.

Nessa abordagem de Nêgo Bispo sobre a atribuição de nomes para as coisas, dois elementos chamam a atenção: o primeiro diz respeito à nomeação que se dá para as coisas e para o saber. O segundo está relacionado à questão da transformação das coisas e os saberes em mercadorias, principalmente pelas universidades. Em suas palavras: “As universidades são fábricas de transformar os saberes em mercadorias e a agricultura quilombola não é mercadoria. Mas os saberes considerados válidos são aqueles que a universidade converte em mercadoria” (Santos, 2023, p. 100). Essa perspectiva de análise contracolonial de Nêgo Bispo provoca-nos desconfiança e questionamento sobre qual é efetivamente o interesse relacionado à instituição do termo epistemicídio. Afinal, quem dá nome para as coisas? Quais as implicações da nomeação ou conceituação para os povos do sul? Quem deu nome ou conceituou o extermínio de diferentes epistemologias?

Para o pensamento moderno que fundamenta o colonialismo, dar nome não é somente um ato de descrição, mas de determinação indicativa ou designativa dada pelo Ser para aquilo que ele considera

ser e para aquilo que não é. Esse tipo de pensamento autoafirma-se com a capacidade totalizadora e totalizante de fixar quem é a coisa pensante — o ser — e quem é a coisa pensada — o objeto.

O genocídio dos povos africanos e afro-brasileiros, assim como o epistemicídio, são fatos, uma realidade sofrida pelos povos africanos, povos originários afro-brasileiros e em relação aos seus modos de ser, saber, fazer. Genocídio e epistemicídio são mais que um conceito ou um nome que muitas vezes são utilizados e transformados em mercadoria.

Os fatos antecedem a nomeação ou sistematização de fatos em um conceito. Nem sempre o conceito expressa com efetividade aquilo que se vive e é sentido, ou como diz Mbembe (2024, p. 30):

[...] a palavra não representa necessariamente a coisa, o verdadeiro e o falso tomam-se inextrincáveis, e a significação do signo não é a mais adequada à coisa significada. O signo não é apenas substituído pela coisa. A palavra ou a imagem, muitas vezes, dizem pouco acerca do mundo objetivo.

Não podemos deixar de lembrar que, nesse contexto, foi Boaventura que — como homem branco europeu — quem nomeou e conceituou como epistemicídio tudo aquilo que já era descrito e denunciado desde a década de 1970 por Abdias do Nascimento, definindo-o como processo de apropriação, apagamento e eliminação das contribuições dos pensadores e cientistas africanos para a ciência e a filosofia ao longo do tempo, já que, segundo os pensadores modernos, neles não havia subjetividade que pudesse gerar esses tipos de saberes. O que tornou, e ainda torna justificável e legítimo a dominação de um grupo étnico sobre os outros, a exploração das terras e do ser humano pelo ser humano (Souza Santos, 2009, p. 183).

Nessa história, Abdias do Nascimento e sua produção intelectual é apagada e os louros, usos e elogios foram e são dados a Boaventura Souza Santos que, apesar de estar alinhado ao pensamento



decolonial e na reconstrução das epistemologias do sul, não deixa de ser um homem branco europeu que fala sobre os outros, sobre os povos do sul. Nas palavras de Sueli Carneiro (2023, p. 53):

[...] a figura insurgente de Abdias do Nascimento, cuja vasta produção teórica sobre o negro nunca obteve, no Brasil, o devido reconhecimento embora esteja internacionalmente situado entre as grandes referências do pan-africanismo.

É necessário questionar se não é graças ao conceito-nome dado por Boaventura Souza Santos que o epistemicídio ganha notoriedade e aclamação na academia a partir de a partir da década de 1990.

Cida Bento (2022, p. 27-29) nos ensina que, desde a antiguidade greco-romana, a história da expansão do ocidente é marcada pela inferiorização e pelo aprisionamento do outro pelos europeus e, para ela, o surgimento da identidade europeia decorre, principalmente, do uso dos africanos como contraste ou oposição em relação ao branco europeu, fazendo surgir o “homem universal”.

A perpetuação dessa prática nos leva a associá-la ao ditado popular segundo o qual “o uso do cachimbo faz a boca torta”, ou seja, é a prática de alguma ação de forma constante a causa determinados efeitos. A boca naturalmente não é torta, ela se entorta com o uso do cachimbo.

Como já foi analisado anteriormente, o modelo epistemológico europeu é fundamentado pela nomeação determinante do outro e não se pode negar que o costume europeu de determinar-nomear acaba por orientar até mesmo quem pretenda romper com essa prática.

Mesmo que Boaventura Souza Santos se proponha e tenha se engajado na luta pela valorização das epistemologias do sul, é possível constatar, com base nos ensinamentos de Cida Bento (2022, p. 17-18; 27-34), que ao dar nome a todo processo de eliminação dos saberes dos não europeus, ele perpetua, ainda que inconsciente, involuntariamente e sem reuniões com os outros europeus, o modelo histórico de

pensamento excludente que aprisiona o outro, e, conseqüentemente, protege e fortalece os interesses e privilégios da branquitude.

## 6 Considerações finais

Ao longo dessa reflexão sobre a temática do epistemicídio percebemos que a instituição e diferenciação entre sujeito e objeto extrapola as dimensões da teoria do conhecimento, tornando-se ferramenta ou instrumento social, político e econômico de delimitação e determinação de quem é a coisa pensante e quem é a mera coisa objetificada, visualizada como o outro. Outro que não pensa e não produz conhecimento dentro do arquétipo científico branco europeu, de maneira que os diferentes povos não brancos, especialmente os africanos e seus descendentes, foram e ainda sejam considerados o outro, isto é, o objeto de estranhamento e de determinação pelo sujeito pensante.

Neste sentido, o uso de contribuições de pensadores e pensadoras negras constitui, em si, uma forma de contestação da negação e eliminação do saber africano e afrodescendente na medida em que são também apresentados e apresentadas como sujeitos e sujeitas do conhecimento e não mais como múmias de laboratório, objeto de investigação. Trata-se de pessoas negras refletindo sobre a própria realidade enfrentada enquanto povos não brancos no processo de colonização.

Como nos demonstra Abdias do Nascimento, o outro desconsiderado, reduzido e eliminado de diferentes maneiras pela coisa pensante não é mero objeto. Ele também é coisa pensante e, mesmo se adote uma perspectiva do questionamento cartesiano sobre o que é a coisa pensante, o outro é também um ser que dúvida, questiona, sente, afirma, nega, contesta, ama ou odeia, dentre outros qualificativos. Por isso, ele tem voz e não se calou e não se cala frente o colonizador epistemicida.

Por isso, não podemos deixar também de recorrer ao que nos legou Lelia Gonzales acerca da necessidade de recusarmos o lugar de

negro fixado e determinado pelo pensamento eurocêntrico e reproduzido, aperfeiçoado e mascarado pela elite do atraso brasileira. Abdias do Nascimento, Sueli Carneiro, Mbembe, Cida Bento, Bárbara Carine e Lélia Gonzales são assim referências para assumirmos e ocuparmos o nosso lugar de fala sobre nosso ser, fazer e saber, de maneira que, desde então, passamos a pesquisar e falarmos sobre nós mesmos enquanto sujeitos de conhecimento.

Visto que o próprio Boaventura de Souza Santos (p. 328) reconhece que o epistemicídio é uma vertente do genocídio, também cabe observar que Abdias do Nascimento é o pioneiro no tratamento desse termo ao denunciar as diversas formas de extermínio das pessoas negras no Brasil na década de 1970, enquanto sua delimitação e sistematização conceitual por Boaventura Souza Santos veio ocorrer somente na década de 1990. Neste sentido, verifica-se que a temática é complexa, fazendo surgir outros questionamentos e inquietações que merecem a atenção e reflexão mais pormenorizada no futuro, dentre elas: a) qual é o papel do pensamento das pessoas negras nas discussões da chamada epistemologias do sul? b) para quem e como são destinados efetivamente os louros acadêmicos nas epistemologias do sul? Não se tem perpetuado a exclusão do pensamento das pessoas negras mesmo em grupos voltados para o conhecimento e valorização das epistemologias do sul?

## Referências

BENTO, Cida. *O pacto da branquitude*. São Paulo: Cia das Letras, 2022.

CARNEIRO, Sueli. *Dispositivo de racialidade: a construção do outro como não ser como fundamento do ser*. 2005. 339 folhas. Tese (Doutorado em Educação – Área Filosofia da Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

GONZALES, Lélia; HASENBALG, Carlos. *Lugar de negro*. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. 5. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.
- MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Lisboa: Antígona, 2014.
- NASCIMENTO, Abdias. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. 3. ed. São Paulo: Perspectivas, 2016.
- PINHEIRO, Bárbara Carine Soares. *História preta das coisas: 50 invenções científico-tecnológicas de pessoas negras*. São Paulo: Livraria da Física, 2021.
- SANTOS, Antônio Bispo dos. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Ubu / PISEA-GRAMA, 2023.
- SOUZA SANTOS, Boaventura de; MENESES, Maria Paula (Orgs.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições Almedina, 2009.
- SOUZA SANTOS, Boaventura de Souza. Norte, o Sul e a utopia. In: SANTOS, Boaventura de Souza. *Construindo epistemologias do sul: antologia essencial*. Buenos Aires: CLACSO, 2018.

# Luta antirracista e ensino de filosofia: combate ao racismo na escola

Gabriele Teixeira de Abreu<sup>1</sup>

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.144.04>

## 1 Introdução

*Agora é lei*

*Dá cadeia para quem me chamar de negro analfabeto*

*Só não dá cadeia para quem impõe o analfabetismo, obstruindo meu acesso às escolas*

*Dá cadeia para quem me chamar de negro burro*

*Só não dá cadeia para quem me chamar de “moreno”,*

*Mesmo sabendo que com isso querem me transformar em um híbrido*

*E assim como aos burros, negar as condições de reprodução da minha raça*

*Nego Bispo*

Peço licença para dar início a este pensamento fazendo uma invocação das palavras do filósofo Antônio Bispo dos Santos, mestre Nego Bispo: “Viva viva! Viva, porque todas as vidas importam!”

O motivo deste chamado, é na realidade um pedido de auxílio não somente de um encantado, mas de uma força que continuará reverberando pela potência de vidência e afirmação da vida através do pensamento contra colonial e do viver quilombola. É também uma afirmação, uma tomada de posição diante do campo de batalha, no

---

<sup>1</sup> Mestranda em Ensino de Filosofia pela Universidade Federal do Ceará – PROF-FILO/UFC Fortaleza – Ceará, Brasil. E-mail: [gabiabreu.ufc@gmail.com](mailto:gabiabreu.ufc@gmail.com)

combate contra as forças reacionárias que atravessam o plano de imanência da educação.

Este trabalho pretende pensar esta questão através de várias perspectivas colocando alguns autores em diálogos, dentre eles: Foucault, Fanon, Mbembe, Antônio Bispo dos Santos, Deleuze, Guattari, Lélia Gonzalez, Bell Hooks e Angela Davis. E problematiza acerca do ensino de filosofia e seu papel no compromisso de combate ao racismo, fazendo articulações entre teoria e o trabalho no território escolar.

Tomando como ponto de partida a compreensão de que a escola enquanto instituição, está inserida dentro de uma estrutura profundamente marcada por desigualdades, sobretudo nas relações étnico-raciais, e que é perpassada por uma multiplicidade de forças que coloca em jogo as diversas relações de poder e os padrões cristalizados na sociedade, é possível então perceber em seu interior, as reproduções dessas desigualdades que não somente se fazem presentes como se atualizam de acordo com as novas tecnologias do poder.

Assim, este trabalho se insere numa perspectiva de responsabilidade e comprometimento com a luta antirracista, mais especificamente, por um ensino de filosofia voltado à esta causa.

Por determinação legal através das leis 10.639/2003 e 11.645/08 as culturas afro-brasileiras e indígenas devem ser presentes na escola. Entretanto, apesar do grande avanço que a mudança na legislação significou, presenciamos todos os dias atos de violência que vão desde as questões aparentemente simples e cotidianas como um comentário sobre a aparência, às tragédias mais absurdas e brutais que tomam os noticiários. Nesse caso, não há menor, ou maior grau, a crueldade do racismo é a mesma e reverbera na constituição das subjetividades marcadas pela violação dos direitos da população indígena e negra. Eis então, a constatação de que a lei sozinha, não muda nada.

Portanto, o intuito aqui é pensar de maneira estratégica, questionando o que podemos fazer, quais caminhos podemos seguir nesse horizonte que firma o compromisso e reafirma o papel político do

ensino de filosofia diante de todas as lutas que se apresentam na sociedade e se fazem tão urgentes. Lutas por justiça, democracia e respeito aos direitos, mas com destaque, neste momento para a luta antirracista na escola, e o motivo deste recorte se dá pela amplitude de cada tema que envolve diversas questões que precisam ser pautadas cuidadosamente e com a insistência de uma luta pela vida, porque é disso que se trata quando falamos de luta antirracista, é pelo direito de viver.

## 2 Colonização e racismo

No curso dado no College de France (1975-1976) “Em defesa da sociedade” o filósofo Michel Foucault faz uma análise acerca do tema da emergência do biopoder na transição do século XVIII para o século XIX e no capítulo AULA DE 17 DE MARÇO DE 1976 dedica-se a pensar acerca do problema do racismo e de como o Estado Moderno se estrutura a partir desse mecanismo. Segundo o autor, esta noção encontra-se relacionada a uma ideia racista, e vai ainda mais além, estendendo estes questionamentos aos movimentos e processos que se diziam de esquerda e que propunham a revolução. Foucault (1999, p. 315) é ciente da dificuldade em abordar este tema, mas o faz ainda assim:

Como se pode fazer um biopoder funcionar e ao mesmo tempo exercer os direitos da guerra, os direitos do assassinio e da função da morte, senão passando pelo racismo? Era esse o problema, e eu acho que continua a ser esse o problema.

Em nome de um modo de funcionamento do Estado e das expansões colonialistas, foram cometidas grandes atrocidades, entre elas, o silenciamento da questão racial, ou seja, a negação do racismo, e os epistemicídios que ajudaram a fortalecer um processo de dominação utilizando diversos mecanismos. Vale ressaltar a atualidade deste pensamento nos tempos atuais, frente ao genocídio palestino, o que é ainda mais problemático, pelo fato de estarmos presos num novo ecoar de

tecnologias que exercem o biopoder de modo cada vez mais letal e perverso.

Fanon em *Os condenados da terra* aponta para a fraqueza dos ideais de emancipação europeus que enveredaram para um mundo cindido em dois, maniqueísta e narcísico, levando a uma condenação da humanidade e consequentemente de si mesma.

A discussão do mundo colonial pelo colonizado não é um confronto racional de pontos de vista. Não é um discurso o universal, mas a afirmação desenfreada de uma singularidade admitida como absoluta. O mundo colonial é um mundo maniqueísta. Não basta ao colono limitar fisicamente, com o auxílio de sua polícia e de sua gendarmaria, o espaço do colonizado (Fanon, 1979, p. 33).

Ou seja, o que Fanon está apontando aqui é para processos de racialização que instauram uma distinção entre ‘colonizado’ e ‘colonizador’ e a produção de subjetividades que se forjam a partir desses lugares de inferiorização. Tais processos se dão pautados numa perspectiva de pensamento de superioridade que justifica a invasão de terras, culturas, corpos... para tomar posse, ‘conquistar’.

O líder quilombola e intelectual brasileiro, Antônio Bispo dos Santos, que gostava de ser chamado de Nego Bispo, também aborda o racismo como uma estrutura de dominação, mas com foco a partir da realidade brasileira e na resistência das comunidades quilombolas. Ele enfatiza a luta pela terra e a preservação da cultura como formas de combater o racismo. Entre os dois autores, há muitas conexões potentes e que nos dão uma ampla visão acerca da questão da colonização e do racismo. Destacamos o seguinte trecho que elucida essas *confluências*:

Os colonizadores, ao os generalizarem apenas como “índios”, estavam desenvolvendo uma técnica muito usada pelos adestradores, pois sempre que se quer adestrar um animal a primeira coisa que se muda é o seu nome. Ou seja, os colonizadores, ao substituírem as diversas autodenominações desses povos, impondo-os uma denominação generalizada, estavam tentando quebrar as suas identidades com o



intuito de os coisificar/ desumanizar. Mesmo compreendendo isso, vou utilizar também de forma generalizada o termo povos pindorâmicos com a intenção principal de contestar a denominação forjada pelos colonizadores. Com relação aos africanos, também aprendi na escola várias versões. Uma delas é a de que pelo fato dos índios terem se rebelado contra o trabalho escravo os portugueses resolveram trazer o povo da África, porque esses seriam mais “dóceis”, portanto, mais facilmente “domesticáveis”. No entanto, os povos africanos, assim como os povos pindorâmicos, também se rebelaram contra o trabalho escravo e possuem as suas diversas Colonização, Quilombos: modos e significações autodenominações. Os colonizadores, ao chamá-los apenas de “negros”, estavam utilizando a mesma estratégia usada contra os povos pindorâmicos de quebra da identidade por meio da técnica da domesticação (Bispo, 2015, p. 27).

Para Fanon, a descolonização é um processo violento e necessário para a libertação dos povos oprimidos. A alienação cultural imposta pelo colonialismo, que faz com que o colonizado internalize os valores do colonizador. Ele propõe a reconstrução da identidade negra por meio da rejeição desses valores e da afirmação de uma cultura autêntica e que a violência do colonizador só pode ser superada por meio da resistência ativa e da construção de uma nova identidade coletiva. Nego Bispo também fala sobre a descolonização, com um enfoque na resistência cultural e territorial. Ele defende a importância dos quilombos como espaços de autonomia e preservação das identidades, resistindo à opressão colonial e ao racismo contemporâneo. A ideia de *aquilombar* é um conceito apresentado como uma forma de resistência cultural e política. Ele vê os quilombos não apenas como espaços físicos, mas como símbolos de uma luta contínua pela autonomia e pela valorização da cultura afro-brasileira. E nesse processo de *aquilombamento*, o autor traz o tema da ancestralidade como uma fonte de força e resistência, essencial para a sobrevivência e a luta das comunidades quilombolas.

Ambos os pensadores abordam o racismo como uma estrutura de dominação que precisa ser desmantelada por meio da resistência cultural, política e econômica. Enquanto Fanon tem um enfoque mais

global e psicológico, Nego Bispo traz uma perspectiva localizada, enraizada na realidade brasileira e na luta quilombola. Juntos, eles oferecem ferramentas teóricas e práticas para entender e combater o racismo em suas múltiplas dimensões.

No ensaio, *Dos condenados da terra à necropolítica: Diálogos filosóficos entre Frantz Fanon e Achille Mbembe*, de Renato Nogueira, o filósofo nos convida a uma reflexão sobre as dinâmicas de poder e opressão que moldam as sociedades contemporâneas. Através de um diálogo instigante entre os pensamentos de Frantz Fanon e Achille Mbembe, o autor nos guia por um caminho de análise crítica que revela as continuidades e rupturas entre o colonialismo e as formas modernas de dominação.

Com sua obra “Os condenados da terra”, Frantz Fanon desafiou o “espírito europeu” e expôs as brutalidades do colonialismo, propondo a África como ponto de partida para uma nova compreensão da humanidade. Achille Mbembe, por sua vez, expande essas meditações fanonianas ao introduzir o conceito de *necropolítica*, argumentando que a *biopolítica* foucaultiana não é suficiente para entender as complexas relações de poder que definem o cenário político atual.

Deste modo, Nogueira (2018) nos apresenta uma articulação entre as ideias de Fanon, Foucault e Mbembe, explorando como a *necropolítica* e o *necropoder* se relacionam com as teses fanonianas e a *biopolítica* foucaultiana. Este ensaio não apenas faz conexões teóricas entre esses pensadores, mas também nos desafia a reconsiderar as formas de resistência e emancipação em um mundo onde a política da morte está institucionalizada. Os conceitos pensados pelo filósofo camaronês Achille Mbembe de *necropoder* e *necropolítica* diferem do *biopoder* e da *biopolítica*, porque segundo o autor vai além do “fazer viver e deixar morrer” e instaura uma política de morte. Portanto “fazer morrer e deixar viver.” E quando se trata desta questão, da morte, temos ainda uma repetição de números em diversas pesquisas realizadas periodicamente, onde as populações indígenas e negras ainda se encontram nas

situações de maior privação de direitos básicos, resultados de um passado colonial, escravocrata e racista.

Na obra *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia*, Deleuze e Guattari nos apresentam o conceito de *rostidade* e pensam o problema do racismo relacionado a figura do Homem Branco e de um identitarismo branco europeu e cristão.

Se o rosto é o Cristo, quer dizer o Homem branco médio qualquer, as primeiras desvios, os primeiros desvios padrão são raciais: o homem amarelo, o homem negro, homens de segunda ou terceira categoria. [...] O racismo procede por determinação das variações de desvios, em função do rosto Homem branco que pretende integrar em ondas cada vez mais excêntricas e retardadas os traços que não são conformes, ora para tolerá-los em determinado lugar e em determinadas condições, em certo gueto, ora para apagá-los no muro que jamais suporta a alteridade (é um judeu, é um árabe, é um negro, é um louco..., etc). Do ponto de vista do racismo, não existe exterior, não existem as pessoas de fora. Só existem pessoas que deveriam ser como nós, e cujo crime é não o serem (Deleuze; Guattari, 1987, p. 197).

Em uma projeção feita num estudo do Made-USP (Centro de Pesquisa em Macroeconomia das Desigualdades da Universidade de São Paulo), foi revelado que três em cada quatro brasileiros na pobreza são negros, comparado a uma participação de 56% de pretos e pardos no total da população<sup>2</sup>.

Durante a pandemia da COVID-19, notícias mostrando o alto número de mortes por desnutrição de indígenas da etnia yanomami.

Estes dois fatos são um pequeno recorte de uma realidade que se mantém desde 1500 até a atualidade, e elucidam que estamos diante de uma profunda desigualdade que é contínua, está inscrita na história de milhares de pessoas e seguem sendo, muitas vezes, silenciadas. Como se as vidas negras e indígenas importassem menos. Isto não pode ser naturalizado, visto que é nestas condições que estamos a dar

---

<sup>2</sup> Segundo o IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística).

formas a modos de vida onde os direitos são violados sob diferentes aspectos e inúmeras camadas, reforçando a manutenção e formação de um imaginário coletivo profundamente racista.

## 2.1 O combate ao racismo precisa estar na escola

Lélia Gozalez dedicou parte significativa da sua obra para questionar essa pretensão de padrão ‘universal’ e fez a denúncia de como este processo se dá no ensino:

Estamos cansados de saber que nem na escola, nem nos livros onde mandam a gente estudar, não se fala da efetiva contribuição das classes populares, da mulher, do negro e do índio na nossa formação histórica e cultural. Na verdade, o que se faz é folclorizar todos eles. E o que é que fica? A impressão de que só os homens, os homens brancos, social e economicamente privilegiados, foram os únicos a construir esse país. A essa mentira tripla dá-se o nome de: sexismo, racismo e elitismo (Gonzalez, 2018, p. 119).

Como professores da Educação Básica, o que fazer diante de tudo isto? Sobretudo, filosoficamente, o que podemos?

Sem nenhuma pretensão de prescrições, tampouco de esgotar a questão, mas na tentativa de enfrentar este problema, mais ainda, de não silenciar e pensar a questão e seus desdobramentos, portanto olhar ‘no olho do furacão’ que criamos, podemos seguir por diversos caminhos, mas aqui seguiremos utilizando alguns conceitos que Deleuze e Guattari nos apresentam como *regime de signos* e a mudança desses regimes através da criação como *ato de resistência*.

Segundo Deleuze e Guattari, a noção de *signo* nos leva a fresta entre o *virtual* e o *atual*, ou entre a *memória* e a *matéria*. Nesse sentido, adquire uma potência ética, estética e política. Estamos então falando de composição de novas imagens do pensamento e de novos mundos.

Na obra *Proust e os Signos* Deleuze (p. 73) apresenta uma concepção que mostra toda a potência que este conceito de *signo* traz: “se o presente não fosse passado ao mesmo tempo que presente, se o

mesmo momento não coexistisse consigo mesmo como presente e passado, ele nunca passaria, nunca um novo presente viria substituí-lo". Assim, o conceito de *signo* em Deleuze é profundamente ligado à ideia de encontro, desse modo, muito diferente de uma visão tradicional onde o *signo* é visto como parte de um sistema simbólico com significados predefinidos. O autor propõe que o *signo* é algo que se encontra, algo que surge de maneira contingente e inesperada. Esse encontro não é simplesmente uma representação de possibilidades já existentes, mas sim uma experiência que envolve o corpo e suas sensações, portanto, de modo algum poderia ser resultado de uma busca intelectual ou de um esforço consciente para preencher um significado ausente. Em vez disso, ele é um efeito corporal que se manifesta através de percepções e sensações. Isso significa que a inteligência é chamada e intensificada pelas afecções corporais, e não o contrário. Em outras palavras, o entendimento e a interpretação dos signos vêm depois das experiências sensoriais e corporais, e não antes.

Essa abordagem desafia a ideia de que o conhecimento e a compreensão são primariamente processos intelectuais, tão próprias das perspectivas epistemológicas remanescentes do racionalismo eurocêntrico. Para Deleuze, o corpo e suas afecções desempenham um papel crucial na formação do significado e na maneira como nos relacionamos com o mundo, portanto esta perspectiva está muito próxima das cosmovisões dos povos indígenas e africanos. O *signo*, portanto, é uma manifestação viva e dinâmica que emerge das interações *entre* o corpo e o ambiente, convocando um *saber* a partir dessas experiências sensoriais.

O motivo da escolha desses autores para pensar a questão do combate ao racismo na escola se dá por toda a força transgressora e potências subversivas da filosofia de Gilles Deleuze e Félix Guattari, particularmente em obras como *O Anti-Édipo*, *Mil Platôs* e *O que é a filosofia?*, bem como suas produções individuais (ou melhor, obras que não compuseram juntos porque aqui a individualidade inexistente, tudo

é multiplicidade e agenciamentos coletivos que são sempre maquínicos e de enunciação) são obras que embora não se dirijam especificamente a tais fins, mas oferecem um vasto leque de ferramentas conceituais potentes para pensar a educação, a produção de conhecimento e a transformação social, especialmente no “como se dão” todos esses processos.

Quando pensamos suas ideias junto ao ensino de filosofia e à luta antirracista na escola do modo que escolhemos fazer aqui, a saber, explorando a noção de produção de signos e a mudança do regime de signos, estamos falando de processos fundamentais para desestabilizar estruturas opressivas e criar novas formas de pensar e agir.

Quando Deleuze e Guattari assinalam que o regime de signos dominante nas sociedades ocidentais modernas é frequentemente marcado por hierarquias, exclusões e opressões, estão apontando para os focos de problemas como o racismo.

É esta a abordagem que os autores fazem acerca de algumas questões como o racismo, como uma paranoia fascista delirante.

Como começa um delírio? [...] começa a delirar sobre o sistema de educação *em geral*, a necessidade de restaurar uma *raça* pura, a salvação da *ordem* moral e social, passando depois à *religião*, à oportunidade de um retorno à Bíblia, Abraão. [...] todo delírio é, primeiramente, investimento de um campo social, econômico, político, cultural, racial e racista, pedagógico, religioso: o delirante aplica à sua família e ao seu filho um delírio que os excede por todos os lados (Deleuze; Guattari, 2010, p. 362).

E como um investimento de um campo social, mais uma vez os autores reforçam esta noção da multiplicidade que envolve os processos, assim, se apresentam em várias esferas da vida ‘excedendo por todos os lados’.

Trazendo a questão para ‘pensar a prática e praticar o pensamento’, ou seja, para as nossas práticas na escola, esse regime se manifesta em currículos eurocêntricos, práticas pedagógicas excludentes e

representações estereotipadas de raça e cultura. Por isso falamos de luta antirracista, porque nesse contexto, são muitas as camadas de estratificações sedimentadas ao longo de anos de exclusão e sufocamento dos devires minoritários e das singularidades. Diante dessa paisagem, a luta antirracista atua como um processo de desterritorialização do regime de signos dominante. Falando em termos ainda mais práticos, isso significa desconstruir os signos que perpetuam o racismo e criar novos signos que promovam a emergência de novos encontros e afecções.

O ensino de filosofia pode ser um espaço privilegiado para essa produção de novos signos. Em vez de reproduzir um cânone filosófico tradicional, que muitas vezes exclui vozes não brancas e não europeias, a filosofia na escola pode se tornar uma prática de *criação de conceitos*, como nos propõem a dupla de autores. E pensando de maneira didática, isso envolve uma abertura a novos encontros e inclusão de pensadores não ocidentais, incluindo autores africanos, indígenas, afrodiáspóricos e de outras tradições marginalizadas para ampliar o repertório filosófico.

Usar conceitos filosóficos para analisar criticamente as estruturas racistas e suas manifestações na sociedade e na escola compõe a prática de experimentação de novos modos de pensar. Incentivar os estudantes a *criar conceitos* que desafiem as normas estabelecidas e abram espaço para novas formas de existência e resistência.

Segundo Deleuze (1999, p. 14), o ato de resistência, está localizado no campo da criação. Desse modo, a partir dessa afirmação, o filósofo nos dá uma sugestão de uma força perene e capaz de vencer a morte, pois: “O ato de resistência possui duas faces. Ele é humano e é também um ato de arte. Somente o ato de resistência resiste à morte, seja sob a forma de uma obra de arte, seja sob a forma de uma luta entre os homens”.

### 3 Considerações finais

Nesse sentido, de superar a morte para afirmar, inventar e criar vida, a educação, mais especificamente o ensino de filosofia, assume um papel que segue pela via do que nos apresenta bell hooks com sua pedagogia engajada expressa na obra *Ensinando a Transgredir: a educação como prática de liberdade*, onde através de sua narrativa, podemos conhecer e aprender acerca dessa resistência e construção de uma nova realidade onde os estudantes encontram na escola o fortalecimento da autoestima e crença em suas capacidades através do amor e da alegria. Segundo bell hooks, esta construção no ambiente escolar é transformadora porque promove a descolonização das mentes e desenvolve o zelo e cuidado com o aspecto emocional dos estudantes e dos envolvidos no processo educacional.

Diante disso, a transformação da sala de aula e da escola em um ambiente de apoio e afirmação da luta antirracista, carrega as potências de agitação das partículas que compõem os estratos, promovendo uma revolução no campo molecular, como nos fala Guattari. Penso que não soa tão arbitrário o diálogo entre estes filósofos e filósofas, mesmo que sejam de diferentes tradições filosóficas, especialmente no que diz respeito às formas de combate a um pensamento hegemônico.

Para finalizar, trazemos este trecho do livro *Mulheres, raça e classe* (1981), da filósofa Angela Davis, que nos potencializa com uma das falas mais importantes na luta antirracista! A sua famosa frase: “Numa sociedade racista, não basta não ser racista, é necessário ser antirracista.” Ressaltamos a necessidade de um trabalho engajado e coletivo nas instituições, sobretudo nas escolas, para combater o racismo. Portanto uma tarefa de toda a sociedade e não somente das comunidades negras e indígenas. A autora faz a defesa de uma conexão entre as pautas de gênero, raça e classe através da interseccionalidade. Podemos pensar este conceito como um *vetor* que irá potencializar, acelerar e intensificar os sentidos, módulos e direções das forças em jogo através da



união desses tensionamentos que incidem sobre o plano de imanência da educação.

Entretanto, pensando do pondo de vista de estratégias de luta, e retomando a questão inicial de que a lei sozinha não faz a transformação que precisa acontecer, e pensando na magnitude e profundidade de um problema que possui diversas ramificações, sobretudo no campo do inconsciente, embora o trabalho que acontece na escola seja de uma potência molecular absurda, ainda assim não basta. Porque as forças que estão a *rostificar* o plano da educação, estão em pleno vapor, ou melhor em plena velocidade das nano partículas, como por exemplo, a onda conservadora aliada aos interesses neoliberais que agem sobre o currículo e reduzem os processos de ensino e aprendizagem a um sistema de metas onde os mais bonitos sentidos de *aprender* e *ensinar* estão se perdendo, para dar lugar à ‘paranoia em larga escala’ das avaliações.

## Referências

- ALMEIDA, Silvio. Luiz de. *Racismo estrutural*. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.
- BAKHTIN, Mikhail Mikhailovich. *Estética da criação verbal*. Trad. Maria Emsantina Galvão G. Pereira. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- HOOKS, bell. *Ensinando a transgredir: educação como prática da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Boitempo, 2016.
- DELEUZE, G. *Diferença e Repetição*. Trad. Luis B. L. Orlandi e Roberto Machado, Rio de Janeiro, Graal, 2006.
- DELEUZE, G. *Crítica e Clínica*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1997.
- DELEUZE, G. *Conversações*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1992.
- DELEUZE, G. *Proust e os signos*. 2. ed. Trad. Antônio Carlos Piquet e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O Anti-Édipo*. Trad. Luis B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2010.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil platôs: Capitalismo e esquizofrenia*. v. 2. Editora 34. 1995.
- FANNON, Franz. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.
- FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- LAPOUJADE, D. *Deleuze, os movimentos aberrantes*. Trad. Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: N-1 edições, 2015.
- MBEMBE, A. *Crítica da Razão Negra*. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: N-1 edições, 2018.
- MBEMBE, A. *Necropolítica*. São Paulo: N-1, 2018a.
- PEIXOTO, Kércia P. F. *Racismo contra indígenas: reconhecer é combater*. *Antropológicas*, a. 21, 28 (2): 27-56, 2017.
- PEIXOTO, Kércia P. F. *“Eu Existo”: Afirmação Indígena e Nomeação do Racismo. Os Borari e Arapium da Terra Maró, Amazônia*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia. Universidade Federal do Pará. Belém, 2017.
- SANTOS, Antônio Bispo. *Colonização, Quilombo: modos e significados*. Brasília: INCTI; UnB; INCT; CNPq; MCTI, 2015.

# Por uma filosofia da corporeidade: uma análise a partir da capoeira

Suelen Pereira da Cunha<sup>1</sup>

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.144.05>

## 1 Introdução

A história da filosofia ocidental é marcada pela distinção entre corpo e razão, de maneira que a razão tem lugar central, porque a ela caberia o direcionamento da vida. No processo de elevação da razão, o corpo é apresentado como um elemento menor, passivo, que deve ser negado ou dominado. Em contrapartida, o corpo na capoeira é fundamental. Ele é sujeito tanto na relação com a mente quanto na relação com outros corpos. O corpo-capoeira não está preso aos limites da razão ocidental, uma vez que ele é desenvolvido como resistência à concepção de corpo inferior à razão, como pecado ou fruto de engano. Em resistência ao processo de escravização e colonização, o corpo-capoeira é sujeito de ação, porque ele não é propriedade, mas existência, ganhando contornos que não podem ser limitados pelas fronteiras da razão iluminista ou a busca do paraíso cristão.

Assim, no desenvolvimento deste trabalho partimos da compreensão de como a filosofia ocidental se valeu do aspecto transcendental tendo por alicerce dois fenômenos: a ideia de supremacia da razão e o advento do monoteísmo cristão. Estes dois elementos são

---

<sup>1</sup> Mestra. Universidade Federal do Ceará. E-mail: [suelen.cunha@ifce.edu.br](mailto:suelen.cunha@ifce.edu.br)

particularmente importantes porque ainda que a supremacia da razão esteja em oposição aos aspectos corporais, à matéria, estes elementos foram analisados sob uma chave de leitura: da razão como impessoal e objetiva. Na mesma esteira tem-se o surgimento do cristianismo que, anterior ao iluminismo, se apresentou como chave de leitura dos filósofos antigos, sendo um dos seus legados a negação do corpo e, de forma específica, a dualidade do que costumou-se chamar de mundos platônicos: o sensível e o inteligível<sup>2</sup>.

Neste aspecto, o que observamos é que a história da filosofia ocidental é contada a partir de um antagonismo entre uma suposta esfera superior, que deve ser buscada, seja ela nomeada como imaterial ou racional/inteligível; e uma inferior, que comumente aparece na forma do corpo ou da matéria. Seja sobre uma ou outra perspectiva, o que se consolida é a negação do que nos é mais imanente: o corpo e, junto a ele, a vida com suas múltiplas formas. A história da filosofia comumente chamada de clássica é fundamentada por uma perspectiva que, em geral, parece ter um sentido único, a despeito de toda a discussão interna que fez surgir diversos modelos aos quais chamamos filosóficos. Portanto, o ponto que não se pode negar é que como base de todos estes modelos há algo em comum: a elevação de um modo específico de raciocínio que pode ser dito branco, masculino e eurocentrado, sendo frente a este modo de raciocínio que o corpo-capoeira se apresenta como corpo filosófico.

## 2 O paradigma da razão: é preciso descolonizar

Andrade em seu texto *A opacidade do iluminismo: o racismo na filosofia moderna* apresenta como o iluminismo com seu ideal de impessoalidade e objetividade, ao pretender transpor o método mecanicista

---

<sup>2</sup> Vale lembrar que a compreensão da teoria platônica como dividida em dois mundos é resultado da leitura cristã da realidade.

para a compreensão dos diferentes povos, se revelou como um sistema que tem por alicerce a servidão dos povos não europeus. Na esteira da busca por um absoluto, filósofos como Descartes, Hegel e Kant elegeram a razão como o critério de todo saber, como o ponto de determinação do certo e do errado, como aquilo que há de comum e de posse de todos os homens<sup>3</sup>. Vale aqui fazer duas menções a Descartes: a primeira, está presente no início do *Discurso do Método* (1996, p. 5), quando ele lança, regada de ironia, a ideia de que “o bom senso é a coisa mais bem partilhada do mundo: pois cada um pensa estar tão bem provido dele, que mesmo aqueles mais difíceis de se satisfazerem com qualquer outra coisa não costumam desejar mais bom senso do que têm”, e a segunda, a famosa frase que coroa seu pensamento “penso, logo existo” (1996, p. 38). As falas cartesianas parecem se contraporem na medida em que a primeira é utilizada para deslegitimar às múltiplas formas de julgar, se referindo à vida prática, enquanto a segunda é a conclusão de um raciocínio que eleva o pensar, a razão, ao cume do critério daquilo que se pode ou não acreditar. Seria, assim, a razão o elemento pelo qual se poderia avançar tanto na ciência quanto nas questões políticas e morais.

No entanto, a grande questão é: que razão? Ou melhor, a razão de quem? Ora, se a razão está presente em todos os seres humanos, porque nem todos seriam dotados daquilo que Descartes chamou de “bom senso”? Andrade lança luz a esta questão ao retirar o véu transcendente do iluminismo, revelando sua face racista. O estudioso demonstra como os filósofos modernos, não raramente aclamados pelos pesquisadores de filosofia, têm o racismo como elemento não apenas remanescente, mas como parte de sua filosofia. Andrade aponta para o

---

<sup>3</sup> Optamos pelo termo homem, ao invés de humano ou humanidade, porque entendemos que as perspectivas femininas naquele período também foram colocadas em segundo plano. Ao escrever o termo homem, de fato estamos nos referindo ao gênero masculino e não à humanidade.

problema do iluminismo que se pretende critério de legitimidade de todos os povos, ele argumenta:

Quando as luzes situam seu foco nas fronteiras de um continente, elas servem para ratificar estereótipos porque eclipsam a opinião dos que são estereotipados. Incorporando a razão em seu discurso, os iluministas fizeram do que não é o espelho da Europa a imagem do atraso, do desumano, que precisaria, na melhor das hipóteses, ser conduzido (adestrado) para se adequar ao modelo europeu. [...] Não quero afirmar que o iluminismo se prestou apenas a isso, mas gostaria de alertar que a servidão é, paradoxalmente, uma das consequências possíveis do empoderamento da razão como instância capaz de julgar a autonomia dos povos (Andrade, 2017, p. 294).

Compreendemos que o perigo do empoderamento da razão denunciada por Andrade não só tem consequências sobre os povos, no sentido da coletividade, mas também sobre os indivíduos em suas singularidades. Isso na medida em que ao elevar a razão se pretendeu a elevação de uma homogeneidade que não se limita ao europeu, mas também a um tipo de ser no mundo, o masculino. Neste aspecto é importante observar como razão e corpo estão interligados, no sentido de que ao falar da razão, ou do poder dos raciocínios, não estamos só no campo epistêmico, mas sobretudo de um único *ôntos*. A razão que legitima um só raciocínio e com isso um só corpo nega não só outros povos, mas também corpos femininos e, sobretudo, corpos negros.

A dominação é justificada pelo cristianismo e/ou pelo iluminismo. A tentativa de legitimar a dominação se apoia na ideia de uma suposta debilidade corporal, seja sob a perspectiva dos desejos e incapacidade de negá-los, seja sobre a compreensão de que determinados corpos não são capazes de razão. Ora, a razão eurocêntrica, na medida em que é posta como a única legítima, porque considerada a única possível, é também um meio para dominação e, com isto, para a anulação de outros modos de ser no mundo e, junto aos modos de ser, outras epistemologias. Quando a colonização de existências está pautada na crença da homogeneidade da razão é necessária uma descolonização

que passa pelo nivelamento da razão e do corpo, do raciocinar e do sentir. Ou seja, é necessário considerar outros seres para validar outros saberes.

Frente à necessidade de outras epistemologias, propomos a capoeira como norte para uma filosofia da corporeidade. Nossa escolha fundamenta-se na compreensão de que é preciso quebrar com a servidão imposta pelo ideal de razão estabelecida pelo iluminismo. Deste modo, pretendemos nivelar razão e corpo, o raciocinar e o viver por meio de uma arte que se caracteriza pela sua não delimitação, porque é “o que o momento determina” (Mestre Camisa, 2015). Nesta perspectiva, na medida em que falamos de um raciocínio que se põe em ato pelo corpo, devemos considerar vários corpos com suas múltiplas formas de ser no mundo. É nesta compreensão que a capoeira é um meio para a descolonização, porque ela não se rende à razão mecanicista do iluminismo e nem à transcendência sobre a materialidade, característica do cristianismo. Na capoeira estamos diante de corpos que dançam lutando, lutando jogando e jogam dançando.

### **3 Corpo-capoeira: sujeito, singularidade e ser no mundo**

A escolha da capoeira como elemento para o desenvolvimento de uma filosofia da corporeidade tem como fundamento uma perspectiva decolonial que parte de dois importantes fatores: o primeiro diz respeito a sua atividade, ao modo como ela existe; o segundo, a sua origem. O segundo ponto, a origem da capoeira, é particularmente importante na medida em que nem a sua nomenclatura e nem o seu início é determinado, isto é, existem discursões sobre a origem e significado do termo capoeira, bem como o lugar de seu surgimento (Cunha, 2024, p. 107). Na medida em que não há uma origem determinada não é possível a construção de um mito messiânico que estabeleça uma figura como heroína, fazendo com que a capoeira e seu desenvolvimento sejam conhecidos a partir do seu aspecto coletivo e de seu objetivo, a

liberdade de corpos escravizados. Tal fenômeno é uma peça importante na construção desta atividade que pretende quebrar com qualquer sentido de servidão.

Ainda que não se saiba exatamente a origem ou significado do termo capoeira, alguns elementos são comumente aceitos pelos estudiosos desta arte, o primeiro é o significado do termo Capoeira, que tem origem indígena e significa “mato cortado” (Cunha; Silva. 2018, p. 540). Já neste ponto nos chama atenção que o termo que dá nome à arte não é oriundo de matriz africana e nem significa nada que coloque nesta atividade algum ponto de glória, isto é, o termo capoeira não faz referência a nenhuma pretensão de dominação ou hierarquia entre indivíduos. Pelo contrário, ele se volta sobre si mesmo, fazendo referência ao lugar, situando a prática em um aspecto totalmente material. Capoeira é mato cortado, é lugar onde já houve trabalho, é lugar preparado para construção e desenvolvimento de algo. Ademais do seu significado, o fato da capoeira ser uma nomenclatura indígena nos remete a seu caráter agregador. Ela é prática que não exclui.

Temos na terminologia “capoeira” o primeiro elemento que a situa na esfera material, mas sua materialidade não se restringe à nomenclatura, sendo pilar da sua existência. Ainda que não se saiba a origem precisa da capoeira é ponto pacífico que esta é uma arte brasileira construída com elementos africanos. Mestre Camisa<sup>4</sup> apresenta uma síntese esclarecedora a este respeito, ele costuma dizer que “a capoeira foi gestada em um navio negreiro e nasceu no Brasil”. Localizar a gestação da capoeira em um navio negreiro, apesar de chocante, nos apresenta o sentido da existência desta arte que não pode ser compreendida fora da relação Brasil-África no tempo da colonização das Américas. À medida em que diversas pessoas negras foram sequestradas de seus territórios para serem vendidas com escravos, dizer que a capoeira foi

---

<sup>4</sup> José Tadeu Carneiro Cardoso, conhecido no mundo da capoeira como Mestre Camisa, é presidente fundador da Escola ABADÁ-Capoeira (Associação Brasileira de Apoio e Desenvolvimento da Arte Capoeira).



gestada em navios negreiros possui duas implicações sobre a compreensão desta atividade: 1. que não estamos tratando de elementos de um local específico de África, mas da mistura de diversos povos; e 2. que destes diversos nasce uma prática que por sua origem múltipla não pode ser resumida a uma forma específica.

Bem como a significação do termo capoeira, sua origem também diz respeito à materialidade e, de forma mais precisa, a corpos que se opõem à escravidão e à colonização. Vale observar que ao falamos de corpos não nos restringimos à vida biológica somente, estamos falando também da vida cultural, do modo como o biológico se realiza no mundo. Assim, os povos sequestrados e submetidos à servidão ao serem desembarcado no Brasil e diante da condição de escravidão que foram submetidos criaram o que hoje chamamos de capoeira<sup>5</sup>. Logo, por natureza, a capoeira tem existência com objetivo de liberdade, sendo criada e desenvolvida por aqueles que foram despidos de qualquer propriedade privada, detendo apenas seus saberes, seus corpos e seu modo de ser no mundo. Longe de sua terra de nascimento, povos africanos criaram e desenvolveram a capoeira, cujo instrumento principal eram seus próprios corpos, algo que se mantém até os dias atuais. Assim, foi através de seus corpos que o realizar-se no mundo se deu. Todavia, tal fato não ocorreu individualmente; a capoeira, como atividade fundada na corporeidade traz o que é advindo dos antepassados e terra-mãe daqueles que a desenvolveram.

Deste modo, a origem e etimologia da capoeira apontam para o caráter decolonial e, ousamos dizer, anticolonial, porque rompe tanto com a dominação da razão, uma vez que não pretende se desvencilhar do solo onde pisa e nem de quem pisa neste solo, como porque se

---

<sup>5</sup> A origem da capoeira não tem um tempo ou lugar determinado para o seu surgimento, não existindo um mito fundador que transforme um indivíduo em herói, por outro lado, esta origem oculta se liga a um imaginário que a localiza de forma quase simultânea a presença dos povos africanos em condição de escravidão no Brasil. Todavia, não devemos esquecer que os registros oficiais dos primeiros capoeiras, reconhecidamente como tais, são encontrados em documentos policiais do século XVIII.

contrapõe ao domínio europeu, expresso na forma de servidão. Nesta perspectiva, considerando a potência e o papel singular e basilar do corpo na capoeira, entendemos que esta prática possui elementos importantes para pensar uma filosofia da corporeidade. Para tanto, devemos analisar como se dá a centralidade do corpo na capoeira para que este adquira o sentido daquilo que denominamos corpo-capoeira. Desde aqui é importante observar que fazemos uma diferença do sentido de corpo que foi tomado pela modernidade desde Descartes, do corpo como um instrumento, um ser passivo que pode ser dominado por ser encarado em sentido mecânico. O corpo-capoeira rompe com o sentido do corpo mecânico. Ele é um sujeito, fonte de identidade e diferenciação, mas também de um modo de vida, de um ser no mundo capaz de realização. O corpo-capoeira é sujeito ativo.

Neste entendimento, devemos observar algumas características básicas da capoeira. A primeira e talvez mais marcante delas é o fato de a capoeira ser movimento. O capoeirista é, antes de qualquer coisa, um ser que ginga, um ser que se movimenta, aquele que “quando diz que vai não vai, quando diz não vai, tá vindo” (Mestre Cobra, 2011). O movimento na capoeira se dá de muitos modos, o mais evidente está em seu aspecto dançante. A ginga é corpo que dança, é corpo que se movimenta, mas não um movimento ordenado, mecânico. Ele é um movimento que possui mandinga, que se expressa, que é vida pulsante. Este corpo pulsante que vai e não vai, que sobe e desce, que gira, é corpo-capoeira. O corpo-capoeira não se deixa ser capturado, porque pode estar em todos os espaços do seu universo, a roda de capoeira<sup>6</sup>.

Deste modo, entendendo que a capoeira pode ser dividida em três aspectos: musicalidade, movimentações e rituais (Cunha, 2024, p. 106) e compreendendo que a roda é o momento-lugar em que o universo da capoeira se manifesta, podemos observar que esta atividade é

---

<sup>6</sup> Sobre a roda de capoeira, ver: Cunha. *Identidade dinâmica: sobre a circularidade da capoeira*.

essencialmente movimento. Isto se dá desde seu aspecto circular, que permite que aqueles que estão na roda realizem os mais diversos movimentos sem que fiquem encurralados por cantos. É importante destacar que uma roda de capoeira é feita de corpos que atuam não só como a estrutura física desta figura geométrica, mas também no acontecer deste universo. Assim, porque o corpo-capoeira é sempre movimento, a roda de capoeira também é movimento, porque nela, enquanto momento-ritual, tudo está em execução. Na roda há o movimento dos instrumentos, das palmas, a ininterrupção do canto, seja pela ladainha do *cantador*, seja pela resposta do coro e, de modo mais significativo, aqueles que estão no interior da roda nunca, sob nenhuma circunstância, permanecem parados. Deste modo:

A capoeira se expressa nos corpos de maneira plural seja pela ginga, pela musicalidade ou pelas expressões; a materialização da capoeira precisa-se necessariamente dos corpos, agora não mais corpos abjetos, mais corpos que delinea uma cultura, uma religião, uma ideologia, uma etnia e tantas outras funções que estão atreladas a capoeira e junto agregam a esse corpo (Ferreira, 2016, p. 32-33).

O corpo-capoeira não é só um corpo biológico, ele é também cultura, estando repleto de significados. O corpo-capoeira é corpo que se relaciona e enquanto corpo relacional difere do corpo puramente biológico, ou mecânico, como se queria com o iluminismo. O corpo-capoeira possui uma identidade que constrói e é construída no mundo capoeirístico. Podemos dizê-lo como corpo potência, como corpo dialético que se faz no âmbito da roda, pois é no interior da roda de capoeira que a integralidade do ser humano é posta em relevo, de modo a haver um nivelamento entre razão e matéria, entre raciocínio e estética, entre o pensar e o sentir.

## 4 O corpo-capoeira é corpo filosófico

Enquanto movimento, o corpo-capoeira é potência que se atua em sua integralidade, i. é., no universo da capoeira não é possível separar o que é humano, ou seja, a relação entre corpo e mente. Isso porque a capoeira é um diálogo entre corpos, de maneira que ao falar de corpo-capoeira estamos nos referindo a um modo de racionalidade. No entanto, não se trata de uma racionalidade pautada no progresso, em um desenvolvimento linear, mas de uma racionalidade que atende ao pedido de Ailton krenak (2020, p. 13) que em *A vida não é útil* reivindica um modo de existência que supere a compreensão moderna de desenvolvimento, em suas palavras “Temos que parar de nos desenvolver e começar a nos envolver”.

Seguindo a perspectiva dos povos originário, uma vez que aqueles que desenvolveram a capoeira compunham ou descendiam diretamente dos povos originários do velho continente, o entendimento sobre desenvolvimento capoeirístico não está deslocado dos aspectos sociais e corporais. Contudo, o seu modo de existência não é o mesmo que impera no ocidente, pois consiste em categorias que passam pelo sentido das terminologias capoeirísticas até a vivência do tempo e espaço no universo da capoeira. Estamos falando de uma série de terminologias presentes na vivência da capoeira e que se contrapõem ao que é posto no universo exterior ao capoeirístico.

Quanto as terminologias, iniciemos compreendendo que elas podem ser pensadas a partir de três elementos: nas músicas cantadas, nos golpes e nos apelidos. No que diz respeito às músicas, temos a oralidade como potencializador do jogo, seja sob a perspectiva do ritmo, da energia/intensidade de participação do coro ou daquilo que a letra da música pode remeter, que vai desde o resgate da memória dos tempos coloniais até o sentido que o jogo pode tomar na atualidade. Sobre o primeiro aspecto podemos citar *No navio negreiro* de Brucutu e Magôo “No navio negreiro/ No tempo da escravidão/ Seguia sem rumo o

negro/ Sem rumo o seu coração./ No canavial/ Negro era o carro forte/  
Entre a vida e a morte/ Negro era a solidão” (Brucutu; Magôo, 2025). A música de Brucutu e Magôo mais que trazer uma narrativa histórica faz remontar ao sentimento e expectativas de uma época em que eles próprios não viveram, apontando para uma memória ancestral pautada não na simples racionalidade dos fatos históricos, mas no sentimento que liga passado e presente, como é expresso nos versos:

Hoje negro é luz é um talento/ Mas é que em certos momentos/ Sinto em meu peito uma dor/ Pra tentar esquecer/ das Angústias do passado/ daquele rosto marcado/ Faz meu corpo enfraquecer/ Mas algo/ Dentro de mim é mais forte/ Me conduz além da morte/ E guia meu coração[...] Por isso/ Quando eu toco um berimbau/ sinto arrepiar a alma/ Sinto a mente mais calma/ Minha dor se vai então (Brucutu; Magôo, 2025).

A música expressa uma relação direta entre capoeira, ancestralidade e vivência, de maneira que a capoeira atua como um fio condutor que tem no corpo uma relação com o tempo que não se resume a um tempo linear<sup>7</sup>. A relação entre passado e presente está conectada pelos corpos que na roda de capoeira conseguem estabelecer uma existência conectada ao passado, de maneira que a música, ao atuar sobre os sentidos, torna-se elemento de acalento das angústias do presente e do passado. Quanto ao segundo aspecto das letras das músicas, ele também está ligado à corporeidade, contudo, focando na condução do jogo, como se vê em *Dendê* do Fala Mansa (2009), quando diz “Levou rasteira/ balançou, caiu no chão/ se perde a cabeça também perde a razão/ [...] No jogo duro com malícia e com mandinga/ olho no olho/ cuidado, mantem a ginga/ ô dendê”. A atenção ao jogo e a imersão no universo capoeirístico é solicitado, de modo que no diálogo de corpos se entende que quando a música está sendo entoada o jogo está mais duro,

---

<sup>7</sup> Sobre o sentido de tempo na capoeira, ver: Silva; Monteiro. *Para além do relógio: um diálogo entre conceito de tempo na filosofia e na prática de capoeira*.

i. é., perigoso, exigindo atenção, mas que os corpos em diálogo não podem se perder diante do perigo, não devendo sair daquilo que se entende como capoeira.

Ainda associada aos aspectos presentes nas músicas, outro elemento que diz respeito ao contraponto da capoeira aos termos correntes está na nomenclatura e significação de alguns termos. Já observados na música acima, temos dois termos importantes para o universo capoeirístico: mandinga e malícia. O primeiro remete às religiões de matriz africana. A mandinga, no mundo da capoeira, está associada à agudez de percepção e, neste sentido, no mundo da capoeira tem significado próprio, porque associado ao corpo mandingueiro, aquele que sobe descendo e desce subindo. Ainda nesta esteira, e de modo mais concreto quanto ao rompimento do significado usual do termo, o indivíduo que possui malícia na capoeira não é visto como possuindo uma característica negativa, mas que é capaz e ler o ambiente, as intenções do outro capoeirista, em outras palavras, perceber o que a capoeira está determinando: se é luta, jogo ou celebração. O sentido pejorativo de malícia não está presente no âmbito da capoeira, porque malícia é necessária para um bom capoeirista. Assim, ela ganha significado de destreza, de habilidade no modo como o corpo se coloca naquele universo.

Desta feita, na capoeira todos os elementos confluem para a corporeidade, de maneira que nela o corpo é o elemento pelo qual se tem acesso à realidade, mas não somente como um ponto de contato, mas relacional. O corpo-capoeira é corpo vivo e, deste modo, pode ser dito corpo filosófico, porque é racional e sua racionalidade está envolta em suas relações. O corpo-capoeira é corpo potência, pois sobre ele e com ele residem as possibilidades não só de existência como de ação sobre o mundo e de consideração com o outro. Deste modo, a concepção de corpo-capoeira estabelece a ressignificação de terminologias e exige o estabelecimento de conceitos e categorias que tenham como fundamento uma outra percepção sobre o mundo, a percepção do corpo-capoeira.

## 5 Considerações finais

Levantar a possibilidade de uma filosofia que tenham como fundamento o corpo em um contexto em que a história da filosofia estabelece uma relação direta entre filosofia e racionalidade, de maneira tal que a radicalidade filosófica residiria nos processos de reflexão, onde as questões são levadas às últimas consequências, parece absurdo. Todavia, ao estabelecer o corpo-capoeira como elemento de um fazer filosófico decolonial estamos propondo uma chave de leitura que apresente sua radicalidade filosófica na compreensão do ser humano enquanto ser integral, reestabelecendo o corpo como elemento singular, como sujeito de ser e compreender o mundo.

A filosofia do corpo-capoeira tem fundamento na compreensão de que ele é movimento e envolvimento. Seu envolvimento diz respeito não somente dele com o meio e com os outros, mas a um envolvimento interno, dado a inseparabilidade entre razão e sensação, corpo e mente no fazer capoeira. Desta feita, o corpo-capoeira torna-se uma categoria pela qual todo um sistema filosófico pode ser desenvolvido, na medida em que ele apresenta uma existência específica, mas que pode ser universalizada, porque envolve categorias que são comumente compartilhadas. Deste modo, o corpo-capoeira apresenta terminologia própria que tem impacto não só no ser capoeirista, enquanto *ôntos*, como também em um modo específico de percepção do mundo, desembocando em uma epistemologia, até aspectos éticos que permeiam o comportamento deste corpo-capoeira.

Logo, a vista do exposto, entendemos que a capoeira, enquanto atividade que não admite hierarquia entre corpo e razão, estabelece um envolvimento significativo com aspectos históricos e naturais, trazendo para superfície o aspecto imanente que remonta a perspectivas de povos originários africanos e sul-americanos. Ou seja, o corpo-capoeira é corpo filosófico porque está envolto de signos, símbolos e significados,

presentes enquanto atividade e potência a partir do movimento que é o modo próprio de ser capoeira.

## Referências

- ANDRADE, Érico. *A opacidade do iluminismo: o racismo na filosofia moderna*. In: *Kriterion: Revista de Filosofia*, 58(137), 291-309, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0100-512X2017n13704ea>. Acesso em: 16 out 2024.
- BRUCUTU; MAGÔO. *No navio negreiro*. In: Abada-Capoeira DC. *Músicas*. Disponível em: [https://abadadc.org/paginas/musicas/abada\\_4.htm](https://abadadc.org/paginas/musicas/abada_4.htm). Acesso em: 20 jan. 2025.
- CUNHA, Suelen Pereira da. *Identidade dinâmica: sobre a circularidade da capoeira*. In: VIII Abadacadêmico – imaginário Popular da Capoeira: Lendas e legado. Andreyson Calixto de Brito, Suelen Pereira da Cunha, Sérgio Roberto de Lara Oliveira e Sergio Rodrigues Moreira (Orgs.). Petrolina; Fortaleza; Curitiba: ABADÁ-Capoeira, 2024.
- CUNHA, Suelen Pereira da; SILVA, Francisca Galiléia Pereira da. *Aspectos dialéticos da capoeira*. In: *Revista Fragmentos de Cultura – Revista Interdisciplinar de Ciências Humanas*, Goiânia, Brasil, v. 28, n. 4, p. 537-547, 2018. Disponível em: <https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/fragmentos/article/view/6733>. Acesso em: 16 dez. 2024.
- DESCARTES, René. *O discurso do método*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- FALA MANSA. *Dendê*. In: *Letras. Dendê (fala Mansa) – Abadá Capoeira*, 2009. Disponível em: <https://www.lettras.mus.br/abada-capoeira/1412405/>. Acesso em: 20 jan. 2025.
- FERREIRA, Tarcísio José. *A capoeira sob a ótica de gênero: o espaço de luta das mulheres nos grupos de capoeira*. 2016. 133 f. Dissertação (Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Serviço Social) – PUC-Goiás, Goiânia-GO. Disponível em: <https://tede2.pucgoias.edu.br/handle/tede/3754>. Acesso em: 16 dez 2024.
- KRENAK, Ailton. *A vida não é útil*. São Paulo: Cia das letras, 2020.
- MESTRE CAMISA. In: *Fantasma Abadá – Capoeira. Mestre Camisa Abadá – Capoeira*. YouTube, 2015. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=bhrMHFJOcnM>. Acesso em: 23 ago. 2022.



MESTRE COBRA. *Quando diz não vai tá vindo*. In: Cwnobru. Abada Capoeira Cobra Coral – Quando diz não vai ta vindo. YouTube, 2011. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=6v-txXNy37U>. Acesso em: 15 dez 2024.

SILVA, Francisca Galiléia Pereira da; MONTEIRO, Maria Cléa Ferreira. *Para além do relógio: um diálogo entre conceito de tempo na filosofia e na prática de capoeira*. In: VIII Abadacadêmico – imaginário Popular da Capoeira: Lendas e legado. Andreyson Calixto de Brito, Suelen Pereira da Cunha, Sérgio Roberto de Lara Oliveira e Sergio Rodrigues Moreira (Orgs.). Petrolina; Fortaleza; Curitiba: ABADÁ-Capoeira, 2024.



# Racismo, psicanálise, retorno do recalçado, Freud, Lacan: um caso de inter-racialidade

Fabíola Menezes de Araújo<sup>1</sup>

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.144.06>

## 1 Introdução

Conforme a definição lacaniana de amor: aqui buscamos dar o que não temos (Lacan, 1960-61/1991, p. 46). Nesse ato, desejamos tornar possível combater os racistas. O nosso lado selvagem (*Id*) deve poder agir rápido. O mais-gozar, e o Real que *não* habita no Imaginário (Lacan, 1962-1963, 2004) devem estar do nosso lado.

Agora a discussão sobre gênero, e cor, mostra-se a mais importante da filosofia contemporânea. Nossos próprios avós serão o nosso ponto de partida. Em setembro de 2024, ao falar na XX Anpof (Associação Nacional de Pós-graduação em Filosofia), ainda não chegaremos a poder tomar como paradigma nosso avô paterno. Havíamos recalçado o fato de sermos fruto de um homem negro com uma mulher branca, a vó Carmelita. Embora ansiássemos por tratar deste assunto há bastante tempo, apenas no encontro acontecido em Recife-PE pudemos nos dar conta de que nossos avós paternos eram um casal interracial em um país racista.

---

<sup>1</sup> Possui graduação e mestrado em Filosofia pela UERJ, doutorado em Teoria Psicanalítica pela UFRJ e outro doutorado em Filosofia pela PUC-Rio. Realizou um pós-doutorado em Comunicação pela UFRJ. E-mail: [confabulando@gmail.com](mailto:confabulando@gmail.com)

Por um lado, os racistas aparecem mais fortes, sempre dispostos a fazer, da paz, guerra. Sem Palavra, munidos de suas *infantilesmas*, fedorentos e delirantes chocam e ganham espaço. Quando em silêncio, sem os denunciarmos, deixamos que choquem larvas. Perseguidos pela Lei, retornam violentos, autoritários e mais atiram. Rid(i)culatras.

Por outro lado, o maior problema é que, a nós negras, cabem papéis subalternos, e uma desconfiança sobre aquilo que desejamos. Assim, tendemos a permanecer ocultas, em uma estrutura social que busca nos ocultar de si. O nosso poder de retornar só se dá sob autorização expressa da branquitude, quando, imediata e irremediavelmente, somos ora ofendidas, ora convidadas a nos comportar “como gente”. De que a mulata, no Carnaval, vira rainha, e de que a bunda no Brasil manda, não duvidamos.

Tanto Sigmund Freud quanto Jacques Lacan tratam do Inconsciente como fundado em uma sexualidade recalcada. Quando conscientes não conseguiríamos alcançar o inconsciente; e, quando inconscientes, não conseguiríamos alcançar o consciente. Seria preciso analisar o retorno do recalcado para calcular o que estaria em jogo com a sexualidade de cada um(a).

Ambos os autores avaliaram a hipótese de haver a descoberta da sexualidade. Expor essa descoberta, assim como a resistência no que chamamos de gramática das relações sexuais, que não existiriam, mas resistiriam e co-existiriam é a nossa tarefa aqui.

A ‘cura’ pela via dessa gramática seria, *respectivamente* da ordem do que se estruturaria (1) anatomicamente, junto ao Complexo de Édipo (para Freud *apud* Lacan, 1953/1966, p. 237-322); e/ou (2) linguisticamente, pela *Lalangue* (Lacan, 1975-1976/2007). Visamos não exatamente entender (porque isso seria da ordem do impossível), mas supor o que estaria em causa nas relações sexuais, a também nos racismos, seguindo os fundadores da psicanálise.

Uma das consequências do racismo estrutural seria haver, no centro do capitalismo, mulheres brancas fetichizadas que funcionariam

como objetos transicionais, seja *para* si mesmas, seja *para* homens negros. Para que essas relações possam ter lugar, supomos necessários o racismo estrutural, as diferenças sexuais, e o narcisismo. Para ler esses sintomas, começamos pelo aparelho psíquico tal como definido (1) por Freud, e (2) por Lacan.

## 2 Desenvolvimento. O inconsciente incontestável

No intuito de resumir a produção conceitual freudiana em que nos baseamos, partimos do modo como Freud define o aparelho psíquico:

Nos termos da ‘primeira tópica’, em que o aparelho psíquico aparece dividido em ‘inconsciente’, ‘consciente’ e ‘pré-consciente’, compreende-se que em meio à situação traumática haja uma grande descarga pulsional que permaneceria inacessível ao consciente, sendo afastada para o âmbito do inconsciente. Em se tratando da segunda tópica, que traz esse aparelho dividido em ‘eu’, ‘supereu’ e ‘isso’, supõe-se que, nas situações traumáticas, o ‘isso’ impere, dificultando o trabalho do ‘supereu’ e tornando o ‘eu’ vulnerável, incapaz de lidar com a lembrança trazida ou com outra situação que reporte ao acontecimento traumático. Do mesmo modo como se realizaria um esquecimento em meio à situação traumática, outro esquecimento se daria sempre que se tentasse acessar essas situações por meio da rememoração. Seriam, pois, lembranças encobridoras aquelas que ‘encobririam’ a situação traumática, impedindo que o trauma se mostre plenamente (Freud, *Introdução ao Narcisismo*<sup>2</sup> apud Araújo (2016, p. 111).

Tanto na primeira tópica (quando surge a diferença entre Inconsciente e Consciente) quanto na segunda tópica (quando o aparelho psíquico passa a ser dividido em *Superego*, *ego* e *id*) o criador da psicanálise busca, da experiência de recalçamento, deslindar as causas dos sintomas. O recalçamento seria quando aquilo que nos traumatizara volta a estar inconsciente. O recalçado, independentemente de nosso

---

<sup>2</sup> Freud, 2011, p. 10-37.

desejo, retornaria sempre. E mais: Apenas a partir de algo da ordem do inconsciente (fala livre) poderíamos tentar acessar isso que curiosa, e furiosamente, não pararia de retornar.

O que Lacan nomeia de objeto ‘causa do desejo’ tentamos nomear em uma análise. Há de haver isto que torna esse objeto indefinível: ser da ordem do inconsciente. Como o chamado ‘objeto (a)’ causaria a ruína do *ego* (Lacan, 1953/1966, p. 319) fracassaríamos a cada vez. Ao vir à tona, tanto o *Superego*, quanto o *Id*, tornariam nítida a fraqueza do *ego*. Diante do enfrentamento em questão, na neurose (Freud, 1886-1889/1996, carta 69), e na paranoia (Lacan, 1932/ 1975), ‘o eu’ tenderia a sucumbir. Fruto de um desejo que o afligiria, repetida e repentinamente, o *eu* deixaria de se dar conta de si mesmo na doença, quando ficaria emaranhado, seja no *Id*, seja no *Superego*.

Ao mesmo tempo, “a ordenação simbólica criaria retroativamente o passado (S. II, em especial, o capítulo XV)” (*apud* Araújo, 2010, p. 126), de modo a garantir a sobrevivência do *eu*. Ao passo que, na transferência, se faça notar o *Id*, a terapia poderia uni-lo ao *eu*, para juntos e com gentileza, enfrentarem as demandas do *Superego*. Ordinariamente, isto é, sem terapia, o próprio *eu* tenderia a se unir ao *Superego*, isto a fim de seguindo a moralidade recalcar ainda mais a violência do *Id*. Com gentileza, o silêncio do analista permitiria o doente falar.

No âmbito do racismo, supomos que o *Superego* se una ao *eu*. Para tentar evitar a violência do *Id* esse ‘eu-unido-ao-Superego’ lidaria conosco (população negra) como se nós fossemos ‘os violentos’. Há emboscadas sendo armadas para cima da gente o tempo todo. Armam-se culpas por um sofrimento paranoico. A fim de evitar a própria sombra, e as paranoias, os racistas irremediavelmente recairiam sobre nós.

## 2.1 Narcisismo e relações sexuais

Tanto as diferenças sexuais quanto o narcisismo são deduzidos pelo criador da psicanálise, e pelo seu maior herdeiro: Lacan.

Começamos pelo narcisismo. Havendo a prevalência no eu em detrimento do mundo externo, dar-se-ia o narcisismo:

Enquanto Freud é levado a definir o narcisismo como resultante da transposição, para o eu do sujeito, dos investimentos libidinais antes realizados no mundo externo (Freud, 1914-1916/ 2010), para Lacan o narcisismo corresponde a uma maneira de identificar-se que tem por base o plano do imaginário (Araújo, 2012, p. 40).

Para Freud, haveria um ‘eu narcísico’ “masturbador”. Nesse eu, os investimentos libidinais basculhariam mais para o próprio *eu*, e menos para o mundo externo.

Em *Linhas de progresso na terapia psicanalítica* Freud define a “tarefa terapêutica como duas: tornar consciente o material recalçado, e descobrir resistências” (1917-1918/ 1994b, p. 175).

Lacan conjuga o silêncio do analista com o ato do analisando. O material trazido à análise é o lixo que *phala* (Gonzalez, 1984, p. 225), e, assim, pode desconstruir cenários estéticos racistas, onde somos o lixo que curiosamente pode virar luxo, e revolução. *Phalemos* sobre os casais inter-raciais. Desconjuremos o *ergo* colonialista.

Afinal, qual a nossa relação com as mulheres brancas? Mãe, avó, e bisavó brancas, temos. Sempre pecamos pelo excesso, de ódio, mas também de amor. No narcisismo das pequenas diferenças, padecemos por inveja e ciúmes.

No narcisismo, o investimento ‘do próprio eu’ junto ao (1) *Superego*, ou ao (2) *Id* percorreria o movimento de uma gangorra. Quando o *Superego* se une ao *eu* seria já para tentar evitar a violência do *Id*. Freud chega a se decidir pelo narcisismo como uma solução. O caso apresentado é o de uma mãe investida pelo amor dos filhos e do marido. Cito:

A importância desse tipo de mulher para a vida amorosa dos seres humanos é bastante elevada. Tais mulheres exercem a maior atração sobre os homens, não apenas por razões estéticas, porque são normalmente as mais belas, mas também devido a interessantes constelações psicológicas (Freud, 2011, p. 23).

Os investimentos na mulher ‘que ama apenas a si mesma’ teriam o poder de criar um ‘ideal’ onde o *Id* narcísico da mãe, que tão pouca atenção recebe da sociedade, poderia prevalecer. Conjugado com o *Super-ego* do pai, ambos calçariam o *ego* da família.

Para Lacan, por sua vez, haveria ‘narcisismo’ desde quando o bebê supera o desamparo. No puerpério, haveria um investimento no imaginário, não de si, mas da mãe (Lacan, 1953/1966, p. 260-262, e p. 316). Seguido do estágio do espelho, e das fases erógenas, no narcisismo haveria uma resistência na imagem do eu (Lacan, 1953/1966, p. 237-322). Para Lacan, assim, em detrimento do Simbólico e do Real, no narcisismo, o Imaginário prevaleceria.

Supomos estar em jogo no caso de mulheres brancas simbolizadas por homens negros como um fetiche, o Real ‘da boneca *narcísica*’. Aí também haveria uma gangorra. Entre um castelo onde aparece presa em narrativas em que parece não haver racismos, ou mesmo onde uma modalidade sexualizada de racismo apareceria como bem-vinda, a esposa branca emoldura sua aparência. Como Freud enxergaria este caso? Sua análise seria semelhante ao caso da mãe narcísica de *Introdução ao Narcisismo*?

Nos casais inter-raciais, as mulheres brancas representariam o ‘*Super-ego*’ de homens racializados (*Id*). É o oposto da gangorra da mãe narcísica de Freud.

## 2.2 Nossos Avós

Homem negro casa com uma mulher branca: Na moldura. Aí que veio o casal a sofrer: Quanto mais trabalhavam, mais eram acusados de enriquecimento ilícito. As classes sociais, no interior mineiro, são “castas” que, ao se verem ameaçadas, se defendem acusando dos piores crimes aqueles que, trabalhando honestamente, tiram a família da miséria. Racismos: na fofoca, a inveja. Meu avô buscava sustentar a família, e Zé Pelintra. Nesse exercício de sobrevivência sertaneja, não deixaram de falar o pretuguês. Digamos que, para a nossa avó branca,



sustentar a prole não era uma felicidade, não. Arapuca armada. Amendoin, paçoca. *Amendoin-prá-socá*. Mas, êê, isso não deveria ser uma felicidade?

A exceção talvez já tivesse lugar no Carnaval, quando nós negres virávamos rainhas subitamente desejadas. A fim de nem negociar com uma sociedade racista, meu avô tinha um agogô. Na Folia de Reis, deixava o recalcado falar. Lá onde os racismos retornam, recolocava-se, nas relações inter-raciais, o plano do Simbólico desde o qual os racismos têm lugar.

### 2.3 Lélia Gonzalez *phala*

A partir das contribuições da psicanálise de Freud e de Lacan, Lélia nos fala da farra da branquitude. Cito *Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira*:

O melhor exemplo de sua eficácia (da ideologia do branqueamento) está no barato da ideologia do branqueamento. (...) Se a gente parte pra alguma 'crioulíce', ela arma logo um esquema pra gente 'se comportar como gente'. E tem muita gente da gente que só embarca nessa (1984, p. 221. nota 1).

O barato da branquitude seria o ato de nos repreender. Repitamos a lógica do inconsciente freudiano: o 'ego' da branquitude, "acrescido" do 'Superego', se uniria a essa parte da *psique* para se deparar com uma imagem em busca de fugir, isto é, sair da moldura esquadrihada pela branquitude. Nesse 'horror paranoico', o *supergo-branco* passaria, então, a se ver perseguido por aquilo que lhe causa estranhamento, desejo, no caso, nós, os negros, atualizados e ritualizados pela branquitude como "mais um", a mais gozar! Imaginam-nos como representantes do *id*, nós, aqui, "só na safadeza", nas várias arapucas que armam pra cima da gentel? O curioso é que o tal "*ergo-branco armado*" desejaria enfrentar 'negros' com o intuito de ele mesmo (1) sobreviver, apesar de ser ele o '*Sum*' armado; (2) manter o *id*, identificado como rival, inconsciente e recalcado. Afinal, na lógica onde somos

‘diferenciadas’ (ou ‘contra-identificadas’) como “selvagens” que precisam se comportar “como gente”, a branquitude arma para cima da gente o que precisa para permanecer no poder, garantindo assim o poder de se divertir conosco. Nem quando confrontados com a Lei deixam de nos perseguir.

Conforme a análise de Lélia, no ato de mandar na gente, os racistas se divertem. O racismo seria uma moldura por meio da qual, ao mesmo tempo em que somos evitadas como de ordem fútil, sexual, selvagem, crioula, somos convidadas a nos comportar “como gente”. Nós, a gente racializada, viríamos a representar, nesse processo de simbolização, algo de que a branquitude ‘precisa’, mas isso apenas para se reafirmar como superior e ‘em perigo’.

## 2.4 Casais inter-raciais

O homem negro, nos casais inter-raciais, pode se sentir escravizado e, apesar disso, desejar essa redoma de servidão. Pelo menos assim, ele poderia se esquecer, por um instante, do fato de ser tanto evitado quanto esporadicamente desejado pela branquitude.

Nos casais inter-raciais, nós, racializadas, podemos nos colocar como rivais das brancas a fim de deixar o recalco ainda mais à mostra, por causa da inveja (*penis neid*, Lacan, 1953/1966, p. 301) ou ciúme. Isso que viria a ser combatido cruelmente pela mesma branquitude que, ora na igreja e canta, ora está a se divertir conosco, nos ocultando de si. As condicionais para sermos aceitas pela branquitude nos amarraria em uma moldura quase inescapável: selvagens, bem comportadas; e ainda assim signos do que precisaria ser evitado a todo custo. Sob o perigo de causarmos a ruína desse *ego/ergo/erguido* que se protege como um Super-*ergo* não podemos tombar.

Desejamos não sofrer racismos, e entendemos que alguns homens negros se utilizam de mulheres brancas como uma estratégia para ter *phoder*, e também sofrer masoquismos. E que eles também se

divirtam conosco. Trocam-se os papéis, mas a moeda de troca não se altera.

Uma vez estipulado o tema de nosso capítulo — o racismo nos casais inter-raciais — chegamos a projetar nossa fala na ANPOF retornando ao inconsciente como estipulado por Lacan em seu retorno à Freud. Lacan chega aos aforismos “Não existe relação sexual” (Lacan, 1953/1966), e nem “A Mulher”; isso para testemunhar o Real na clínica como uma encruzilhada onde ao homem caberia sustentar uma ausência que se mostra em se desaparecendo (Lacan, 1962-1963 /2004): nós borromeanos. Porque o *phalo*, para Lacan, é pertencente à mulher, que não existe, ao homem caberia sim o papel de sustento. Como ‘A’ mulher não existe, ao homem permaneceria faltando o si que ele ‘dejetaria’ na clínica. Sobre as faltas dA(s) mulher(es), por exemplo, poderiam eles falar, mas não *phalar*. Se sobre o não preenchível se tentar dizer, será falhando. Conforme Lélia, serão através das Mancadas da consciência esse dizer.

A ausência da relação sexual ficaria tão nítida nessa tríade — mestre/terapeuta/suposto-saber \$, e na falta de sexo, que o Isso/*Id* voltaria a tornar-se impossível de ser acessado. O importante, para Lacan, é que ‘o eu’ possa se preencher com aquilo que sempre continuará lhe faltando: uma tarefa sentimental. Apenas o signo dessa ausência seria capaz de gerar a falta que, por sua vez, permitiria ao ‘ser-ainda-sem-ser-homem’ encontrar uma mulher. Essa mulher geraria no homem, *a posteriori*, um recalçado onde a memória desse ‘ser homem’ retornaria, ou não. É importante frisar que esse retorno seria de ordem inconsciente, o que também quer dizer que ele tenderia a ser denegado sob a égide da consciência (Souza, 2024).

É importante esclarecer também que, a fim de evitar a arapuca da branquitude, Lélia chega a criticar a consciência. Em proveito da noção de memória, *phala* Lélia:

Consciência exclui o que memória inclui. Daí, na medida em que é o lugar da rejeição, a consciência se expressa como discurso dominante (ou efeitos desse discurso) numa dada cultura, ocultando memória, mediante a imposição do que ela, consciência, afirma como a verdade. Mas a memória tem suas astúcias, seu jogo de cintura: por isso, ela fala através das mancadas do discurso da consciência. O que a gente vai tentar é sacar esse jogo aí, das duas, também chamado de dialética. E, no que se refere à gente, à crioulada, a gente saca que a consciência faz tudo pra nossa história ser esquecida, tirada de cena. E apela prá tudo nesse sentido. Só que isso tá aí... e fala (Gonzalez, 2020, p. 78).

Lélia nos *phala* “das mancadas do discurso da consciência”. O inconsciente se daria onde a consciência manca, isto é, onde ela busca se ocultar, “na memória, mediante a ‘verdade que teria a consciência como baliza’”. Lélia ainda nos convida a ‘sacar a dialética’ onde ‘o discurso dominante (ou efeitos desse discurso)’ se constitui. Onde tentam embarreirar a nossa ‘crioulíce’ *Vini Vici*.

Com base no primeiro Lacan, lemos, nas relações eróticas com mulheres, a necessidade de os homens despendarem dinheiro. O diferencial da feminilidade precisaria ser custeado. “O *phalo* é mulher” é a sentença que agrega a tese de que, apenas com uma mulher, o homem teria, de fato, acesso a um ‘si próprio’, isso seja como órgão, seja como a uma *phalante*. Sob esse ângulo, nem mesmo existiria *a priori*, ou seja, sem nós, o homem como um ego/ergo. Seríamos, nós mulheres, uma espécie de espelho, que tenderia a se ocultar, mas que deveria custar bem caro.

Deixando o Imaginário, *na* estrutura social (máquina cibernética), calcado, se tentaria, então, recalcar o Real, em um âmbito onde *aparentemente* se estaria livre de todo mal. Como essa proposta de cura, do primeiro Lacan, se diferenciaria do segundo Lacan? Para o segundo, o Real não habita o Imaginário.

## 2.5 Retorno aos nossos avós

Talvez nossos avós tenham realizado inconscientemente o ideal do chamado ‘primeiro Lacan’. Ao atentar para os acasamentos interraciais de onde viemos, vemos encruzilhadas de um arrançamento onde os homens negros custearam suas ‘mulheres brancas narcísicas’ conforme o ideal freudiano. Mas, no sertão, assola o sol.

Pois a criolice, não perseverou? A bagunça, isto é, um *Id* liberto, não vencerá? Deixaremos o *Super-ergo* vencer? O campo está sempre aberto. Como destronar esse racismo que a bem dizer se diferenciaria do racismo evidenciado por Lélia? No racismo fetichista, o delírio de um “*Super-ergo*” (branco) se arremete contra um *Id* (negro) assim *phantasiado* pela comunidade branca. Mas como podemos permitir isso, se somos nós os trabalhadores? Pois bem, onde estamos nessas encruzilhadas?

Responsabilize-se: atitudes racistas de silenciamento da mulher negra têm tido lugar em todas as instituições sociais. Para nós, que fomos racializadas desde infantes, não apenas os traços fenotípicos, mas a maneira de ser (estudiosa, mas também bagunceira, para nos utilizarmos do bom pretuguês) foram causa de desejo, mas também de indiferença e inimizades que nós não tínhamos, então, capacidade de entender como racismo.

O retorno à conjuntura assinalada (de nossos avós) nos permite saber que o casamento interracial de nossos avós não se deu por acaso. De outro modo, no Brasil, o casamento interracial se mostra como uma alternativa de casais *não letrados racialmente* desejantes de superar as atrocidades da pobreza que vivenciam. Em outras palavras, sem que se chegue a compreender as causas desse sintoma — o racismo — parte-se para uma tentativa de superação calcada não na compreensão ou elaboração discursiva do que se passa. Supõem-se que a única realidade possível seja a do Imaginário. Assim, se trata de um sintoma que

precisa ser combatido legal<sup>3</sup>, e nacionalmente, como? Fugindo para sobreviver, em primeiro lugar. Depois, elaborando o mal-estar da Civilização como uma das facetas do racismo, conforme intencionamos fazer agora.

## 2.6 Diferença sexual, Identidade de gênero e Capitalismo

Sobrevivemos, e como aprendemos a sobreviver? Se nossos ancestrais, ao menos no caso de casamento inter-racial relatado, por anacronismo, não tiveram acesso ao aparato teórico de que hoje dispomos (letramento racial) que permitisse agires antirracistas, nosso dever moral é estabelecer esse agir como conduta cotidiana. Há intelectuais negras (Lino, 2021) que nos fortalecem teoricamente a fim de tornar evidentes os perigos de nosso recorte de gênero terminar nos rotulando, não como guerreiras, mas como objetos fetiche. Seres que, por uma questão de bem-viver e autocuidado, não deveriam, no centro do capitalismo, funcionar como objetos transicionais, seja para si mesmas, seja para quaisquer homens.

Compreende-se que o retorno do recalcado, noção psicanalítica para ressignificar a selvageria da pulsão (*Trieb*), não se tem como controlar; neste sentido, lemos o retorno do racismo no Brasil como uma espécie de alicerce de ignorâncias onde vige a falta de um amor capaz

---

<sup>3</sup> As múltiplas formas de se combater o racismo hoje partem não apenas das políticas de reparação histórica. As leis são: (1) a lei 7.716 (que tornou o racismo crime), (2) a lei de cotas instituída não apenas nas universidades mas também nas demais instituições públicas, (3) a inserção de representatividade negra nos meios de comunicação, (4) a lei 10.639/03 (que obriga a inserção da história e cultura de África nas escolas), e a lei 11.645 (que obriga o ensino de cultura indígena nas escolas), além (5) da instituição do dia da consciência negra (dia 20 de novembro, tornado feriado nacional em 2024) e da lei contra intolerância religiosa (lei 7.716), infelizmente, ainda são pouco frente ao que precisa ser feito. São urgentes medidas de combate ao racismo que incentivem e sensibilizem a nação brasileira para a prática da lei. Sem policiais, juízes e professores com capacidade para combater o racismo permaneceremos um país racista. Em outras palavras, apesar de todo o aparato legislativo, sem os poderes judiciário e executivo combatentes na luta contra o racismo permaneceremos aquém daquilo que nossos ancestrais fizeram para que hoje pudéssemos sobreviver.

de considerar que, em cada um(a), está a se realizar um devir diferente. Que, em cada mulher onde a experiência de ser fetichizada se der, terminaremos inapelavelmente em relacionamentos tóxicos nos parece uma certeza.

Para desamararr os nós borromeanos de onde surge o racismo precisamos da angústia da psicanálise: não podemos sobreviver apenas, mas devemos poder nos utilizar de nosso lado selvagem (*Id*) para combater o retorno dos racistas. Há que se elaborar o ‘desejo de ser desejada’ que tende a nos realocar no ‘sistema de opressão interligado’ contra o qual Akotirene nos convida a lutar. Supomos que esse sistema se pauta primeiramente nas diferenças sexuais.

Segundo Freud (1886-1889/1996, carta 69), a diferença sexual nasce na rivalidade do infante frente aos pais.

É bastante discutível a presença do órgão sexual do menino como determinante para a definição dos gêneros masculino e feminino. Para pesquisadores LGBTQIA+, a exemplo de Judith Butler, a moldura freudiana para esse modo de objetificar a sexualidade vem a ser, basicamente, um dos motores mais nítidos do Patriarcado. Para os pesquisadores ilustrados por Butler, o que seria determinante para a definição dos gêneros sexuais seriam as performances, que tenderiam a se orientar por uma autobiografia baseada no plano do Simbólico. Alguns desses pesquisadores trazem de Lacan a base de um discurso simpatizante com a transexualidade. Em Lacan, a estrutura onde o Simbólico nos constituiria seria amarrada junto ao Real e ao Imaginário. Mesmo nascendo com um órgão de menino, o desejo de reconhecimento do infante nascido com esse órgão pode causar uma identificação com a mãe, ao invés de com o pai. Assim, estaria projetando-se como menina aquele que possivelmente virá a ser/estar menino. Na trama onde o desejo de ser reconhecida(e) se estrutura, o recalcado que retornaria não seria o da angústia de castração mas seria da ordem do desejo de ser feminina, ou masculina, *para* o pai. Identificando-se com a mãe, este menino precisaria superar a angústia dos demais por ele não se identificar com

aquele destino que, não ele, mas talvez seus próprios pais haveriam de ter desejado para ele. Possivelmente castrados se sentiriam aqueles cujo reconhecimento *não* se orientaria por uma identidade 'trans', mas pelo que Butler e demais pesquisadores com os quais nos identificamos nomeiam Patriarcado.

De outro modo, em Lacan, o Complexo de Édipo estruturaria a diferença sexual, mas não a identidade de gênero. Essa identidade seria uma produção cultural, por um lado, a partir da estrutura Simbólica, no caso, patriarcal ou matriarcal; e, por outro lado, partiria do desejo do Outro de se sustentar via tanto o Imaginário quanto o Real. Enquanto na pulsão escópica, isto é, do desejo de ver e de ser visto, o Real se orientaria pelo sexual que não existe, o Imaginário se orientaria pela via do que irradiaria de conotações da morte. Lacan retoma, assim, as noções freudianas de pulsão de vida *versus* pulsão de morte (Freud, 1915-1920/2006). O desejo de ser mulher *para o Outro* deveria, em princípio, advir da diferença sexual, isto é, do devir mulher que partiria de um ser/estar *para* um homem. A recíproca é verdadeira: um homem adviria enquanto tal *para* uma mulher.

Na ordem capitalista, contudo, como isso se estruturaria? Com base em uma pretensa 'A mulher' que não existe (histeria de servitude, castidade, recato) *versus* a parte do 'homem' (neurose paranoica que levaria a um desejo de devastação, de exploração, e de depravação). Supostos homens, assim, conquistam servas.

Semelhante à estrutura freudiana da perversão, onde o infante rivalizaria com o pai, isto seja para poder desejar a mãe, seja para poder desejar o pai, o homem que obtém servas rivaliza com essas servas. O perverso *ek-sistiria* apenas via rivalidade; isto que seria recalcado até a adolescência, após a qual afloraria como ato criminoso.

No capitalismo, essa conta pode fechar para homens sem caráter que não questionam as performances de gênero por meio das quais conquistam essas servas(es). Essa conta não pode fechar para mulheres (cis ou trans) que não aceitam o papel de servas(es).



Mas? afinal, além desse Simbólico complicado, o que restaria? O desejo de ser visto (Imaginário) e o desejo sexual (Real), que seria da mesma ordem do desejo de morrer, ou de matar. Se tampouco a conta do Simbólico patriarcal pode fechar para homens honestos, para esses, Lacan sugere uma análise cujo ápice estaria no poder de ser reconhecido como capaz de sustentar uma mulher. Frise-se que isso seria um direito, e não um dever. Na conquista desse direito, de dar sustento, haveria como consequência o direito ao *phalo* (Lacan, 1972-1973/1985).

Nisso consistiria a Ética da Psicanálise: suportar a lei, assumir a lei, é entendido como imprescindível luta pelo poder de se responsabilizar pelo próprio desejo. O oposto disso, no caso, a perversão, ficaria no âmbito de um além do princípio do prazer que partiria de uma aversão à mulher consubstanciada em violência contra uma mulher. Assim, o *Super-ergo* novamente se ergue contra o *Id*. O desafio, na psicanálise, estaria em assumir que o desejo, por definição, seria incompatível com a lei — já que o desejo singulariza e a lei normatiza — e que, apesar de que não se deve abandonar o desejo em função da lei, não se pode tampouco abandonar a Lei, sob o risco de se abandonar simultaneamente o inconsciente.

Esse desejo de análise teria como barreira a falácia capitalista onde o Simbólico descortina poderes cuja orientação permanecem calcados, não na diferença sexual, mas em uma identidade falaciosa, para quem bastaria aparentar uma masculinidade tóxica, que essa performance denotaria o poder ser um homem propício para exigir do Outro (no caso, identificados como servos) um deixar-se ser devastados. A consequência dessa identificação aqui nomeada como tóxica não reside, apenas, em uma crescente insatisfação libidinal. Essa insatisfação acarretaria em um ciclo vicioso onde se instalam aqueles cuja performance de gênero se pauta na violência contra o Outro. Em outras palavras, em causa, nessa identificação doentia exemplificada pelos racistas, a função Simbólica que a estrutura. A estrutura constitui a causa desse ser nefasto, e a sua consequência todos os preconceitos onde

sucumbe a pretensa Civilização: a misoginia, a homofobia, e, como em causa neste capítulo, o racismo.

Assim, o retorno do recalçado, ou os retornos do recalçamento, viriam à tona mediante situações onde desejamos aparentar homem/ou mulher. Aí, o lado selvagem que em nós habita (*Id*) tenderia a, ou nos afligir, ou condizer com uma tessitura inconsciente que nos apaziguaria. Será no apaziguamento que tende a se manter intacta a estrutura racista.

Como o inconsciente pode estar à serviço do combate aos racis-  
mos assim? A princípio, o inconsciente simplesmente não pode comba-  
ter os racismos. Isso porque o inconsciente, em uma cultura estruturada  
racialmente, irá permanecer racista. Se estivermos em busca de relaci-  
onamentos por meio dos quais o nosso recalçamento se mantenha, es-  
taremos em busca de relacionamentos calcados, ou no racismo (como  
no caso de nossas avós, por meio das quais atitudes racistas de silenci-  
amento da mulher negra que sou se fizeram ouvir), ou no combate ao  
racismo. Cama, mesa e banho foram oferecidos à minha avó branca.  
Em troca de quê? De toca. Injusto? Delegamos para a justiça divina esse  
questionamento.

### 3 Considerações finais

Levando em conta o caráter mortífero do gozo *frente* ao prazer, Freud levanta o caráter estruturante do interdito. Além do criador da psicanálise se decidir pelo Complexo de Édipo como origem de uma anatomia íntima, ele estabelece que a proibição, isto é, o 'não', seria indispensável para a estruturação da consciência, e também da inconsciência.

Já em Lacan, o *Isso* 'domesticado' teria origem na *Lalangue*. Para ambos, por meio do Complexo referido adviriam: (1) tanto uma diferença de caráter anatômico, e isto quer dizer, de ordem temporal entre as angústias [(1.1) na menina por ressentir, em si, a falta do órgão que

ela 'veria' no menino, e (1.2) no menino por causa do medo da castração]; (2) quanto o Isso com base nas diferenças de ordem (2.1) Imaginária, e (2.2) Real, quando, por efeito do medo da castração parental, o infante chegaria a se ressentir pela falta (de amor), e passaria a investir sua libido em uma ordenação simbólica por meio da qual teria lugar o narcisismo. Percebe-se que, para Lacan, o efeito da castração seria, primeiro, a angústia; depois, o sujeito. Nisso, a existência tenderia a vencer a morte.

Por meio do Complexo de Édipo veríamos a angústia de castração moldar a diferença entre os gêneros (feminino *versus* masculino). Freud enfatiza a tragicidade da experiência humana. Tanto que considera o humano como estruturalmente doente. Não haveria, para ele, inclusive, cura definitiva possível, mas apenas tratamentos paliativos. Esquizofrenias e psicopatias (dos chamados parafrênicos, Freud, 2010, p. 10) não seriam sequer tratáveis pela técnica psicanalítica.

Lacan (1953/1966, p. 279 e 285), levando em conta o estruturalismo totêmico de Lévi Strauss, condiciona o Real à linguagem. Para ele, haveria uma busca pela Coisa (*Das Ding*) em cada um. No Brasil, o racismo seria um *totem* que estrutura uma cultura patriarcal contra a qual precisamos lutar.

Na lógica do inconsciente o seguinte: Quanto mais o *Superego* atuar, menos o *ego* conseguirá 'o si próprio' que almeja. Quanto mais houver repressão do *Id*, mais haverá desejo de supressão do *Superego*. Nessa guerra, o racismo tende a prosperar.

Ambicionamos, de início, criticar os casais inter-raciais que, conforme desconfiávamos, vinham validando o racismo estrutural. Descobrir que deveríamos começar por nossos avós nos fez rir.

À gramática de Lacan, Lélia acrescenta Gonzos, gozos em fonemas neste Brasil de tantos brasis, onde o povo negro foi conquistando respeito com base na Lei, e o excluído ainda deixará de servir café. Qual não foi a surpresa quando, em nós, lemos este Real?

Esse, de início, desejo nosso de estudar ‘casais inter-raciais’ revelou a criolice de nosso inconsciente peralta. Buscamos o Real, e a busca referendou nossos avós como objeto da pesquisa. O mal-estar tentamos esquadrinhar *como* um recalçado cujo retorno ainda deve nos amalgamar, leia-se, amalgamar o ser negro(a/e) em uma sociedade de paz. Ser negro não é ruim. Ruim é ser mulher. Se ser negro é não-ser, mulher, então, é bom ser negro. Mas há o mal-estar. Não é o mal-estar que nos faz falar. O que nos faz falar é o fato de sermos alvo. Ao ouvir a nossa própria voz, agora, não estamos gritando. Mas deveríamos estar.

Sobrevivemos, mas como? Os racistas estão sempre dispostos a fazer, da nossa paz, guerra. A fim de nos confrontar com situações junto às quais viemos a ser paulatina e intencionalmente excluídas de um bem estar narcísico, desconjuramos a caduca civilização.

Agora, “a paz invadiu o meu coração” (GIL). Sendo anti-racistas (Davis, 1981), visamos enfrentar a estrutura que insiste. Insiste no desejo. De que? De ser branco(a); de ser negro(a), julgamos haver aí já vantagem. Ruim é ser mulher. Para nossa Resistência solicitamos a licença poética. Não há ‘A mulher’, mas há Miller (2008), e também Lélia Gonzalez que nos ajudou a retratar as causas dos sofrimentos de uma mulher negra que reivindica o narcisismo para sobreviver.

No vigor de Lélia re-descobrimos com Januário Garcia, nossa Afro-criolice! A nossa moldura foi a circunspeção. Tratou-se de um véu dentre os milhares possíveis.

## Referências

AKOTIRENE, Carla. *Interseccionalidade*. São Paulo: Polém, 2019.

BRASIL. *Constituição de 1988*. Crime de racismo: [https://www.geledes.org.br/constituicao-federal-1988/?gad\\_source=1&gclid=CjwKCAiAmfq6BhAsEiwAX1jsZz5esDoo8wEWERZu549UPRx0BWS9Asul\\_V-TnKW4b1984Udn6-FOSBoCxBcQAvD\\_BwE](https://www.geledes.org.br/constituicao-federal-1988/?gad_source=1&gclid=CjwKCAiAmfq6BhAsEiwAX1jsZz5esDoo8wEWERZu549UPRx0BWS9Asul_V-TnKW4b1984Udn6-FOSBoCxBcQAvD_BwE). Acesso em: 15 dez. 2024.

- BRASIL. Decreto nº 6.861, de 27 de maio de 2009. Dispõe sobre a *Educação Escolar Indígena*. Brasília, DF: Câmara dos Deputados, 2009a. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/2009/decreto-6861-27-maio-2009-588516-publicacaooriginal-113090-pe.html>. Acesso em: 15 dez. 2024.
- BRASIL. Lei nº 11.645, de 10 de março de 2008. Altera a Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003 a fim de incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática *História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena*. Brasília, DF: Presidência da República, 2008b. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2008/lei/111645.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/111645.htm). Acesso em: 15 dez. 2024.
- BRASIL. Lei nº 12.990, de 09 de junho de 2014. Reserva aos negros 20% (vinte por cento) das vagas oferecidas nos concursos públicos para provimento de cargos efetivos e empregos públicos no âmbito da administração pública federal, das autarquias, das fundações públicas, das empresas públicas e das sociedades de economia mista controladas pela União. Brasília, DF: Presidência da República, 2014. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2011-2014/2014/lei/112990.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2014/lei/112990.htm). Acesso em: 15 dez. 2024.
- DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe*. São Paulo, Boitempo, 2016 (1981).
- FREUD, Sigmund. *Escritos sobre a psicologia do inconsciente. Volume II. 1915-1920*. Trad. Claudia Dornbusch, Helga Araujo, Maria Rita Salzano e Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago, 2006.
- FREUD, Sigmund. (1913) *Totem et Tabou*. Paris: Payot, 2004. (Petite Bibliothèque Payot).
- FREUD, Sigmund. (1914-1916). *Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2011.
- FREUD, Sigmund. (1926). *Inhibition, symptôme etangoisse*. Paris: PUF, 2005.
- FREUD, Sigmund. *Oeuvres complètes. Psychanalyse. Tome XII (1913-1914) em especial Recordar, repetir e elaborar; tome XVIII (1926-1930)*. Trad. Centre National des Lettres. Paris, France: 1994a.
- FREUD, Sigmund. *Publicações pré-psicanalíticas e esboços inéditos: 1886-1889*. (Sobretudo Projeto de Psicologia Científica (1895) e Cartas a Fliess, incluindo a carta 69). Trad. José Luís Meurer. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

- FREUD, Sigmund. (1917-1918) *Uma neurose infantil e outros trabalhos. Linhas de progresso na terapia psicanalítica*, tome XVII, Trad. Centre National des Lettres. Paris, France: 1994b.
- GONZALEZ, Lélia. *Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira*. In RIOS, Flavia; LIMA, Márcia (orgs.). Lélia Gonzalez: por um feminismo afro-latino americano. Ensaio, Intervenções e Diálogos. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.
- GONZALEZ, Lélia. *Revista Ciências Sociais Hoje*. In: Revista Ciências Sociais Hoje, Anpocs, 1984, p. 223-244. Disponível em: [https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/7395422/mod\\_resource/content/1/GONZALES%20CL%C3%A9lia-Racismo\\_e\\_Sexismo\\_na\\_Cultura\\_Brasileira%281%29.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/7395422/mod_resource/content/1/GONZALES%20CL%C3%A9lia-Racismo_e_Sexismo_na_Cultura_Brasileira%281%29.pdf). Acesso em: 15 dez. 2024.
- HEIDEGGER, Lógos. Trad. Jacques Lacan. Paris: La Psychanalyse n.1, 1956.
- LACAN, Jacques. (1953) *FC ou Discurso de Roma. Função e campo da palavra e da linguagem em psicanálise*. In: *Écrits*. Paris: Seuil, 1966. p. 237-322.
- LACAN, Jacques. (1932) *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*. Paris: Seuil, 1975.
- LACAN, Jacques. (1954-1955) *O Seminário. Livro II. O eu na teoria de Freud e na técnica psicanalítica*. Trad. Marie-Christine Laznik Penot. 2. ed., Rio de Janeiro: Zahar, 1987.
- LACAN, Jacques. (1960-1961). *Le Séminaire VIII – Le Transfert*. Paris: Éditions du Seuil, 1991.
- LACAN, Jacques. (1962-1963) *Le Séminaire. Livre X. L'Angoisse*. Paris: Seuil, 2004.
- LACAN, Jacques. (1972-1973). *O seminário. Livro 20, Mais, ainda* Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- LACAN, Jacques. (1975/1976) *O Seminário, Livro 23, O Sinthoma*. Trad. Sérgio Laia. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.
- LECCI, Alice LINO. *Feminismo negro e a crítica à cultura brasileira*. Blogs de Ciência da Universidade Estadual de Campinas: Mulheres na Filosofia, V. 7, N. 2, 2021, p. 16-30. Disponível em: <https://www.alicelino.com.br/wp-content/uploads/2024/01/Feminismo-Negro-Critica-a-Cultura-Brasileira.pdf>. Acesso em 15 dez. 2024.
- MENEZES DE ARAÚJO, Fabíola. *O inconsciente como manifestação do ser – Heidegger e Lacan: A recepção do pensamento de Martin Heidegger por parte da psicanálise de Jacques Lacan*. Tese. UFRJ. 2012. Disponível em:

[https://www.academia.edu/45078296/a\\_recepção\\_do\\_pensamento\\_de\\_martin\\_heidegger](https://www.academia.edu/45078296/a_recepção_do_pensamento_de_martin_heidegger). Acesso em 07 dez de 2024.

- MENEZES DE ARAÚJO, Fabíola. *Descoberta de Destino, Castração e Morte na Máquina Cibernética*. *Psicanálise & Barroco em Revista*, [S. l.], v. 10, n. 2, 2019. Disponível em: <https://seer.unirio.br/psicanalise-barroco/article/view/8697>. Acesso em: 11 ago. 2024.
- MILLER, J-A. (2008). *Coisas de Fineza em Psicanálise*. Documento on-line na Seção de Textos do site do IPSM-MG. Disponível em: <https://psiligapsicanalise.wordpress.com/wp-content/uploads/2014/09/jacques-alain-miller-coisas-de-fineza-em-psicanalise.pdf>. Acesso em 10/12/2024); ou Miller, J.-A. (2011) *Perspectivas dos Escritos e Outros escritos de Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar; ou Miller, J.-A. (2011) *Sutilezas analíticas*. BsAs: Paidós.
- PINHEIRO, Bárbara Carine. *Como ser um educador antirracista*. 2. ed. São Paulo: Planeta, 2023.
- RODRIGUES JÚNIOR, Luiz Rufino. *Exu e a Pedagogia das Encruzilhadas*. 2017. 233 f. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.
- SOUZA, Neusa Santos. (1983) *Tornar-se negro: Ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.
- SOUZA, Roberta Bandeira de. *Duas contribuições de Lélia Gonzalez para a consolidação de um Feminismo Decolonial e Antirracista*. *Trans/form/ação: revista de filosofia da Unesp, Marília*, v. 47, n. 2, “Perspectivas femininas no pensamento filosófico”, e02400174, 2024.





# (Re)pensando o conceito de sujeito através de perspectivas freireanas

Gabriella Masi Lunardelli<sup>1</sup>

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.144.07>

## 1 Introdução

Há tempos as questões sobre os sujeitos são muito caras aos filósofos. Para Paulo Freire (1968, p. 39), isso se dá pelo fato de as pessoas pouco saberem de si e, por este dado motivo, necessitam colocar-se em problema para conhecerem um pouco mais de si mesmos. Ora, nenhum outro animal tem a necessidade de questionar sua própria essência. Todos os outros animais nascem já sabendo ser o que são. O gato nasce sabendo agir como gato. O ser humano não.

O problema do sujeito será central para esse texto. O objetivo aqui é de contrapor dois entendimentos sobre o sujeito humano, o sujeito moderno e o sujeito freireano, tendo como problema a desumanização que o primeiro gera e sua relação com o pensamento colonial. O sujeito moderno é individualista, enquanto o exibido nas teorias de Paulo Freire é um sujeito comunitário. Fazendo essa contraposição, iremos explorar a possibilidade da ideia que o sujeito moderno, de algum modo, possa ter contribuído ou ainda contribui para a manutenção das

---

<sup>1</sup> Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do ABC. E-mail: [gabimasilu@gmail.com](mailto:gabimasilu@gmail.com)

relações entre oprimidos e opressores, fazendo o uso do conceito de sujeito coletivo existente na argumentação freireana.

Apesar de não ter sido filósofo, Paulo Freire em suas obras nos concede materiais ricos para teorias de tal área. Suas obras são influenciadas por pensadores afamados no eixo filosófico, como Marx, Sartre e outros dos quais ele mesmo menciona em seus textos. Assim como Marx, Freire também difere os indivíduos basicamente entre dois grupos: os oprimidos e os opressões. Marx os diferencia, no entanto, entre os burgueses e os proletários, os trabalhadores e os donos dos meios de produção. Para o pensador alemão, porém, a opressão se dá pela luta de classes, enquanto para Freire a opressão é tida como tudo aquilo que gera desumanização, que é resultado da violência dos opressores. Esse conceito é formado pelas forças que inferiorizam as potências ontológicas dos sujeitos e é chamado pelo autor de *ser menos* (Freire, 1968, p.41). Em Freire, a percepção sobre o que é opressão é mais alargada. Há um caráter interseccional nas ideias do pedagogo. Isso porque a violência dos opressores não se dá apenas pela classe, mas por qualquer ato de violência que impeça o indivíduo de *ser mais*, de ser sujeito em seu caráter pleno. Em *Pedagogia da Autonomia: Saberes Necessários à Prática Educativa*, o autor brasileiro cita alguns discursos opressivos, dos quais estarão aqui explicitados, para exemplificar o caráter interseccional de seu pensamento:

O negro é geneticamente inferior ao branco. É uma pena, mas é isso o que a ciência nos diz. Em defesa de sua honra, o marido matou a mulher. [...] O saber erudito a ser entregue às massas incultas é a sua salvação. [...] Esse sujeito é um bom cara. É nordestino, mas é sério e prestimoso." [...] Que vergonha, homem casar com homem, mulher casar com mulher [...] (Freire, 2021, p. 129-130).

Em cada frase citada acima podemos observar um tipo de violência ou opressão existentes na sociedade. Entre elas, encontramos o racismo — que neste caso está atrelado ao discurso científico —, a violência contra as mulheres, mais especificamente o feminicídio, o

elitismo, a xenofobia e a homofobia. Sendo assim, Freire nos deixa claro que as opressões acontecem em diferentes âmbitos sociais. Todas elas são opressoras e violentas, cada uma em seu modo, no sentido que impedem que os sujeitos que sofrem com qualquer uma delas possam realizar a sua vocação ontológica do próprio ser, o *ser mais*, que é a própria natureza humana livre e transformadora.

Num país tão amplo e plural como o Brasil, não podemos nos deter apenas às violências de classe, pois isso excluiria as violências de gênero, de raça, de sexualidade, entre outras tantas. Também não estou me esforçando para demonstrar que as violências de classes são menos importantes. No entanto, ao lutar contra essa opressão em específico, as outras não deixarão de existir. O racismo e o machismo, por exemplo, ainda persistiriam, pois atuam em âmbitos diferentes — psicológica e socialmente. Por isso, Freire admite um caráter amplo para os abusos desumanizantes dos quais nos deparamos diariamente.

## 2 O Sujeito cartesiano e o sujeito moderno

De acordo com Ramón Grosfoguel (2010, p. 387), Descartes é o “fundador da filosofia ocidental moderna”. O sujeito cartesiano duvida de tudo para conceber a si mesmo. Descartes (p. 93), em sua pacífica solidão, coloca como incerto tudo aquilo que viveu e despreza todas suas opiniões previamente estabelecidas para que, assim, pudesse construir suas argumentações de forma neutra e chegar a uma conclusão lógica que manifeste a verdade sobre o ser. Ou seja, “o conhecimento de si mesmo foi adquirido renunciando a tudo que seja exterior ao sujeito pensante: seja a experiência do mundo exterior (*res extensa*), seja uma divindade criadora” (Barros, 2018, p. 110). Isto é, a existência do sujeito de Descartes desconsidera os atravessamentos que o mundo externo causa no sujeito e vice-versa.

Na época vivia-se um momento em que se começava a desassociar o conceito essencial de sujeito da religiosidade. Por isso, coloca-se

em questão tudo aquilo que poderia ser provindo do pensamento religioso também. Já que alguns princípios estavam começando a enfraquecer, o que o autor faz é tentar encontrar quais desses princípios seriam de fato concretos. Descartes, porém, nesse processo, dispensa o caráter histórico de seu próprio ser. Para chegar à conclusão “eu existo”, foi preciso abandonar tudo aquilo que poderia ser ilusório — em sua solidão, Descartes deixa suspenso seu contexto histórico, familiar, cultural e social. Assim, “Descartes encontra a primeira certeza que servirá de pilar, de princípio para o novo edifício do conhecimento a ser construído por esse sujeito moderno nascente” (Barros, 2018, p. 110), atingindo a sua famigerada conclusão “penso, logo existo”. Deste modo, Descartes reduz o sujeito ao pensamento, excluindo qualquer contexto ao qual o sujeito poderia estar inserido. Cria-se a ideia de um sujeito “acultural”, solipsista, solitário, sem comunidade, individualista (Lima, 2015). Esse sujeito individualista “passa a ter mais importância frente ao coletivo, ao social” (Barros, 2018, p. 109), influenciando a filosofia europeia e suas concepções de sujeito.

O sujeito moderno, que começa a enaltecer a razão, “passava a ser marcado por valores que poderiam ser adquiridos pelo uso da sua própria razão, cujo conhecimento não deveria ser provido por um saber baseado nas crenças religiosas ou tradições míticas” (Souza; Costa, 2020, p. 175). O filósofo Kant torna-se um dos pensadores essenciais para entender a questão da razão dos sujeitos.

Foi a perspectiva sobre o uso da razão como estruturadora na ordenação do conhecimento de Kant que serviu como inauguradora de uma concepção de sujeito como um elemento ativo do processo de conhecimento, e a razão, por sua vez, como a emancipadora do sujeito sensível [...] (Souza; Costa, 2020, p. 181).

A razão aqui, portanto, tem um caráter emancipatório nos indivíduos. A razão é a característica mais importante do sujeito, tornando impossível a existência de um sujeito não racional. Os indivíduos

julgados irracionais sequer eram sujeitos de fato, pertenciam à classe dos ditos selvagens. Ou seja, quase-humanos. É por meio exclusivamente da razão que a verdade seria encontrada. O sujeito moderno é formado, por consequência, por ideias estritamente racionais e individualistas.

Observe-se que, no espaço semântico constituído sob a égide do sujeito universalizado pela redução de seus atributos diferenciais (ou empíricos) à pura razão, toda alteridade é eclipsada: o outro é subsumido pelo dispositivo de comutação, ao menos naquilo que, desse outro, é espontaneidade racional. Diferenças são resíduos que resistem à confluência determinada pela redução universal, instauradora do ponto de vista sub *specie aeternitatis* (Soares, 1993, p. 115).

Kant e Descartes, ao reduzirem o ser ao pensamento, à razão, fazem com que o sujeito seja a-histórico e, por conta disso, universal. A noção de sujeito universal passa a ser essencial para entender o sujeito moderno. Ora, se a subjetividade do sujeito é desconsiderada pelo processo de consciência de si e a razão pode existir sempre da mesma forma em cada ser humano, qualquer pessoa em qualquer lugar do mundo poderia chegar às mesmas conclusões lógicas, partindo do princípio que a razão é imutável, pode ser alcançada por cada indivíduo da mesma maneira. A razão aqui não é subjetiva. Ela não está sujeita às diferenças individuais de cada ser. A razão é, para os autores, universal não no sentido em que todos os sujeitos compartilham da mesma alma, por exemplo, mas no sentido que cada um tem a possibilidade de usá-la da mesma forma. Sendo assim, a modernidade europeia é monorracional.

Existem pelo menos dois problemas nesse pensamento. O primeiro é justamente a omissão dos contextos históricos, econômicos, sociais e culturais de cada indivíduo, que os torna a-históricos e faz com que a razão seja algo universal, excluindo a possibilidade de outras racionalidades se manifestarem. O segundo problema é que, ao excluir as outras racionalidades, a razão moderna passa a ser vista como a

única verdadeira e indubitável, fazendo com que a razão europeia tenha uma autoridade sobre as outras. Essa razão universal passa a ser colonizadora e opressiva, pois ao mesmo tempo que exclui as outras, ela também se impõe sobre elas. Esse pressuposto está presente nas entranhas do pensamento eurocentrista e colonial.

### 3 O Eurocentrismo

A redução do sujeito à razão e a descontextualização do ser social justificam a redução de determinados grupos étnicos e sociais a não-sujeitos, ou a classificação do *outro* como sub-sujeito. Se as diferenças são apenas resíduos que existem nos indivíduos, o contexto social e cultural passa a ser insignificante para a razão. Nesse sentido, todas as outras razões, constituídas por diferentes povos em diferentes circunstâncias, seriam descartadas por não se encaixarem no conceito europeu de racionalidade. A racionalidade moderna europeia passa a ser uma imposição e não uma possibilidade entre tantas outras, apresentando-se com superioridade diante das outras possíveis.

Trata-se, agora, da Europa fazendo de sua superioridade político-econômica, já traduzida em bélica, superioridade epistemológica, o que só pode ocorrer por uma “falácia reducionista” (Dussel, 2000, p. 60): reduzir todas as formas válidas de produção do conhecimento à forma vigente na Europa como forma de controlar ou gerir o mundo, europeizando-o. Assim, a razão sobrepõe-se, falaciosamente, a toda uma gama de elementos não racionais e, mesmo outras expressões de racionalidades que não a moderna europeia, ridicularizando-os. Trata-se da desconsideração de toda a diversidade de *ethos* existentes, de toda uma complexidade nas formas de viver, compreender e colocar-se diante da realidade em função de uma “simplificação por racionalização do mundo da vida e de seus subsistemas (econômico, político, cultural, religioso, etc.)” (*ibid.*, p. 61). (Piza; Pansarelli; 2012, pg.29-30).

O reconhecimento de si mesmo acontece a partir do reconhecimento do outro como *não eu*. Nesse processo, o sujeito moderno

reconhece o outro como *não eu*, mas o reconhece, ao mesmo tempo, como não sujeito. “Constitui-se assim uma ontologia do ser e uma ontologia da diferença” (Carneiro, 2023, p. 31).

Para Freire, ao contrário, o reconhecimento do outro como *não eu*, não exclui o fato do outro também ser sujeito. Desta forma, podemos considerar que a razão moderna, ou a ideia de sujeito moderno, foi colonizadora no sentido em que impôs a sua forma de pensar para todos aqueles que não eram o *eu* europeu. Além disso, usava dessa suposta superioridade para oprimir outros sujeitos, de forma que fossem controlados pelo poder europeu que ansiava pela hegemonia mundial. O colonialismo não aconteceu somente através da conquista de novos territórios, do sequestro físico de indígenas e africanos, da violência física e da escravização desses povos e da exploração de sua mão-de-obra e dos recursos naturais que foram extremamente lucrativos para os europeus. Uma das características mais importantes do colonialismo foi, além disso tudo, a imposição do pensamento europeu, de sua cultura, de seus costumes, sua religião e suas línguas com o intuito de controle desses indivíduos, oprimindo-os.

Para que o poder econômico europeu crescesse, seria necessário usar de artifícios que justificassem as ações cruéis dos colonizadores para que os próprios europeus não questionassem a crueldade de seus pares. A desumanização encontra-se como um dos principais recursos desses mecanismos de justificação. Desumanizar determinados sujeitos viabiliza sua objetificação. Um exemplo para entender a desumanização dos sujeitos é o discurso que os colonizadores, apoiados pelo discurso religioso, tinham sobre os povos africanos e indígenas. Ao dizer que esses povos não possuíam alma, removia-se aquilo que se acreditava ser essencial para o ser, aquilo que tornava os sujeitos humanos, segundo o pensamento religioso abundantemente aceito na época. Objetificados, eram escravizados, forçados a trabalhar para que o poder europeu crescesse e se consolidasse ainda mais. Assim como os objetos, eram também descartáveis. O sistema colonial dizimou povos e

obrigou aqueles que sobreviveram a seguir a cultura europeia. Foram catequizados, proibidos de cultuar seus próprios deuses, proibidos de falar sua própria língua. Um outro exemplo que podemos observar é o da ridicularização do outro. A desumanização dos sujeitos acontece também na exclusão e no menosprezo de tudo aquilo que forma o sujeito, seu contexto social e cultural, consolidando a narrativa de inferioridade desses sujeitos. No trecho a seguir, retirado do texto *Eurocentrismo e racismo ou Em torno da periculosidade das teorias*, escrito por Suze Piza e por Daniel Pansarelli, Kant, sustentado pelas ideias de Hume, ridiculariza os sujeitos africanos, assim como sua cultura, religião, ciência e afins:

Os negros da África não possuem, por natureza, nenhum sentimento que se eleve acima do ridículo. O senhor Hume desafia qualquer um a citar um único exemplo em que um Negro tenha mostrado talentos, e afirma: dentre os milhões de pretos que foram deportados de seus países, não obstante muitos deles terem sido postos em liberdade, não se encontrou um único sequer que apresentasse algo grandioso na arte ou na ciência, ou em qualquer outra aptidão; já entre os brancos, constantemente arrojam-se aqueles que, saídos da plebe mais baixa, adquirem no mundo certo prestígio, por força de dons excelentes. Tão essencial é a diferença entre essas duas raças humanas, que parece ser tão grande em relação às capacidades mentais quanto à diferença de cores. A religião do fetiche, tão difundida entre eles, talvez seja uma espécie de idolatria, que se aprofunda tanto no ridículo quanto parece possível à natureza humana. A pluma de um pássaro, o chifre de uma vaca, uma concha, ou qualquer outra coisa ordinária, tão logo seja consagrada por algumas palavras, tornam-se objeto de adoração e invocação nos encantamentos. Os negros são muito vaidosos, mas à sua própria maneira, e tão matraqueadores, que se deve dispersá-los a pauladas (Kant, 1993, p. 75-76).

Kant, ao caçoar das pessoas negras africanas, deixa explícito que a sua própria ideia de sujeito não atravessa a todos os indivíduos. Deixa a entender que existem subcategorias de seres humanos. Mesmo os brancos pobres, que sofriam com as opressões de classe, estão acima



dos negros, sendo eles ricos ou não. Aqui vemos que as classes sociais nada têm a ver com o racismo presente no pensamento do autor. O autor deixa a entender que o povo africano é incapaz de pensar. Como seres não pensantes, seria impossível que tivessem habilidades artísticas e muito menos científicas. A visão europeia sobre o que eram consideradas artes e ciências excluía qualquer outra forma de expressão desses conhecimentos que se expressasse uma racionalidade ou cultura que não fosse europeia. O mesmo que acontece com o próprio conceito de sujeito. Quaisquer produções de conhecimento que destoassem da lógica proveniente da Europa eram inferiores, deveriam ser eliminadas, pois não seria de fato conhecimento. Surge daí — a partir da desumanização desses sujeitos e da colonialidade do pensamento europeu — o epistemicídio, a destruição, o apagamento desses conhecimentos obtidos através de outras culturas. Neyha Guedes Dariva (2023, p. 15) nos esclarece sobre essa violenta forma de oprimir os sujeitos:

talvez a ferramenta de dominação mais efetiva e mais duradoura, praticada até hoje, seja a do epistemicídio, que opera justamente fortalecendo nas colônias aquela imposição de um modo de pensar e de enxergar o mundo importado dos colonizadores. Segundo Sueli Carneiro (2005, p. 97), “o epistemicídio é, para além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, um processo persistente de produção da indigência cultural”. Em outras palavras, o conceito versa sobre a morte programada de epistemologias outras que não aquelas dos senhores. Ao colonizar novas localidades, também se impunha aos nativos uma visão de mundo e conhecimentos alheios a sua cultura, forçando (quase sempre de forma violenta) a assimilação de novos valores religiosos, morais, políticos e etc. A mentalidade capitalista, e sua forma instrumentalizada de gestão da vida e das relações, não era uma realidade nas Américas (para falar especificamente de nossa realidade) pré-coloniais. Este modelo racional foi trazido da Europa e dolorosamente aplicado e enraizado em nosso solo.

O epistemicídio, assim como o racismo, é um dos aspectos de opressão dos sujeitos que foi trazido pelos colonizadores com o amparo

da racionalidade colonizadora presente no sujeito moderno europeu. Deste modo, o pensamento colonial se apoia no conceito de sujeito moderno amplamente aceito no entendimento europeu na medida em que usa dos pretextos que descontextualizam e apagam seu caráter cultural, histórico e comunitário do sujeito.

## 4 O Sujeito Freireano

O sujeito moderno se desamarra da religião, mas não se emancipa das relações entre oprimidos e opressores, pelo contrário, mantém e cria novas formas de opressão. Não quero dizer, porém, que o sujeito moderno é criador de todas as opressões, pois desde os tempos antigos já existiam relações de opressão no trabalho, como no feudalismo e já existiam práticas que escravizaram determinados indivíduos em diferentes povos. O sujeito moderno, porém, é mantenedor de algumas opressões que já existiam e criador de outras que surgem para que o sujeito opressor não perca sua posição benéfica em relação aos oprimidos. Além disso, o sujeito moderno é colonial no sentido que impõe (e ainda impõe) a outras sociedades o seu próprio modo de ser e pensar. Sendo assim, o pensamento eurocentrista não permaneceu apenas na Europa, mas está distribuído em todos aqueles que o reproduzem e estão inseridos em seus moldes.

O reducionismo praticado ao se pensar no sujeito moderno, ou seja, o menosprezo do sujeito como ser histórico e agente a história, como ser cultural, como ser grupal, comunitário e relacional, desumaniza os sujeitos. Essa desumanização é produto da violência opressora chamada de *ser menos*. É justamente por conta de seu atributo a-histórico que o sujeito é desumanizado, assim como um animal. Para Freire (1987, p. 123), o animal é um ser a-histórico, um ser fechado em si, pois não consegue significar o mundo, não pode exercer um ato reflexivo sobre ele.

Ao não ter esse ponto de decisão em si, ao não poder objetivar-se nem à sua atividade, ao carecer de finalidades que se proponha, ao viver “imerso” no “mundo” a que não consegue dar sentido, ao não ter um amanhã e nem um hoje, por viver num presente esmagador, o animal é a-histórico. Sua vida a-histórica se dá, não no mundo tomado em sentido rigoroso, pois que o mundo não se constitui em um “não eu” para ele, que seja capaz de constituí-lo como eu (Freire, 1987, p. 123).

O animal, então, tem o mundo apenas como o *meio* em que ele está inserido, sendo incapaz de pensá-lo e transformá-lo. O animal está no mundo, mas não o modifica, não se relaciona com ele e não tem consciência do passado e nem a imaginação do futuro. Ao contrário do ser humano, o animal é incapaz de “refletir a respeito de suas práticas, discernir e transcender em suas relações com e no mundo” (Ribeiro, 2018, p. 17). O sujeito freireano destoa do sujeito cartesiano e do sujeito moderno na medida em que se reconhece como *eu* a partir do momento em que ele reconhece o outro como *não eu*. Não seria possível existir o *eu* sozinho, pois ele se faz essencialmente no contato com o outro e com o mundo, ele “é sujeito enquanto se relaciona com outros sujeitos e trabalha na construção do mundo” (Lima, 2015). O sujeito não poderia ser individualista, pois ele apenas é sujeito em comunidade, em encontro e diálogo (Lima, 2015), o sujeito tem contexto, é histórico, imerso em relações, tem cultura, família, tradição e consciência (Lima, 2015). Em seu livro *Pedagogia da Autonomia*, Paulo Freire cita alguns motivos para gostar de ser gente, levando em conta o conceito de sujeito não individualista:

Gosto de ser gente porque, como tal, percebo afinal que a construção de minha presença no mundo, que não se faz no isolamento, isenta da influência das forças sociais, que não se compreende fora da tensão entre o que herdo geneticamente e o que herdo social, cultural e historicamente, tem muito a ver comigo mesmo (Freire, 2021, p. 53).

Aqui o sujeito não é reduzido à sua capacidade racional, mas é um ser complexo que é transpassado por todo o seu contexto social,

econômico, cultural e geográfico. O sujeito freireano destoa do conceito de sujeito moderno. Em sua obra podemos observar a impossibilidade de pensar que o sujeito possa ser individualista. Para o autor, não se pode pensar em sujeitos de forma que se possa rejeitar o caráter histórico do mesmo. O sujeito freireano não pode realizar-se de forma solipsista, fechado em si mesmo, “não pode realizar-se no isolamento, no individualismo, mas na comunhão, na solidariedade dos existires” (Freire, 2020, p. 105). Essa é uma exigência inerente ao *ser mais*, à busca da liberdade dos sujeitos, pois nenhum sujeito pode tornar-se livre sozinho. Nenhum indivíduo pode ter consciência crítica sozinho. O sujeito é necessariamente comunitário, grupal e, como a própria palavra diz, está sujeito a algo que o transpassa, algo que interfere em sua formação que é exterior a si e não pode ser omitida. A busca do *ser mais* de forma individualista não levaria os sujeitos a outra coisa senão ao *ter mais egoísta* (Freire, 2020, p. 105), sendo essa mesma uma forma de *ser menos*. Não há ser humano que seja autossuficiente.

Para Freire (2020, p. 174) é inconcebível que, ao pensar o sujeito, sua existência no mundo e com o mundo seja posta em dúvida, como é feito no exercício cartesiano, pois, segundo o autor, não há nada mais concreto e real do que isto. Os sujeitos têm relações com o mundo, não estão apenas existindo nele. São capazes de transformá-lo, de agir historicamente nele. Para Freire, ao contrário de uma animal, o sujeito humano tem a capacidade de alterar a realidade e o mundo em que vive. Essa é uma das características inerentes à existência do ser humano. “Existir, humanamente, é *pronunciar* o mundo, é *modificá-lo*” (Freire, 2020, p. 108). É através dessa capacidade transformadora que os sujeitos, no plural, se tornam, necessariamente, *histórico-sociais* (Freire, 2020, p. 128).

O mundo não é. O mundo está sendo. Como subjetividade curiosa, inteligente, interferidora na objetividade com que dialeticamente me relaciono, meu papel no mundo não é só o de quem constata o que ocorre, mas também o de quem intervém como sujeito de ocorrências.

Não sou apenas objeto da *história*, mas seu sujeito igualmente. No mundo da história, da cultura, da política, *constato* não para me *adaptar*, mas para *mudar* (Freire, 2021, p. 74-75).

Os sujeitos não devem adotar uma visão de adaptação ao mundo, pois se assim o fosse, o sentimento fatalista de que as coisas são como são e não podem ser mudadas tornaria inviável as manifestações transformadoras dos sujeitos no mundo. Assim acontece também com a história e com tudo aquilo que está suscetível à ação dos seres humanos. Todos esses fatores não são imutáveis, pelo contrário, devem ser mudados para que os sujeitos possam cada vez mais se libertar. O sujeito é necessariamente histórico, pois “nada engendrado por nós, mulheres e homens, por nós vivido, pensado e explicitado por nós se dá fora do tempo, fora da história” (Freire, 2021, p. 30), e está necessariamente inserido num mundo, portanto, quando o sujeito moderno reduz o sujeito à razão e o exercício cartesiano retira o caráter social do sujeito, há uma desumanização desse sujeito, que passa a não ser mais sujeito histórico para ser um sujeito individual, que não tem relação nenhuma com o social e com o mundo. Um sujeito individualista que não tem o poder de transformação e, por conta disso, não pode livrar-se das relações entre oprimidos e opressores que só é passível a partir do diálogo e da práxis coletivos.

O tomar consciência de si não é duvidar de todas as coisas, como faz o sujeito cartesiano, pois já se vive todas as coisas que estão dadas em sua realidade. Tomar consciência de si, na verdade, é se conscientizar de sua situação como sujeito desumanizado, impedido de *ser mais* por conta das opressões que o envolvem. Tal situação em que o sujeito desumanizado se encontra não é, porém, um “*destino dado*, mas resultado de uma ‘ordem’ injusta que gera a violência dos opressores e está, o *ser menos*” (Freire, 1987, p.41). Apesar de ser um fato concreto na história (Freire, 1987, p.41), a desumanização dos sujeitos é uma situação em que se encontram, mas que pode ser mudada, transformada, e não pode ser vista como algo estático, numa perspectiva *fatalista*. O

sujeito não *é* oprimido, mas *está sendo* oprimido. Por isso, o oprimido, já consciente de si mesmo, precisa passar pelo processo de libertação, que busque o *ser mais*, sua humanização, sua vocação ontológica e histórica (Freire, 1987, p. 58). O sujeito liberto não estaria mais imerso nas relações de alienação e de violência que são impostas pelos opressores aos oprimidos. O processo de libertação é resgatar a humanidade que lhes foi roubada. É deixar de *ser menos* para *ser mais*. É ter a consciência de que, como sujeitos históricos e ativos na história, podem transformar o mundo e suas relações. Existir, humanamente, *é pronunciar* o mundo, *é modificá-lo* (Freire, 1987, p. 108), *é transformá-lo*.

Quem inaugura a negação dos homens não são os que tiveram a sua humanidade negada, mas os que a negaram, negando também a sua. (Freire, 1987, p. 59). O opressor não desumaniza apenas o oprimido, mas desumaniza a si mesmo.

Os opressores, violentando e proibindo que os outros sejam, não podem igualmente ser; os oprimidos, lutando por ser, ao retirar-lhes o poder de oprimir e de esmagar, lhes restauram a humanidade que haviam perdido no uso da opressão (Freire, 1987, p. 41).

Por impedirem outros sujeitos de serem, o opressor também não *é*, não desfruta de sua plena vocação como sujeito — *ser mais* — pois não são capazes de se reconhecer no outro. Os oprimidos, por sua vez, não são reconhecidos pelos opressores. Esse procedimento é retirar de si e do outro sua natureza comunitária e relacional. Com isso, a desumanização acontece não apenas com o oprimido, mas também com o opressor.

Não existe apenas uma forma de desumanizar o oprimido através da violência opressora. Se os oprimidos são todos aqueles que são impedidos de *serem mais*, podemos ver como opressão não somente a luta de classes, mas também o racismo, as violências de gênero, de orientação sexual e o colonialismo, que engloba em si todas essas violências citadas. A ideia de individualismo, de solidão, de autossuficiência

é intrínseca ao sujeito moderno. Sendo o contrário, o sujeito freireano precisa do contato com outros sujeitos para existir e se conscientizar. É somente pela prática, pelo diálogo e pela conscientização que o sujeito irá introduzir-se no processo de libertação das opressões. Isso não pode ser feito por indivíduos, sozinhos, aculturados e a-históricos, mas sim por sujeitos, que dialogam entre si, que pensam juntos e aprendem juntos, que estão submetidos às transpassagens que relações que com o mundo e outros sujeitos pode proporcioná-los. Não obstante, é preciso saber que o sujeito é e sempre será inacabado, pois são características próprias da experiência vital. Onde há vida, há inacabamento (Freire, 2021, p. 50).

A consciência do mundo e a consciência de si como ser inacabado necessariamente inscrevem o ser consciente de sua inconclusão num permanente movimento de busca. [...] É neste sentido que, para mulheres e homens, estar *no mundo* necessariamente significa estar *com* o mundo e com os outros. Estar no mundo sem fazer história, sem por ela ser feito, sem fazer cultura, sem “tratar” sua própria presença no mundo, sem sonhar, sem cantar, sem musicar, sem pintar, sem cuidar da terra, das águas, sem usar as mãos, sem esculpir, sem filosofar, sem pontos de vista sobre o mundo, sem fazer ciência, ou teologia, sem assombro em face do mistério, sem aprender, sem ensinar, sem ideias de formação, sem politizar não é possível (Freire, 2021, p. 57).

Pensar num sujeito que não modifica o mundo, que não age nele e que por ele não é modificado é pensar num sujeito apático a tudo aquilo que o forma. Pensar um sujeito que não esteja *com* o mundo e com outros sujeitos é pensar num sujeito individualista, o que o tornará um sujeito egoísta, um sujeito fechado em si, ensimesmado, o que fará com que esse sujeito não veja um *não-eu* no outro, mas sim um não-sujeito. O sujeito a-histórico não pode, de forma alguma, ser um sujeito humano, mas apenas um sujeito animal. Reduzir o sujeito a razão e omitir seu caráter histórico-social é, portanto, desumaniza-lo. É essa desumanização dos sujeitos que permite que as opressões ocorram de várias formas e por muito tempo.

## 5 Considerações finais

A pedagogia de Paulo Freire é subversiva. Os grandiosos escritos do pedagogo obtiveram tamanha admiração não somente por conta de sua eficácia, mas também por trazer para o ensino práticas que aproximam os sujeitos de seu contexto social ao invés de excluí-lo — como se os estudantes fossem papéis em branco e o papel da escola fosse preencher esse espaço de conhecimentos determinados. Freire consegue diferenciar os sujeitos dos indivíduos. Isto significa, em outras palavras, que o conceito de indivíduo é entendido como *uno*, “quando falamos de indivíduo, falamos de unicidade” (Santos, 2023, p. 32). O indivíduo é moderno. O sujeito é plural. Está propenso a ser afetado pelo seu entorno. Se envolve com outros sujeitos, com outros contextos. Não é só, é com os outros.

O indivíduo não cabe mais — e nunca coube — em nossa sociedade, apesar de ser ainda tão imposto aos nossos modos de vida que não conseguimos imaginar outro modo senão aquele que nos foi trazido a partir das colonizações. Paulo Freire coloca em prática teorias que o levaram a uma pedagogia mais humana — e não humanística. Isso não poderia ter sido feito sem um entendimento crítico sobre os sujeitos. Seu entendimento sobre a essência dos seres é contrário ao que entendemos por sujeito moderno. Com isso, encontramos em suas teorias sujeitos que podem e devem ser diversos, na medida em que devem seguir aquilo que amplifica seus impulsos de *serem mais*.

Ao repensarmos o conceito de sujeito, devemos ir além do sujeito colonial. Com isso podemos pensar os sujeitos a partir daqueles de foram excluídos, oprimidos, violentados. Assim poderemos pensar não de forma monorracionalista, mas de forma diversa, onde é possível que existam mais de uma forma de ser e pensar e, ainda assim, essas formas estarem simultaneamente corretas, de forma que possamos respeitar essa pluralidade de sujeitos.



## Referências

- BARROS, João. *Nascimento e descentramento do sujeito moderno*. Saberes, Natal RN, v. 19, n. 2, agosto, 2018, p. 107-121.
- CARNEIRO, Sueli. *Dispositivo de racialidade: A construção do outro como não ser como fundamento do ser*. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.
- DARIVA, Neyha Guedes. *A dialética do esclarecimento: uma crítica pertinente para pensar a potencialidade de uma filosofia decolonial*. Revista Latino-americana de Estudos Científicos. v. 03, n. 19 jan./fev. 2023.
- DESCARTES, René. *Meditações*. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- FREIRE, Paulo. *À sombra desta mangueira*. 15. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2021.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. 68. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2021.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. 85. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2023.
- GALEANO, Eduardo H. *As veias abertas da América Latina*. Porto Alegre, RS: L&PM, 2020.
- GROSGOUEL, Ramón. *Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos póscoloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global*. In: SANTOS, Boaventura de Sousa e MENESES, Maria Paula (Org.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.
- LIMA, Bruno Reikdal. *O Sujeito na Pedagogia de Paulo Freire*. Entre Nós, 2015. Disponível em: <https://brunoreikdal.wordpress.com/2015/05/20/o-sujeito-na-pedagogia-de-paulo-freire/>. Acesso em: 04 mar. 2024.
- PIZA, Suze; PANSARELLI, Daniel. *Eurocentrismo e racismo ou Em torno da periculosidade das teorias*. Problemata: R. Intern. Fil. v. 8. n. 1 (2017), p. 271-287 <http://dx.doi.org/10.7443/problemata.v8i1.28060>.
- PIZA, Suze; PANSARELLI, Daniel. *Sobre a descolonização do conhecimento – a invenção de outras epistemologias*. Estudos de Religião, v. 26, n. 43, 25-35, 2012.
- RIBEIRO, Andrea da Silva. *Conscientização e emancipação em Paulo Freire*. Sinergia, São Paulo, v. 19, n. 1, p. 16-20, jan./jun. 2018.

- SANTOS, Antônio Bispo dos. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Ubu Editora/PISEAGRAMA, 2023. 112 p.
- SOARES, Rodrigo de Oliveira. *A construção histórica do sujeito nas obras de Paulo Freire: uma reflexão sobre consciência histórica*. Hist. R., Goiânia, v. 25, n. 3, p. 191-206, set./dez. 2020.
- SOUZA, Carlos Alexsandro de Carvalho; COSTA, Karolyne Santana. *As Bases de Construção do Sujeito Moderno: Posicionamento dos Movimentos Estruturalista e Pós-estruturalista*. Revista TOMO, São Cristóvão, Sergipe, Brasil, n. 36, p. 173-194, jan./jun. 2020.

# Reflexões sobre a lógica colonial a partir da história de María Sabina, uma xamã mazateca

Saulo Luquini Schetini<sup>1</sup>

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.144.08>

## 1 Introdução

María Sabina foi uma curandeira e xamã do povo indígena Mazateca que viveu em Oaxaca, Sul do México. Nascida no povoado de Huautla de Jiménez em 1894, ela realizava sessões de cura com os cogumelos sagrados (*Psilocybe Mexicana*) e ficou conhecida como uma das principais personalidades a popularizar a utilização de enteógenos no ocidente.

Sabina teve longo contato com um banqueiro e etnobotânico norte-americano, Robert Gordon Wasson, que publicou em 1957 o artigo *Em busca do cogumelo sagrado*<sup>2</sup>, em 1974 um livro contendo transcrições e análises das cerimônias de María Sabina chamado *María Sabina e sua velada mazateca com cogumelos*<sup>3</sup> e em 1980 o livro *O cogumelo maravilhoso: micolatria na Mesoamérica*<sup>4</sup>, onde descreve suas experiências com a curandeira e expõe ao público europeu a natureza de uma prática espiritual das Américas.

---

<sup>1</sup> Bacharel em Filosofia e Doutorando em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora. E-mail: [saulo.schetini@gmail.com](mailto:saulo.schetini@gmail.com)

<sup>2</sup> Trad. livre. Título original: *Seeking the Magic Mushroom* (1957).

<sup>3</sup> Trad. livre. Título original: *Maria Sabina and Her Mazatec Mushroom Velada* (1974).

<sup>4</sup> Trad. livre. Título original: *The Wondrous Mushroom: Mycolatry in Mesoamerica* (1980).

A obra de Wasson acabou se tornando uma grande publicidade durante o auge do movimento hippie e de contracultura nos Estados Unidos. Como resultado, o pequeno povoado de Huautla passou a receber centenas de estrangeiros, que procuravam María Sabina com o intuito de experimentar o transe psicotrópico ocasionado pelos cogumelos psicoativos, ou como ela os chamava, os *meninos santos*. María recebeu em suas veladas personalidades como Walt Disney, Aldous Huxley e John Lennon.

Apesar disso, ela nunca visou enriquecer com suas sessões de cura, mantendo uma vida simples e relatando em diversos momentos o desconforto que sentia em relação ao movimento que ocorreu após a divulgação feita por Wasson:

Muitas pessoas se aproveitaram de mim. Lembro-me daquela época em que Wasson chegou; Ele me deu um disco que haviam meus cantos. Perguntei-lhe como ele tinha feito isso, nunca imaginei me ouvir. Fiquei com nojo porque nunca tinha autorizado Wasson a roubar minhas músicas. Chorei por isso e a insônia não me deixou dormir (Estrada, 1984).

A história da curandeira é ao mesmo tempo bela, triste e revoltante. Uma análise sobre a maneira como os eventos se deram ao longo de sua vida talvez possa contribuir para a reflexão e combate aos dispositivos da colonialidade e suas influências. Os cogumelos sagrados, que eram utilizados pelos ancestrais mazatecas para a cura de doenças, passaram por um processo de banalização e criminalização após a massiva chegada de turistas estadunidenses e europeus ao território mexicano.

Entre os eventos que tiveram lugar no fim de sua vida, Sabina chegou a ser acusada pela polícia de ser uma traficante de drogas, processo que revelou mais uma vez o violento choque entre a lei do mundo ocidental e as identidades locais, tradicionais e ancestrais dos povos ameríndios. “O uso indevido que os jovens fizeram das *coisinhas* foi

escandaloso. Obrigaram as autoridades de Oaxaca a intervir em Huautla.” (Sabina *apud* Estrada, 1984, p. 105).

Em suma, houveram uma diversidade de fatores que levaram à má condução de toda a situação. Aqui, uma situação mal conduzida significa a extinção de uma prática indígena antiga, algo que foi admitido pelo próprio Wasson (1984, p. 23): “Eu, Gordon Wasson, sou considerado responsável pelo fim de uma prática religiosa milenar na América Central. [...] Uma prática realizada em segredo durante séculos foi trazida à luz, e a luz anuncia o fim”.

Em primeiro lugar, pode-se atestar que existe uma diferença cultural intransponível. A partir do momento que Wasson vai em busca de experiências com o cogumelo, ele o faz inicialmente com objetivo de divulgação e produção científica. Por outro lado, como relata Sabina, a prática ritualística era mantida em segredo entre os próprios sábios e curandeiros, que não costumavam falar entre si sobre o assunto.

Quando fiz minha primeira velada com María Sabina, em 1955, tive de optar entre ocultar minha experiência e apresenta-la dignamente ao mundo. Não hesitei nem por um segundo. Os cogumelos sagrados e o sentimento religioso que contêm pelas serras do México meridional tinham de ser revelados ao mundo, como mereciam, custasse o que custasse (Wasson, 1984, p. 23).

Além disso, deve-se notar que a ausência de uma ética intercultural, assim como de um método adequado por parte de Wasson, que visasse o respeito e preservação das práticas locais, contribuiu para todos os acontecimentos posteriores. Como nota Osiris Sinuhé,

Não é exagero dizer que da perspectiva dos povos indígenas, a pesquisa psicodélica sobre as propriedades terapêuticas da psilocibina (princípio ativo dos cogumelos), e o desenvolvimento de fármacos relacionados têm uma história ligada ao extrativismo, apropriação cultural, biopirataria e colonização (Romero, 2022).

Nesse sentido, o objetivo deste trabalho é apresentar e rememorar a história de María Sabina, uma figura central no âmbito das espiritualidades enteogênicas e vegetalistas, analisando e discutindo como os dispositivos da colonialidade afetaram a vida e o conhecimento do povo indígena mazateca, que ainda hoje resiste. De fato, a atenção chamada pelos rituais de Sabina alterou profundamente a dinâmica social de sua comunidade, culminando por fim na destruição e incêndio de sua moradia, ato criminoso realizado por indivíduos que nunca foram identificados.

## 2 Desenvolvimento

Nasci com meu destino. Ser sábia. Ser filha dos meninos santos. É que os cogumelos são santos, dão sabedoria. A sabedoria é linguagem. A linguagem faz com que os moribundos voltem à vida, os doentes recuperem a saúde quando escutam as palavras dos meninos santos. Não há mortal que possa ensinar essa linguagem (Sabina *apud* Estrada, 1984).

Apesar da grande diversidade cultural e linguística entre os povos da América Central, é possível perceber que a utilização de plantas, ervas, fungos e sementes com finalidades medicinais e religiosas trata-se de uma prática tradicional antiga que continua viva até os dias de hoje em diversos locais. Com o avanço do capitalismo global e a expansão da indústria farmacêutica, se torna cada dia mais raro o acesso à ampla gama de conhecimentos ancestrais, transmitidos em grande parte pelos povos originários que primeiro habitaram estas terras.

Entre a diversidade da flora, existe um grupo específico de vegetais e fungos do qual sua denominação pode variar, dependendo do olhar lançado e da abordagem adotada. Algumas terminologias conhecidas para se referir a essa classe de substâncias são: psicoativos;

psicotrópicos; psicodélicos<sup>5</sup>; alucinógenos<sup>6</sup>; enteógenos<sup>7</sup>; plantas de poder<sup>8</sup> e plantas mestras<sup>9</sup> ou professoras.

Entre a diversidade de enteógenos conhecidos estão os cogumelos portadores de psilocibina<sup>10</sup> e psilocina (*Psilocybe Cubensis* e suas variações), amplamente utilizados pelos povos pré-colombianos, tendo sido elemento importante da religiosidade Inca e Asteca, que os nomearam Teonanácatl, que na língua náuatle significa “carne dos deuses”. (Schultes, 2021).

O culto dos cogumelos parece ter raízes em séculos de tradições nativas. Os afrescos mexicanos, que remontam ao ano 300 d.C., apresentam desenhos que sugerem cogumelos. Ainda mais notáveis são os artefatos chamados pedras de cogumelos, escavados em grande número em sítios maias das terras altas da Guatemala e que remontam a 1000 a.C. (Schultes, 2021, p. 59).

---

<sup>5</sup> Psicodélicos: origem no psiquiatra britânico Humphry Osmond (1956) e bastante presente nos movimentos de contracultura que tiveram lugar nos EUA. A palavra deriva do grego *psyché* (mente; alma) e *delein* (manifestar), significando, portanto, algo que “manifesta a mente” ou “revela a alma”.

<sup>6</sup> Alucinógenos: termo criticado pelo antropólogo Edward MacRae (1992) por trazer o sentido de uma experiência ilusória ou patológica, sendo assim incapaz de descrever a verdadeira natureza dos estados alterados de consciência.

<sup>7</sup> Enteógenos: nomenclatura proposta pelos pesquisadores Robert Gordon Wasson, Carl A. P. Ruck, Jonathan Ott, Jeremy Bigwood e Danny Staples em um artigo publicado na revista *Journal of Psychedelic Drugs* em 1979. Provém do grego: *entheos* [=] “inspirado ou possuído por um Deus” e o sufixo *geno* [=] “geração, produção de algo”.

<sup>8</sup> Plantas de Poder: termo associado ao trabalho de Carlos Castañeda (*A Erva do Diabo; Viagem a Ixtlan; A Arte do Sonhar*) que realizou diversas viagens ao México com o intuito de aprender com Dom Juan Matus, feiticeiro indígena Yaqui.

<sup>9</sup> Plantas Professoras: termo cunhado em 1986 pelo antropólogo Luis Eduardo Luna (1986), conhecido por suas investigações sobre ayahuasca, xamanismo e práticas vegetalista na Amazônia.

<sup>10</sup> A psilocibina é um alcaloide que ativa principalmente os receptores de serotonina 5ht<sub>2a</sub>, presentes no córtex pré-frontal do cérebro, área responsável pela tomada de decisões, pensamentos complexos, cognição e percepção. Após a ingestão a psilocibina é absorvida em um processo que dura em torno de trinta minutos e seus efeitos perduram de quatro a seis horas (Lamotte, 2022).

O etnobotânico Richard Schultes (2021, p. 68) faz uma descrição fenomenológica sobre alguns efeitos dos cogumelos, afirmando que a pessoa que o consagra se torna algo como “um olho desencarnado, invisível, incorpóreo, que vê mas não é visto...”, continuando o relato, de acordo com o autor, a alma daquele que está sob a força do enteógeno “perde todos os sentidos do tempo, alerta como nunca antes, vivendo uma eternidade em uma noite, vendo o infinito num grão de areia... As visões podem ser de qualquer coisa...” (Schultes, 2021, p. 68).

[...] o seu corpo jaz na escuridão, pesado como chumbo, mas o teu espírito parece elevar-se... e com a velocidade do pensamento viajar para onde quer que seja, no tempo e no espaço, acompanhado pelo canto do xamã... O que estás a ver e a ouvir aparecem como um só; a música assume formas harmoniosas, e o que estás a ver assume a modalidade da música — a música das esferas (Schultes, 2021, p. 68).

Devemos lembrar que Richard Evans Schultes foi enviado ao Brasil durante a Segunda Guerra Mundial pelo Departamento de Agricultura dos Estados Unidos (USDA) e pelo Escritório de Coordenação de Assuntos Interamericanos (OCIAA). Seu principal objetivo era encontrar fontes alternativas de borracha natural (*Hevea brasiliensis*) na Amazônia.

Ao se aventurar pela etnobotânica e buscar traduzir os saberes locais, Schultes também contribuiu para a construção de um regime ocidental de verdade, em que o valor das plantas e fungos sagrados passaram a ser validados por laboratórios e publicações científicas, enquanto as cosmovisões indígenas foram relegadas ao plano da superstição, do folclore e da etnografia.

Após a colonização espanhola, os cogumelos sagrados continuaram a aparecer na cultura mexicana, com maior atenção científica e midiática na região de Oaxaca, onde sua utilização pelo povo indígena mazateca ficou bastante conhecida. “A cerimônia moderna dos cogumelos dos indígenas mazateca do nordeste de Oaxaca ilustra a importância do ritual no México atual e a forma como o caráter sagrado



destas plantas persistiu desde os tempos pré-conquista” (Schultes, 2021, p. 64).

“*Honguitos*” é uma das formas de os Mazatecos designarem os cogumelos psicoativos, quando falam em espanhol. Em vez de dizerem *hongos* (cogumelos), é comum usarem o diminutivo, *honguitos*. Também em língua mazateca, um dos nomes dos cogumelos, *ndi shto*, é uma forma diminutiva: “os pequenos que brotam”. [...] Os cogumelos também são chamados pelos Mazatecos de *niño santo* (menino santo), mesma designação dada ao Menino Jesus (Brissac, 2019, p. 144).

De acordo com o INPI, Instituto Nacional de Los Pueblos Indígenas (2017), os mazatecas se autodenominam *Ha shuta Enima*, que em sua língua significa “os que trabalham a montanha, gente humilde e simples”. Outras fontes sugerem que a origem do termo vem de *Nahuatl mazatecatl*, ou “povo do veado”, nome que lhes foi dado pelos Nonoalcas devido à reverência que prestavam ao veado como um animal sagrado.

Grande parte da popularização de suas práticas religiosas com os fungos psicotrópicos ocorreu devido ao caso de Maria Sabina, curandeira tradicional mazateca nascida em julho de 1894 no povoado de Huautla de Jiménez. Sabina era analfabeta, nunca foi à escola e falava apenas a língua mazateca, algo que inicialmente se apresentou como um obstáculo em sua comunicação com Wasson e os demais estrangeiros que adentravam na região.

Os conteúdos disponíveis sobre sua vida tratam-se de uma coleção de artigos, livros, fotos, documentários e jornais, além de seu próprio relato autobiográfico, registro que se tornou possível graças ao trabalho de Álvaro Estrada, escritor indígena mazateca que recebeu educação formal e pôde realizar a transcrição e tradução das palavras de Sabina, assim como de seus cantos e ensinamentos.

Não sei em que ano nasci, mas minha mãe, María Concepción, disse-me que foi na manhã do dia em que se celebra a Virgem Madalena, lá

em Rio Santiago, município de Huautla. Nenhum de meus antepassados jamais soube sua própria idade (Sabina *apud* Estrada, 1984, p. 31).

Sabina não conheceu bem seu pai, porque ele morreu quando ela tinha três anos. Ela relata que todos diziam ser muito trabalhador, plantava milho e feijão e vendia suas colheitas no mercado de Huautla ou nos povoados vizinhos. Sua casa em Rio Santiago é descrita como “uma chocinha com paredes de barro misturado com carriço e com coberturas de hastes de folhas de cana” (Sabina *apud* Estrada, 1984, p. 32).

Ela diz que quando sua irmã María Ana nasceu, seu pai já estava enfermo. A doença não tinha cura, porque a origem de seu mal não era assunto deste mundo, era um castigo do Senhor dos Trovões, que cuida dos campos e lhes dá fertilidade (Sabina *apud* Estrada, 1984, p. 32). O pai de Sabina recebeu uma maldição do Senhor dos Trovões por ter danificado, ainda que sem a intenção, o território de uma lavoura sagrada, destruindo alguns pés de milho.

Após a perda de seu pai, María Sabina juntamente com sua mãe e irmã voltaram a morar com seus avós, que trabalhavam muito na criação de bichos-de-seda. Ela relata a Estrada:

A vida com meus avós foi difícil. Geralmente, levantávamos de madrugada, e, à luz de um galho de *ocote* aceso, minha avó, minha mãe e minha tia Juanita trabalhavam a lã, a seda ou o algodão. Meus avós criaram bichos-da-seda dentro da choça; os bichos-da-seda demoravam quase um ano para crescer. Primeiro as mariposas punham seus ovinhos sobre esteiras, nasciam lá pelo mês de março (Sabina *apud* Estrada, 1984, p. 39).

O primeiro contato de Sabina com os cogumelos ocorreu quando ela tinha sete anos de idade e um de seus tios havia ficado doente. Para curá-lo, a família chamou um sábio ancião (*Chotá-a-Tchi-née*) chamado Juan Manuel, que chegou ao local com uma sacola de folha de bananeira contendo cogumelos frescos nas mãos e os consagrou junto com seu tio. Ele acendeu uma vela no chão, queimava incenso e esfregava São Pedro nos antebraços do doente. O curandeiro fez uma

velada que rompeu a madrugada e ‘falou sua linguagem’ até que o tio de Sabina melhorasse, o que se confirmou depois de forma definitiva.

Sua linguagem era muito bonita. Eu gostei dela. Às vezes o sábio cantava, cantava e cantava. Não compreendia exatamente as suas palavras, mas me agradavam. Era uma linguagem diferente da que falamos todos os dias. Apesar de não compreendê-la, aquela linguagem me atraía. Falava de estrelas, de animais, de outras coisas, desconhecidas para mim (Sabina *apud* Estrada, 1984, p. 43).

Alguns dias depois deste evento, Sabina e sua irmã, María Ana, estavam sentadas embaixo de uma árvore quando, de repente, avistaram alguns cogumelos, parecidos com os que Juan Manuel havia dado ao seu tio. Elas os comeram, e Sabina relata que inicialmente se sentiram enjoadas, como se estivessem bêbadas, e começaram a chorar. Depois, o enjoo desapareceu e deu lugar a um sentimento de felicidade e alegria, que em suas palavras foi como um alento para sua vida.

Nos dias seguintes, quando sentíamos fome, comíamos os cogumelos. E não só sentíamos o estômago cheio, como também o espírito contente. Os cogumelos nos faziam pedir a Deus que não nos fizesse sofrer tanto, nós lhe dizíamos que sempre tínhamos fome, que sentíamos frio. Não tínhamos nada: só fome, só frio (Sabina *apud* Estrada, 1984, p. 44).

Durante essas experiências que elas começaram a ter com os cogumelos, Sabina descreve uma visão em que ela avistava um homem alto e bem vestido. Ela escutou uma voz, que disse: “Este é seu pai, Crisanto Feliciano...” (Sabina *apud* Estrada, 1984, p. 44), algo que a emocionou bastante, pois ele havia morrido há anos.

Ela teve dois casamentos ao longo de sua vida, ambos marcados por desafios. Seu primeiro marido, Serapio Martínez, era alcoólatra e abusivo, tornando a vida conjugal extremamente difícil. Apesar disso, tiveram filhos juntos antes de sua morte precoce. Posteriormente, Sabina casou-se com Marcial López, que mais tarde deixou a família para se juntar às forças revolucionárias lideradas por Venustiano Carranza

durante a Revolução Mexicana. Esse segundo abandono a obrigou a assumir sozinha a responsabilidade por seus filhos e a aprofundar ainda mais seu caminho como sábia, utilizando os cogumelos sagrados para ajudar sua comunidade (Estrada, 1984).

Anos mais tarde, quando fiquei viúva pela segunda vez, entreguei-me para sempre à sabedoria, para curar as doenças das pessoas e para ficar sempre perto de Deus. Deve-se respeitar os cogumelinhos. No fundo, sinto que são meus parentes. Como se fossem meus pais, meu sangue. Na verdade, eu nasci com meu destino. Ser sábia. Ser filha dos meninos santos (Sabina *apud* Estrada, 1984, p. 45).

Sabina foi batizada na Igreja, assim como sua irmã, e não via contradição entre suas práticas e a religião cristã. Por vezes ela menciona Jesus Cristo como um rapaz alto que vivia nas montanhas, exercendo-o como uma figura espiritual poderosa, que também lhe transmitia mensagens e orientações. Até onde se sabe, não houve conflito entre a Igreja local e as práticas dos curandeiros nativos, ao menos de forma explícita.

O padre Alfonso Aragón, que foi encarregado da paróquia durante cerca de vinte anos, mantinha contato com os sábios em seu templo. Em uma entrevista a Estrada em 1970, ele diz:

A Igreja não é contra esses ritos pagãos, se é que podem ser chamados assim... Isso não acontece, a própria Maria Sabina é membro da Associação do Apostolado da Oração, e vem à missa toda primeira sexta-feira de cada mês... É uma pessoa humilde, pelo que me consta, e não prejudica ninguém... Os sábios e curandeiros não competem com a nossa religião, nem mesmo os feiticeiros. Todos eles são muito religiosos e vêm à missa. Não fazem proselitismo e, portanto, não são considerados hereges, e é remota a possibilidade de lhes serem lançados anátemas, nem em pensamento! (Aragón *apud* Estrada, 1984, p. 20-21).

No entanto, ainda que houvesse um clima amistoso em relação à igreja local de Huautla, o cristianismo enquanto instituição não deixou de exercer influências opressivas sobre as práticas locais. Como

explica Álvaro Estrada, um dos motivos pelos quais os sábios até então não estavam acostumados a falar sobre os cogumelos sagrados, era devido à repressão do Tribunal do Santo Ofício, que condenaram durante séculos aqueles que ingeriam o *ololiuhqui*, o *peyotl* ou o *teonanacátl* (sementes, cactos e cogumelos, respectivamente, e todos alucinógenos), tornando privado e até mesmo secreto os ritos indígenas de adoração às plantas de poder.

Em certo momento, a irmã de Sabina adoeceu profundamente. Sentia dores como pontadas agudas no ventre que a faziam se dobrar de dor, o que acompanhava desmaios. Sabina buscou diferentes métodos, mas eles não puderam ajudá-la, decidindo recorrer, portanto, aos cogumelos sagrados.

Ela não podia morrer. Eu sabia que os meninos santos tinham o poder. Eu os tinha comido quando criança, e me lembrava de que não faziam mal. Eu sabia que a nossa gente os comia para curar doenças. Então, tomei uma decisão: naquela mesma noite, eu comeria os cogumelos santos. Fiz isso. Dei a ela três pares. Eu comi muitos, para que me dessem poder imenso. Não posso mentir, devo ter comido trinta pares (Sabina *apud* Estrada, 1984, p. 52).

A partir daí, Sabina conduziu uma velada para sua irmã, utilizando velas de cera pura, flores e açucenas. Ela relata que enquanto os *meninos* trabalhavam em seu corpo, ela rezava e pedia a Deus para que a ajudasse a curar María Ana. Pouco a pouco, foi sentindo sua intuição se abrir com facilidade. “Os meninos santos guiaram minhas mãos para apertar seus quadris. Suavemente, fui fazendo massagem onde ela dizia que doía. Eu falava e cantava. Sentia que cantava bonito” (Sabina *apud* Estrada, 1984, p. 53).

A sessão continuou e de repente María Ana começou a jorrar muito sangue e água, como se estivesse parindo. Sabina diz não ter se assustado, pois sabia que era o efeito dos *hongos* curando sua irmã através dela. “Os meninos santos aconselhavam, e eu executava. Fiquei

com minha irmã até que o sangue parou de sair” (Sabina *apud* Estrada, 1984, p. 53).

Neste dia, durante uma *miração*, Sabina avistou entidades que ela identificou como ‘Seres Principais’, espíritos que lhe entregaram um Livro da Sabedoria, com o qual deveria aprender e trabalhar. “A Sabedoria é a Linguagem. A Linguagem está no Livro. O Livro é outorgado pelos Principais. Os Principais aparecem com o grande poder dos *meninos*” (Sabina *apud* Estrada, 1984, p. 54).

Por fim, María Ana sarou definitivamente e a partir daquela cura Sabina passou a ter ainda mais fé nos *meninos santos*. Ela relata que após esse dia muitas pessoas ficaram sabendo sobre ela, e começaram a procurá-la, trazendo doentes que vinham de diferentes lugares, vizinhos ou afastados, e ela os curava com a Linguagem dos cogumelos.

A doença sai se os doentes vomitam. Vomitam a doença. Vomitam porque os cogumelos querem que o façam. Se os doentes não vomitam, eu vomito. Vomito por eles, e desta maneira o mal é expulso. Os cogumelos têm poder porque são a carne de Deus. E os que creem saram. Os que não creem não saram (Sabina *apud* Estrada, 1984, p. 63).

Sabina conta sobre suas experiências espirituais, que via animais como serpentes gigantescas, mas não os temia. “Não os temo porque também são criaturas de Deus. Aparecem animais estranhos, nunca vistos no mundo cotidiano. Nada daquilo que os cogumelinhos ensinam deve ser temido” (Sabina *apud* Estrada, 1984, p. 76).

Ouçó vozes. Falam comigo. É a voz do pequeno que brota. O Deus que vive neles entra em meu corpo. Cedo meu corpo e minha voz aos *meninos santos*. São eles que falam, durante as veladas, trabalham em meu corpo (Sabina *apud* Estrada, 2010, p. 116).

Em 1955, chega à aldeia o banqueiro norte-americano Robert Gordon Wasson junto com sua esposa, Valentina Pavlovna, que se dedicavam a estudar micologia no México por alguns anos e haviam escutado sobre uma grande sábia de Oaxaca. Inicialmente, o delegado do

povoado é quem faz a intermediação entre Wasson e Sabina, expressando seu desejo de que ela realizasse uma velada para o estrangeiro.

Os sábios não devem andar fazendo alarde do que são, porque é um assunto delicado. Aí está, em suas próprias palavras, o obstáculo que tive de vencer há mais de vinte anos, quando eu, um forasteiro loiro, um estranho, irrompi naquele círculo secreto. Embora ela diga que obedece à Igreja e às autoridades municipais, e afirme que, quando acolheu favoravelmente meu pedido, simplesmente satisfazia os desejos do delegado municipal Cayetano García, não deixo de duvidar. Diz ainda que teria inclusive me concedido uma velada sem o patrocínio das autoridades. Não fosse por Cayetano, eu nunca a teria conhecido e, se a tivesse encontrado por acaso, teria ela feito uma velada para mim? Isto é certamente discutível (Wasson, 1984, p. 21).

Sabina era conhecida por realizar sessões de cura (*veladas*) com os cogumelos e foi uma das primeiras nativas a permitir que estrangeiros participassem de seus rituais, que ficaram amplamente conhecidos para além das fronteiras mexicanas e impulsionaram a busca por experiências com enteógenos no contexto ocidental. “Aconteciam de noite, estas sessões de cura conhecidas simplesmente por ‘veladas’. À porta fechada, na casa de adobe e teto de palha de María Sabina e sem luz elétrica, a escuridão e silêncio da Serra Mazateca imperavam” (Cardoso, 2021).

A Linguagem pertence aos meninos santos. Eles falam e eu tenho o poder para traduzir. Se digo que sou a mulherzinha de livro, isso quer dizer que um pequeno que brota é mulher e que ela é a mulherzinha de livro, assim me transformo, durante a velada, em cogumelo-mulherzinha-de-livro... Se estou à beira d’água, digo: Sou a mulher que está parada na areia... Porque a sabedoria vem do lugar onde nasce a areia. (Sabina *apud* Estrada, 1984, p. 121).

Ao conhecer os cogumelos sagrados, Wasson se dirigiu inicialmente a Roger Heim, então diretor do Laboratório do Museu Nacional de História Natural, em Paris, que viajou com ele diversas vezes para o México (Estrada, 2010). Heim foi quem entregou a Albert Hofmann as

primeiras amostras de cogumelos sagrados fabricados em laboratório — amostras que posteriormente tiveram seus princípios ativos isolados por Hofmann, Arthur Brack e Hans Kobel, que os nomearam psilocibina e psilocina. Além disso, Wasson produziu uma série de livros e artigos sobre as práticas com os cogumelos, estabelecendo-se em sua carreira como pesquisador e etnobotânico.

É verdade que antes de Wasson ninguém falava com tanta desenvoltura acerca dos *meninos*. Nenhum mazateco revelava o que sabia sobre esse assunto... Os *meninos* são o sangue de Cristo. Quando nós, mazatecos, falamos das veladas, fazemos isso em voz baixa, e para não pronunciar o nome que têm em mazateco (*ndi-xi-tjo*) nós os chamamos de *coisinhas* ou *santinhos*. Assim eram chamados por nossos antepassados (Sabina *apud* Estrada, 1984).

Sabina conta a Estrada que depois das primeiras visitas de Wasson, vieram muitas pessoas estrangeiras para pedir que ela fizesse velada para elas. Não eram pessoas que aparentavam estar doentes, mas que diziam estar “à procura de Deus” (Sabina *apud* Estrada, 1984, p. 87). Ela também revela que teve um sonho com pessoas estranhas antes de ser apresentada a Wasson por Cayetano, delegado do povoado, e se queixa do movimento que vinha acontecendo, como nos mostra o documentário *María Sabina: Mulher Espírito*, produzido por Nicolás Echeverría em 1979:

Visitam-me muitos estrangeiros, tomam a minha imagem e a minha voz com os seus ‘ferros’ (máquinas fotográficas e gravadores). Dizem ser doutores, outros que têm cargos importantes nas cidades. Vêm pessoas que escrevem nos papéis e perguntam pela minha vida (Echeverría, 1979).

Ela explica que “as pessoas loiras”, homens e mulheres, chegavam à sua porta, chamando-a de ‘Vovozinha’ ou ‘Sabininha’, então ela saía e os convidava para entrar. “Dou café para quem gosta, só tenho isso para oferecer. Acho que alguns loiros sentem-se bem em minha



casa, como se fosse a sua, porque estendem cobertores e esteiras no chão e descansam” (Sabina *apud* Estrada, 1984, p. 99).

Haviam também algumas pessoas que apareciam até mesmo durante a seca, quando os cogumelos não brotavam. Eles tiravam fotos de Sabina ao encontrá-la pela estrada carregando milho, ou quando estava descansando sobre uma pedra no mercado. “Já estou acostumada com tudo isso”, ela diz (Sabina *apud* Estrada, 1984, p. 99).

No entanto, muitos desses jovens não apresentavam respeito pelos cogumelos sagrados. Ao invés de consumi-los nas veladas, que eram realizadas durante a noite, passaram a consumir os cogumelos em plena luz do dia e de forma banalizada, simplesmente para sentir o efeito que produziam. A falta de conhecimento e tato para a condução das experiências de êxtase acabaram por chamar a atenção das forças policiais locais.

Sabina começa a ter problemas com as autoridades e seus vizinhos. Ela dizia que se os jovens continuassem usando os meninos santos daquela forma acabariam loucos, pois as veladas eram feitas para curar as doenças e não como uma forma de brincadeira. “Devemos ter respeito pelos meninos santos”, ela diz (Sabina *apud* Estrada, 1984). Além disso, ao longo do tempo os cogumelos estavam ficando cada vez mais escassos nos campos de colheita, o que também soava como um alerta para a curandeira.

Antes de Wasson, eu sentia que os meninos santos me elevavam, já não sinto isso. A força diminuiu. Se Cayetano não tivesse trazido os estrangeiros... os meninos santos conservariam seu poder. Há muitos anos, quando eu era menina, brotavam por toda a parte, nasciam em volta da casa. (Sabina *apud* Estrada, 1984, p. 112).

Ao fim de sua vida, a imprensa local de Oaxaca tentava denunciar a miséria em que Sabina vivia e a exploração a que ela era submetida. A sábia rejeitava confrontos e polêmicas, preferindo manter-se reservada em relação às injustiças que enfrentava. Apesar de ter se

tornado uma figura mundialmente conhecida por seu conhecimento e pelos rituais com os cogumelos sagrados, Sabina nunca recebeu os benefícios materiais proporcionais à fama que conquistou entre intelectuais, artistas e pesquisadores estrangeiros.

Sua casa foi invadida diversas vezes por forasteiros em busca de experiências espirituais, muitos dos quais desrespeitavam os significados sagrados de sua prática. Já idosa, ela lamentava que o conhecimento que compartilhara tivesse sido apropriado sem o devido respeito e sem trazer melhorias reais para sua comunidade. María Sabina faleceu em 21 de novembro de 1985, devido a uma embolia pulmonar.

No dia do seu enterro, os habitantes de Huautla acompanharam-na com flores brancas até o cemitério. As autoridades montaram guarda de honra e mataram um galo para que anunciasse a jornada da xamã até a outra vida. No caixão, puseram sete sementes de abóbora, uma xícara e um prato, também água e comida para sua passagem. O povo bebeu aguardente e café com canela, rezou e cantou (Cardoso, 2021).

A partir da história de María Sabina e a maneira como sua sabedoria foi capturada e desvirtuada, pode-se perceber alguns aspectos da lógica colonialista, que busca perpetuar sua dominação política, científica e ideológica. A ideologia da Guerra às Drogas (*War on Drugs*), fomentada pelos EUA a partir do discurso de Nixon em 1971, sem dúvida contribuiu para o combate e apagamento de diversas práticas tradicionais da América Latina assim como da América Central.

De acordo com Gary Becker e Kevin Murphy (2013), mais de 50.000 pessoas morreram desde que a campanha antidrogas do México começou em 2006. Devemos lembrar também que, muito antes disso, no que tange a utilização dos astecas com os cogumelos (*teonanacátl*), a reação dos colonizadores espanhóis não foi muito diferente, pois viam a prática com maus olhos e buscavam suprimi-la utilizando força coercitiva. Como aponta Schultes (2021, p. 62),

A oposição espanhola à adoração de divindades pagãs pelos astecas com o auxílio sacramental de cogumelos era forte. Embora os conquistadores espanhóis do México odiassem e atacassem o uso religioso de todos os alucinógenos — peiote, toloache e outros — o teonanacatl era o alvo de uma ira especial. Seu fanatismo religioso foi atraído especialmente para esta forma desprezada e temida de vida vegetal que, através dos seus poderes de visão, mantinha o índio em contemplação e reverência, permitindo-lhe comungar diretamente com os seus deuses.

### **3 Conclusões Finais: o que a ciência psicodélica tem a aprender com Huautla de Jiménez e a história de María Sabina?**

A trajetória de María Sabina e seu papel como xamã mazateca nos levam a uma reflexão sobre a interseção entre saberes tradicionais e as dinâmicas coloniais que ainda persistem na sociedade contemporânea. Ao compartilhar sua experiência com os cogumelos sagrados, Sabina não apenas proporcionou uma abertura ao conhecimento das práticas indígenas mazatecas, mas também expôs a exploração e apropriação cultural que frequentemente acompanham o interesse ocidental por essas medicinas.

Durante a década de 1950, a ciência ocidental já mostrava interesse na exploração dos psicodélicos e sua possível utilização terapêutica<sup>11</sup>, no entanto, com os posteriores desdobramentos nos anos 1960 do movimento de contracultura, fortemente vinculado aos protestos contra a guerra do Vietnã e pelos direitos civis (Sampaio, 2022), o uso dessas substâncias acabou sendo proibido e as pesquisas que estavam sendo conduzidas na época foram paralisadas. Só após 1990 esses

---

<sup>11</sup> “Em 1955, o psiquiatra junguiano Ronald Sandison abriu, na Inglaterra, o primeiro estabelecimento para uso de psicodélicos em psicoterapia. Nos anos 1960, o estudo do potencial clínico de tais substâncias nos EUA e Europa foi além do tratamento de transtornos mentais, incluindo estímulo à criatividade, abertura espiritual e luta por liberdade política e do próprio corpo” (Beserra; Rodrigues; Monteiro, 2021, p. 104)

estudos puderam ser retomados, iniciando o que hoje tem sido chamado de ‘renascença psicodélica’ (Fontes, 2021, p. 54; Sampaio, 2022).

Foi apenas no início da década de 1990, após um período de cerca de 20 anos, que a pesquisa com psicodélicos em humanos ressurgiu. Também nessa época surgiram as primeiras organizações científicas, sem fins lucrativos, que passaram a apoiar e financiar a pesquisa com psicodélicos, como a Associação Multidisciplinar de Estudos Psicodélicos (MAPS, *Multidisciplinary Association for Psychedelic Studies*) e o instituto de pesquisa Heffter (Palhano-Fontes, 2021, p. 55).

Desde então, muita coisa tem sido produzida nessa área. Podemos citar aqui, a título de exemplo, o artigo de Kenneth W. Tupper, Ph.D em Saúde Pública na University of British Columbia, chamado *Entheogens and existential intelligence: The use of plant teachers as cognitive tools* (Enteógenos e inteligência existencial: O uso de plantas professoras como instrumentos cognitivos, trad. ivre), publicado no *Canadian Journal of Education* em 2002, onde ele apresenta as plantas psicoativas como ferramentas que podem potencializar o conhecimento humano.

Apesar do número de trabalhos científicos sobre psicoativos estarem aumentando, cabe nos perguntar sobre a orientação ética e metodológica dessas pesquisas, pois uma vez reconhecida a complexidade dessas substâncias, torna-se necessária uma abordagem multidisciplinar, que analise não apenas os efeitos químicos e biológicos mensuráveis, como também as questões sociais, políticas e religiosas que acompanham o tema.

No final de 2022, por exemplo, saíram matérias em diversos meios de comunicação no Brasil, aqui sendo citada a que foi veiculada pelo O Globo<sup>12</sup>, sobre pesquisadores de uma empresa no Canadá que estavam criando uma ‘pílula de ayahuasca’ a partir da extração sintética do DMT (*N,N-Dimetiltriptamina*). Em 2024, o Instituto Superior Pedagógico de Yarinacocha, em Pucallpa, no Peru, recebeu dezenas de

---

<sup>12</sup> Vidale, 2022.

xamãs da etnia Shipibo-Conibo que estão denunciando o extrativismo espiritual que vem acontecendo ao redor da ayahuasca, apresentando preocupações sobre a extinção do chá<sup>13</sup>.

Desse contexto emerge a necessidade de busca pela decolonização das perspectivas contemporâneas sobre os psicodélicos, pensando a realidade dessas medicinas a partir das narrativas indígenas tradicionais, e não se apegando apenas aos paradigmas ocidentais, visto que, conforme aponta Beatriz Labate, “No século XXI, muitos países do Novo Mundo precisam enfrentar e negociar conflitos entre os ideais culturais ocidentais e os valores e práticas das culturas tradicionais há muito deslocadas pelo colonialismo” (Labate; Freeney, 2012, p. 1).

Entende-se aqui que uma perspectiva decolonial é aquela que busca desconstruir os dispositivos coloniais assim como também suas influências materiais e subjetivas. “A decolonialidade refere-se à luta contra a lógica da colonialidade e seus efeitos materiais, epistêmicos e simbólicos” (Torres, 2019, p. 36). Mas o que isso poderia significar em termos práticos?

A título de conclusão, gostaria de apresentar aqui duas propostas elaboradas por diferentes pesquisadores. A primeira trata-se de um estudo publicado na revista *The Lancet Regional Health*, chamado *Ethical principles of traditional Indigenous medicine to guide western psychedelic research and practice* (Princípios éticos de medicina tradicional indígena para guiar a pesquisa e prática psicodélica no Ocidente. Trad. livre). O artigo foi escrito por um grupo internacional de representantes indígenas<sup>14</sup> que chegaram a oito princípios éticos para a orientação de pesquisa e prática relacionada às medicinas tradicionais.

Em suma, estes oito princípios são: 1. Reverência: Reconhecer o profundo significado cultural e espiritual dessas medicinas; 2.

---

<sup>13</sup> Minuano, 2024.

<sup>14</sup> Yuria Celidwen; Nicole Redyers; Cíclia Githaiga; Janeth Calambás; Karen Añaños; Miguel Evanjuanoy Chindoy; Riccardo Vitale; Juan Nelson Rojas; Delores Mondragón; Yuniur Vázquez Rosalío; Angelina Sacbaia.

Respeito: Construir relacionamentos com estudiosos, praticantes e detentores do conhecimento indígena, assegurando o Consentimento Livre, Prévio e Informado (CLPI). 3. Responsabilidade: Combater a apropriação cultural e garantir que os benefícios das pesquisas sejam compartilhados de forma justa. 4. Relevância: Integrar os conhecimentos indígenas nos sistemas ocidentais de educação e pesquisa. 5. Regulação: Criar mecanismos legais para proteger a propriedade cultural e intelectual das medicinas tradicionais. 6. Reparação: Reconhecer e compensar a exploração histórica dos saberes indígenas. 7. Restauração: Restaurar a autoridade indígena sobre suas próprias medicinas e práticas tradicionais. 8. Reconciliação: Promover a colaboração entre sistemas ocidentais e indígenas para estabelecer procedimentos de justiça restaurativa (Celidwen *et. al.*, 2022).

A segunda proposta é apresentada pelo professor Osiris Sinuhé, filósofo mexicano de vasto currículo acadêmico, que encontra-se vinculado ao Ph.D. na Universidade de Harvard, em conjunto com Adrián P. Peñaflor, Daniel P. Hinde e Zoe C. M. Wastl. Trata-se de um artigo chamado *Indigenous Philosophy and the Psychedelic Renaissance* (Filosofia Indígena e Renascença Psicodélica. Trad. livre), que foi publicado também em 2022.

Nele, os autores propõem uma reflexão crítica sobre a renascença psicodélica, enfatizando a necessidade de integração do pensamento indígena para garantir uma utilização ética dessas substâncias. Eles encontram alguns caminhos e conceitos orientadores, como Respeito; Conexão; Reflexão e Direção. Além disso, argumentam sobre a necessidade de estabelecimento de organizações protetoras dos direitos indígenas e de mecanismos de arrecadação de fundos para o suporte de suas aldeias.

É possível perceber que ambas as respostas apresentam alguns aspectos em comum, principalmente no que tange seus objetivos. Este trabalho não possui o intuito de esgotar a questão apresentada, tampouco de indicar algum dos caminhos propostos como salvação

revelada. Seguimos, portanto, em uma compreensão dialética, segundo a qual ambas as propostas podem trazer contribuições para o diálogo sobre os caminhos da produção de um conhecimento saudável acerca das plantas de poder e das práticas espirituais tradicionais das Américas.

**Figura 1** – María Sabina, a sábia dos cogumelos.



Fonte: Wasson, 1984.

## Referências

- BARTOLOMÉ, Miguel A.; BARABAS, Alicia M. (Org.). *Los sueños y los días: chamanismo y nahualismo en el México actual*. v. 2, "Pueblos mayas". México: Instituto Nacional de Antropología e Historia. 2013.
- BECKER, Gary; MURPHY, Kevin. *Have we lost the War on Drugs?* The Wall Street Journal, 2013. Disponível em: <https://www.wsj.com/articles/SB10001424127887324374004578217682305605070>. Acesso em: 10 jun. 2024.
- BESERRA, F.; RODRIGUES, S.; MONTEIRO, D. *Uso terapêutico dos psicodélicos: por uma perspectiva latino-americana*. In: GOULART, S.; TÓFOLI, L. (Ed.). *Platô: Drogas & Políticas*. Revista da Plataforma Brasileira de Política de Drogas, Edição Especial Psicodélicos, v. 5, n. 5, 2021. p. 101-121.
- BESERRA, F.; RODRIGUES, S. *Apresentação: por um renascimento psicodélico*. In: *Psicodélicos no Brasil: ciência e saúde*, v.1, CRV, Curitiba. 2020.
- BRISSAC, S. *Veladas com flores: uso ritual de cogumelos psicoativos entre o povo Mazateco*. In: LABATE; GOULART (Orgs.). *O uso de plantas psicoativas nas Américas*. Gramma/NEIP, Rio de Janeiro. 2019. p. 143-160.
- CARNEIRO, Henrique. *Os psicodélicos ou enteógenos e a importância cultural das alucinações*. In: GOULART, S.; TÓFOLI, L. (Ed.). *Platô: Drogas & Políticas*. Revista da Plataforma Brasileira de Política de Drogas, Edição Especial Psicodélicos, v. 5, n. 5. 2021. p. 9-27.
- CARDOSO, Pedro. *A Sacerdotisa e os Meninos Santos*. 2021. Disponível em: <https://www.buala.org/pt/a-ler/a-sacerdotisa-e-os-meninos-santos>.
- CELIDWEN, Y.; REDVERS, N.; GITHAIGA, C.; et. al. *Ethical principles of traditional Indigenous medicine to guide western psychedelic research and practice*. In: *The Lancet Regional Health*, 2022.
- ECHEVERRÍA, Nicolás. *Maria Sabina, Mulher Espírito*. Publicado pelo canal Sagrado Cogumelo. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Jt2dvOPJSoA&t=56s>. Acesso em: 10 jun. 2024.
- ESTRADA, Álvaro. *La vida de María Sabina: La sabia de los hongos*. Siglo Veintiuno Editores. México: 1979.
- ESTRADA, Álvaro. *A vida de María Sabina: a sábia dos cogumelos*. Trad. Beatriz Perrone Moisés, Martins Fontes: São Paulo, 1984.



- ESTRADA, Álvaro; ROTHENBERG, Jerome. *María Sabina: Selections*. University of California Press. 2010.
- INPI, Instituto Nacional de Los Pueblos Indígenas. 2017. Disponível em: <https://www.gob.mx/inpi/articulos/etnografia-del-pueblo-mazateco-de-oaxaca-ha-shuta-enima>.
- LABATE, B.; FREENEY, K. *Ayahuasca and the process of regulation in Brazil and internationally: Implications and challenges*. In: *International Journal of Drugs Policy*, v. 23, n. 1, p. 154-161, 2012.
- LAMOTTE, S. *How psilocybin, the Psychedelic in mushrooms, may rewire the brain to ease depression, anxiety and more*, 2022. Disponível em: <https://www.cnn.com/2022/06/11/health/psilocybin-brain-changes-life-itself-wellness-scn/index.html>. Acesso em: 10 jun. 2024.
- LUNA, L. E. *Vegetalismo: shamanism among the mestizo population of the Peruvian Amazon*. Trad. Livre. *Studies in Comparative Religion*, Almqvist and Wiksell International, Stockholm, 1986.
- MACRAE, E. *Guiado pela Lua: xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime*. São Paulo: Brasiliense, 1992.
- MACRAE, E. *El Santo Daime y la Espiritualidad Brasileña*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2000.
- MINUANO, Carlos. *Xamãs temem a extinção da ayahuasca na Amazônia peruana*. Carta Capital, *Psicodelicamente: Revista digital independente de jornalismo psicodélico*. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/blogs/psicodelicamente/xamas-temem-a-extincao-da-ayahuasca-na-amazonia-peruana/amp/>. Acesso em: 10 jun. 2024.
- ROMERO, Osiris. *María Sabina, Cogumelos e Extrativismo Colonial*. Chacruna Latinoamérica: Institute for Psychedelic Plant Medicines, 2022. Disponível em: <https://chacruna-la.org/maria-sabina-e-cogumelos/>. Acesso em: 10 jun. 2024.
- ROMERO, Gonzáles O. *Indigenous Philosophy and the Psychedelic Renaissance*. In: *The Journal of Psychoactive Drugs*, 54(3), 207-217, 2022.
- RUCK, Carl A. P.; BIGWOOD, J.; STAPLES, D.; OTT, J.; WASSON, G.; *Entheogens*. In: *Journal of Psychedelic Drugs*, v. 11, 1-2, 1979, p. 145-146.
- SAMPAIO, Dilaine. *Substâncias psicotrópicas*. In: USARSKI, F; TEIXEIRA, A; PASSOS, J. (Orgs.). *Dicionário de ciência da religião*. Loyola, Paulus: São Paulo, 2022. p. 854-858.

- SCHULTES, R. *Hallucinogenic Plants: A Golden guide*. Trad. livre. Golden Guide: New York, 2021.
- TUPPER, K. *Enteógenos e Inteligência Existencial*. Revista Periferia, v. III, n.2. 2002.
- TORRES, Nelson. *Análítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas*. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; TORRES, Nelson; GROS-FOGUEL, Ramón (Orgs.). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. Autêntica: Belo Horizonte, 2019.
- VIDALE, Giulia. *Pesquisadores criam uma pílula de ayahuasca, o poderoso psicodélico*. O Globo, 2022. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/saude/medicina/noticia/2022/12/pesquisadores-criam-uma-pilula-de-ayahuasca-o-poderoso-psicodelico.ghtml>. Acesso em: 10 jun. 2024.
- WASSON, R. Gordon. *El hongo maravilloso: teonanacátl*. Micolatría em Mesoamérica. Fondo de Cultura Económica. 1983.
- WASSON, R. Gordon. *The Wondrous Mushroom: Mycolatry in Mesoamerica*. New York: McGraw-Hill, 1980.
- WASSON, R. Gordon. *Seeking the Magic Mushroom*. New York: Alfred A. Knopf, 1957.
- WASSON, Valentina. *María Sabina, “a sábia dos cogumelos”*. Formato digital, 1979. In: ESTRADA, Álvaro. *A vida de María Sabina: a sábia dos cogumelos*. Trad. Beatriz Perrone Moisés, Martins Fontes: São Paulo, 1984.

# Transatlanticidades e transmigrações: considerações acerca do pensamento hídrico de Beatriz Nascimento

Marcelo Jungmann Pinto<sup>1</sup>

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.144.09>

## 1 Introdução

O azul já perdeu o brilho e nalguns pontos da fachada a cor está mesmo a cair. Em frente, este salmão também sente a passagem dos anos. Ao lado, o verde aguerrido tenta ainda resistir. As cores da faixa da sétima colina guardam a memória já fugidia do ano em que Lisboa foi Capital Europeia da Cultura. Foi o único projeto de intervenção urbana em Lisboa: a recuperação da cara dos prédios entre o Rato e o Cais do Sodré. Mais um projeto sem continuidade.

Estamos em 2001. O trecho em questão integra a reportagem do jornalista António Nabo para a rede pública de televisão portuguesa. Sete anos após o evento que transformou Lisboa em centro cultural da Europa, o jornalista realiza um balanço sobre os rastros da requalificação urbana no eixo entre o Cais do Sodré e o Rato. À medida que a câmera desliza sobre as fachadas desbotadas dos edifícios, o texto da reportagem que abre a nossa comunicação revela um curioso paradoxo. Enquanto a aura do evento de 1994 parece ter se apagado na

---

<sup>1</sup> Professor de filosofia do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Brasília e doutorando em filosofia pela Universidade Federal de São Paulo.

E-mail: [marcelojungmann@hotmail.com](mailto:marcelojungmann@hotmail.com)

lembrança dos lisboetas — “como um eco distante, quase inexistente”, dirá o jornalista —, as superfícies das construções permanecem como guardiãs silenciosas de um passado recente. A tinta desbotada e as cores desgastadas são vestígios visíveis de uma memória que os corpos lisboetas parecem não mais carregar, daí o seu caráter fugidio.

Que a arquitetura possa ser suporte de memória, ainda quando fugidia, eis um pressuposto inusitado e intrigante da narrativa que abre a reportagem de António Nabo e a presente comunicação. Curiosamente, algo semelhante poderia ser lido nas páginas do Diário de Pernambuco de 1923: “há casas cujas fachadas indicam todo um gênero de vida nos seus mais íntimos pormenores. Todo um tipo de civilização. O ‘bungalow’ americano é assim”. A assertiva foi impressa pela pena desse misto de fascinação e assombro que foi Gilberto Freyre. Como se sabe, Freyre acreditava que os objetos em geral, e que a arquitetura em especial, carregam em si indícios da morfologia de diferentes culturas. Seu interesse quase obsessivo pela arquitetura vernacular parece guardar seu princípio metodológico: *ler as variações nas edificações como sendo expressões de transformações culturais*. “Os homens e os livros muitas vezes mentem. A arquitetura quase sempre diz a verdade através de seus sinais de dedos de pedra”, afirmava Freyre ([1924] 1964, p. 19) em um artigo de jornal de 1924.

Se considerarmos a imagem e o simbolismo da pedra, talvez seja possível explorar os seus sinais, isto é, a verdade que perdura através dela. Ou, dito de outro modo, como a pedra, em sua materialidade, carrega e transmite uma verdade que atravessa o tempo? Quais são os sinais ou marcas que revelam a sua verdade duradoura?

A hipótese aqui desenvolvida é que a pedra mantém uma estreita relação com a política. Ou, melhor, por meio da pedra edificou-se uma verdade que estreita a política, ressecando-a.

## 2 Solidificações e cristalizações do poder: arquitetura, memória e as inscrições da pedra

Seja esculpida, talhada, polida ou pintada, *a pedra parece ser o veículo mais arcaico do espírito humano*. Objeto primordial, foi por meio das pedras, mais precisamente nelas, que o espírito humano se incorporou nas coisas ao imprimir seu espaço interior e sua consciência. Foi sobre superfícies minerais que o poder inscreveu pela primeira vez a sua palavra e o seu direito. Lembremo-nos de que foi sobre o espaço de um muro, essa “coisa de pedra”, que a lei começou a ser promulgada. A partir desse momento, toda uma verticalização, solidificação, publicização e universalização do visível foram estabelecidas, dando forma à política. Foi também nesse mesmo espaço que o tempo, tanto solar quanto astronômico, se tornou mensurável. Durante séculos, regulamentos comerciais, preços e medidas foram gravados em paredes de pedra. Também nelas, a memória dos mortos foi registrada, incluindo seus nomes e últimas palavras. Há toda uma *mineralogia do espírito e do poder* atestada em substâncias sólidas e cristalizadas. E a partir desta, toda uma cristalização e uma solidificação do modo como se pensa a política se desenvolveu.

A pedra sempre teve uma relação estreita com a cidade. Como um conjunto ordenado de muros capazes de abrigar vidas e fluxos em seu interior, a cidade parece ser, antes de tudo, “coisa de pedra”. É com a pedra que damos forma ao espaço. São pedras, quase sempre elas, a delinear o traçado e a direção das ruas, a separar o espaço público do espaço privado, e, também, a torná-los híbridos. E são geralmente as pedras que formam as paredes que definem a amplitude de nossas cidades, que dão nuances e permitem a delimitação do espaço comum. Pilhadas, dispostas, pedras, ainda elas, definindo e determinando o triângulo de existências sociais e políticas.

Foi assim, por meio das pedras, que se construíram verdades sobre a política. Na tradição filosófica ocidental, o surgimento da pólis

emergiu como um marco crucial no pensamento grego e, por extensão, na esfera política. Na qualidade de palco original e preeminente, a cidade apresenta-se como paradigma central para filósofos, cientistas sociais, arquitetos e urbanistas explorarem e compreenderem a complexidade do saber político. *Situada como o epicentro da vida cívica e social, a pólis se transforma em mais do que um espaço físico; ela passa a ser a encarnação simbólica das aspirações e dilemas humanos.* Nesse contexto, estudiosos encontram na cidade não apenas uma estrutura material, mas também um microcosmo onde se desdobram questões fundamentais sobre organização social, justiça, poder e cidadania.

No entanto, é preciso reconhecer que essa visão da pólis como epicentro do pensamento político é apenas uma marca, um sinal de pedra, que privilegia a cidade no desenvolvimento histórico e filosófico do Ocidente. Outros percursos são possíveis e, em tempos de destruição, como o nosso, até mesmo necessários.

### **3 Das hidrografias atlânticas: o pensamento hídrico de Beatriz Nascimento e suas fluências**

Esse parece ter sido o caso de um texto comissionado para o *Festival Culturas em Diálogo*, que figurava entre as atrações da Lisboa 94. Realizado na *Oikos*, uma organização não governamental, o Festival incluiu uma Mostra de Vídeo e uma Exposição de Instrumentos Musicais de Moçambique; ao menos até onde consegui mapear. A curadoria da mostra esteve a cargo de Raquel Gerber, e o texto em questão foi escrito por Beatriz Nascimento, em março de 1994, sob o título *Culturas em Diálogo*.

Não se tem notícias de que Beatriz Nascimento tenha ido e apresentado o trabalho na ocasião. Contudo, o registro datilografado do texto, preservado em seu acervo, possibilitou o contato com uma das raras oportunidades em que a filósofa sergipana elaborou uma visão

mais detalhada sobre a “transatlanticidade”, conceito central de suas feitura. Embora essa noção não tenha sido nomeada explicitamente, ela me pareceu reverberar nos potentes caminhos que a filósofa Bruna de Jesus Silva traçou entre nós na tarde da última terça-feira. “A dialética é um estar em trânsito, é andança”. Foi isso que eu aprendi com ela na terça-feira. Foi massa perceber a dialética assim, deu aos gregos e germanos a fluência e as funduras das bandas de cá. Beatriz Nascimento assuntava as fluências, deslocamentos e funduras quando elaborava o seu diálogo possível entre as culturas, que culminou na noção de “transatlanticidade”; Silva também. A mais nova trouxe o Congo com Mudimbe, mas também o Axé dos terreiros com “Dona Helena Theodoro”, com quem Beatriz Nascimento estabeleceu uma parceria nutritiva. E foi justamente na prosa sobre “Dona Helena” que brotaram as ideias das migrações, trânsitos e deslocamentos conceituais e existenciais. Estaríamos presenciando *in loco* os reflexos dos espelhos negros? Acredito que sim. Silva iniciou a sua fala lembrando que a filosofia africana se pretende prática. E a prática reflexiva, a alusão ao reflexo não é mero acaso aqui, parece ser um caminho interessante para pensarmos a noção de “transatlanticidade”. Confluência vitamina entre Silva e Nascimento. Comovido fiquei.

Beatriz Nascimento não era afeita aos ressecamentos, nem às calcificações. Importa a ela o movimento e seu curso, não a estagnação. Intelectual hídrica — “Eu sou Atlântica” —, Beatriz trouxe fluência vigorosa para a roda, umedeceu o pensamento, delineando contornos e zigue-zagues por entre as fendas das rochas da história oficial e da política. Foi assim, entre contornos e torções, que ela deslocou a perspectiva do escravo, tão comum nos estudos de sua época, para a da *pessoa do negro*. Ao fazê-lo, ela abriu novas vias e afluentes não só para a historiografia brasileira como também para o existencialismo. Em suas feitura, encontramos a possibilidade de se *pensar o Atlântico como um influxo oceânico* que banha territórios, corpos e fazeres irradiando corpos-território que buscam o desaguar a despeito das barreiras. Tal

como os rios, córregos e oceanos, esses corpos souberam dar fundura às suas práticas, movendo-se por meio de contornos. Assim se lê a referência à “transatlanticidade” no texto de 1994:

Conceito cunhado na elaboração do filme *Orí* (1989), de Raquel Gerber, divulgando a tese de Beatriz Nascimento de que com todo descontínuo há um contínuo histórico memorável, que eleva a dignidade e a singularidade humanas e vê ecologicamente o mar Atlântico como um vetor, um meio (mídia) entre os povos de Europa, de África e de América. Somente ele como território livre e físico tornou possível os encontros e os desencontros de culturas tão díspares [...]. Transportou e alimentou povos daqui para lá e de lá para cá. Mesmo após novos meios de transportes e de comunicação, talvez por isso mesmo ele, de elemento desagregador, tornou os homens gregários, impondo sua música e seu poder de comunicação virtual. Seu sentido oceânico (infinito, sem limites) fez desses povos e culturas diferenciadas e, até certo ponto, harmônicas. O Atlântico, considerado pelos povos afro-brasileiros como deusa-mãe (Yemanjá-Oxum alimenta a existencialidade brasileira); é a ele, inventor de nossa felicidade, que nós nos rendemos. Pode ele através de seu espelho curar-nos feridas tão profundas e aberta ao longo de toda esta história (Nascimento, 2022 [1994], p. 86).

Enquanto vetor ou *medium*, o Atlântico parece se delinear, nas feituas de Beatriz Nascimento, como um traçado ecológico marcado por um duplo movimento: ele é tanto *meio de inscrição cultural* como *inscrição de um meio*. No primeiro caso, isto é, enquanto *meio de inscrição cultural*, o oceano se afigura como um veículo que transporta e conecta uma penca de elementos: negreiros, mercadorias — entre elas, pessoas capturadas — saberes e fazeres territoriais etc. Já como *inscrição de um meio*, o Atlântico é uma inscrição viva, ecológica, que grafa corpos, territórios e fazeres. Nesse sentido, somos tentados a sugerir algo que pode parecer inusitado para alguns entre nós, embora este não seja o caso quando nos trançados da vida em seu “contínuo histórico memorável”, somos capazes de reconhecer os nós que atam e desatam



as existências. O que gostaria de dizer com essas ponderações é que o Atlântico, também ele, produz cultura.

Chegado a esse ponto, que não é sem nó, a hipótese inicial pode ser revisitada da seguinte maneira: assim como a obra de Freyre — e, de modo geral, a política na tradição filosófica hegemônica — podem ser entendidas como uma *inscrição mineral*, que se materializa na arquitetura e na cidade, e por meio delas expressa o simbolismo da pedra como meio para interpretar as dinâmicas culturais e as aspirações humanas; a noção de “transatlanticidade” também nos oferece uma chave de leitura para a compreensão dessas dinâmicas e aspirações. Contudo, no caso de Beatriz Nascimento, essa possibilidade se apresenta como uma *inscrição hídrica*, que traz no movimento das águas um contraponto instigante às leituras da formação da sociedade brasileira realizadas por Freyre e seus asseclas. Tomando a deusa-mãe-atlântica como o alimento para as “existencialidades brasileiras” e a mata como morada que semeia a paz, mesmo em momentos de guerra, Beatriz Nascimento oferece novas miradas sobre os paradigmas simbólicos que estruturam as interpretações sobre as interações culturais e as aspirações humanas que dinamizam a formação da sociedade brasileira.

Quando, a propósito de certas práticas e fazeres, referia-me anteriormente às suas qualidades de *contorno*, tinha em mente justamente essa *inscrição hídrica*, que acreditamos estar implicada na noção de “transatlanticidade”. Essa inscrição também parece ter irrigado as nossas prosas da tarde de quarta-feira, como na ocasião em que, durante a apresentação da filósofa Ialley Lopes da Silva, o professor Teófilo Reis assuntava entre nós a possibilidade de fazeres outros ou de artimanhas capazes de nomear o inominável ou dizer o indizível — sobretudo quando é preciso ganhar terreno sem incorrer em “concessões ecoicas”. Se Beatriz Nascimento alude a uma musicalidade presente no sentido oceânico, dotada de um poder de comunicação virtual — isto é, de transmissão e, portanto, de memória —, então as *hidrografias*

*atlânticas*, chamemo-las assim, têm o potencial de reverberar suas impressões para além do *contorno*.

## 4 Considerações finais

Para completar essas breves considerações sobre o *pensamento hídrico* de Beatriz Nascimento, gostaria apenas de indicar uma possibilidade de continuidade do seu gesto gráfico de força hídrica. Ela se encontra no conceito de “mídia líquida” elaborado pelo etnomusicólogo brasileiro Antônio José do Espírito Santo. Seu Spirito Santo, como costuma ser chamado, elaborou a noção de “mídia líquida” no contexto dos seus estudos sobre as diásporas musicais centro-africanas e as contribuições dos povos centro-africanos para a constituição da sociedade brasileira. Apoiando-se nas evidências de que a formação da musicalidade africana na diáspora das Américas se localiza nas bacias dos rios Zambeze e Congo, grafia hídrica que banha uma enorme região da África e por onde navegou manufaturas, mercadorias, gentes, sons de gente transplantadas para cá; Spirito Santo sublinha a forma e a potencialidade líquida da história das musicalidades do Atlântico. Escreve ele em seu blog: “[e]ssa rica música, borbulhante, tanto lá, quanto aqui na Corte do Rio de Janeiro de meados do século 19, foi sugada junto com as pessoas capturadas nessas regiões, música sequestrada, pois, mas jamais refém de ninguém, porque **se esvaiu pelas frestas** do sistema escravista e **inundou** as ruas das nossas grandes cidades, aqui, a partir da Corte Imperial”. E em outra passagem, acrescenta: “[d]epois de **se espriar irrigando** esta maior parte do continente africano, numa malha fluvial que unia os dois lados da chamada África Central, de leste a oeste, a cultura desses povos sequestrados, hermeticamente contida na memória dos cativos, foi canalizada para portos na costa atlântica (Amboin, Ambriz e Benguela além de, em menores proporções, na costa oriental, o Inhambane), por fim atravessando daí o meio líquido fatal do Oceano Atlântico”. E finaliza as ideias dizendo: “[m]ídias

líquidas ensejaram e configuraram a música e a cultura da Diáspora. Quase anfíbios, somos parte desse estuário. Coisas líquidas em sentido lato mesmo, o meio, o veículo pelo qual a cultura dessa região foi transferida para o Brasil, junto com mercadorias, entre elas gente capturada, trazida à força para cá com suas mensagens seculares”. Destacamos, então, das instrutivas passagens desse *nganga*<sup>2</sup> as potentes variações — seríamos tentados a dizer as grafias tático-políticas — que a água enquanto forma-veículo comporta: *se esvaír, inundar, se espraíar, irrigar*.

*Contornar, esvaír-se, inundar, espraíar-se, irrigar, vazár*, poderiam ser, então, potentes variações de uma *hidrografia atlântica* que desagua numa *política da torção* sob a qual o nosso pensamento tem se ocupado nos últimos anos.

Talvez os instrumentos musicais guardem, em sua própria materialidade não apenas sonora, o princípio metodológico segundo o qual as variações culturais se expressam não como formas fixas, mas como inflexões dinâmicas, atravessadas por deslocamentos históricos e ressignificações constantes. Se assim for, a trajetória da cuíca no samba urbano carioca parece oferecer um indicativo particularmente revelador. Instrumento de fricção membranofônica, a cuíca atravessou o Atlântico e, no Brasil, encontrou no samba um espaço de inscrição singular, tensionando a separação entre ritmo e melodia, som e corporeidade, voz e instrumento. Sua ressonância, que ora parece evocar o canto, ora o gemido ou o riso, resguarda em si a memória de um trânsito, de uma adaptação e de uma persistência. Assim como as águas atlânticas que Beatriz Nascimento via como vetor de encontros e desencontros, a cuíca evidencia como a história da diáspora não se encerra na perda ou na simples fusão, mas se escreve na reinvenção dos

---

<sup>2</sup> Seguindo aqui a acepção do *Dicionário Kimbundu-Português* de António de Assis Júnior, no qual *nganga* indica — dentre outras — aquele “que tem ou revela grande saber; doutor, mestre” (Assis Júnior, 1941, p. 39). Em Allan da Rosa (2019, p. 94), tem-se *nganga* como correlato de ancestral, indicando aquele que é “portador de destino a desenovelar, de verbo a soprar e de mapa a desenhar e preencher nas picadas do próprio passo e compasso”.

signos, nos contornos das práticas e nas torções das tradições que continuam a se mover. Mas este, talvez, seja um papo para outro encontro.

## Referências

- ASSIS JÚNIOR, António de. *Dicionário kimbundu-português, linguístico, botânico, histórico e corográfico. Seguido de um índice alfabético dos nomes próprios*. Luanda: Argente, Santos & Cia, 1941.
- FREYRE, Gilberto. *Retalhos de jornais velhos*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1964.
- NASCIMENTO, Maria Beatriz. *O negro visto por ele mesmo*; organizado por Alex Ratts. São Paulo: Ubu Editora, 2022.
- ROSA, Allan Santos da. *Águas de homens pretos: imaginário, cisma e cotidiano ancestral (São Paulo, séculos 19 ao 21)*. 2021. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021.
- SANTO, Antônio José do Espírito. *Spirito Santo*. “Mídias líquidas: um conceito para a cultura negra na diáspora”. Disponível em: <https://spirito-santo.wordpress.com/2023/01/14/midias-liquidas-um-conceito-para-a-cultura-negra-na-diaspora-2/>.

# Interdição racial e violência revolucionária em Frantz Fanon

José Martins de Lima Neto<sup>1</sup>

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.144.10>

## 1 Introdução

O que pensa Frantz Fanon sobre o reconhecimento, sobre o reconhecimento do homem negro? A questão envolve sua obra como um todo; na verdade, seu próprio empreendimento psiquiátrico-filosófico. Aqui, abordo sinteticamente a questão, destacando a coerência de sua obra, no esforço sempre de pensar as concepções de Fanon no contexto atual de violência. Primeiro, exponho a interdição racial e sua dialética perversa; em seguida, trato da violência revolucionária; e por fim, abordo a atualidade do pensamento fanoniano.

Para Fanon, o reconhecimento do negro, pelo outro, neste caso o branco, é interdito em um mundo conformado pelo colonialismo. A busca por reconhecimento está condenada ao fracasso, a dialética do reconhecimento é um círculo vicioso de não a não. Pelo menos em *Peau noire, masques blancs* (*Pele negra, máscaras brancas*, de 1952) o reconhecimento é irrealizável. Seria preciso antes a desorganização do mundo

---

<sup>1</sup> Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Bahia (UFBA), Mestre em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB) e Bacharel em Filosofia pela Universidade Católica do Salvador (UCSal). É professor assistente da Universidade do Estado da Bahia (UNEB) desde 2003.

E-mail: [jmneto@uneb.br](mailto:jmneto@uneb.br)

colonial. Apenas outra configuração do mundo, na qual os povos africanos sejam soberanos, em condições, portanto, de se colocarem frente a frente com os antigos colonizadores, pode oferecer uma dialética diferente, na qual o reconhecimento finalmente será realizável.

A possibilidade de uma tal configuração passa por uma verdadeira revolução africana, e pela violência que lhe é intrínseca, como apresenta nos livros seguintes: *L'An V de la révolution algérienne* (*Sociologia de uma revolução*, 1959); *Les Damnés de la Terre* (*Os condenados da terra*, de 1962); e em uma série de textos publicados em jornais e revistas como *El Moudjahid* e *La Tunisie Médicale* ou escritos entre 1952 e 1961 e postumamente reunidos em livros: *Pour la révolution africaine* (*Por uma revolução africana*, de 1964); *Écrits sur l'aliénation et la liberté* (*Escritos políticos e Alienação e liberdade: escritos psiquiátricos*, de 2015). Nestes textos, a temática da violência se destaca. Segundo Achille Mbembe (2022, p. 14), a concepção fanoniana de violência interrelaciona “a clínica do sujeito e a política do paciente”. A colonização se instaura e se mantém desde a violência pura, de modo que “A descolonização é sempre um fenômeno violento”: “Desde seu nascimento, está claro para ele [o colonizado] que esse mundo encolhido, semeado de interdições, só pode ser questionado pela violência absoluta” (Fanon, 2005, p. 51, 53).

## 2 Interdição racial

A dialética do reconhecimento do negro, em *Pele negra, máscaras brancas*, especialmente do quinto capítulo, “A experiência vivida do negro”, começa com um “Não” — “‘Preto sujo!’ Ou simplesmente, ‘Olhe, um preto!’” (Fanon, 2008, p. 103) — mediante o qual o negro é reduzido a objeto, a ser em si, definido em terceira pessoa, tem sua “humanidade” marcada como animal. Segue-se, pois, um “Sim”, autoafirmação para si do homem negro; nova queda e redução à condição de coisa, a uma humanidade de segunda ordem. Uma dialética emperrada, cuja

síntese invariavelmente retorna à tese: “Mamãe, olhe o preto, estou com medo!” (*ibid.*, p. 105).

É preciso seguir a ordem dessas quedas em espiral, com sua série de fracassos, para entender a dialética do reconhecimento operada em *Pele negra*. Fanon poderia ter começado positivamente, mas não, a terra natal aparece como paraíso perdido, a lembrança da casa: “Enquanto o negro estiver em casa”, ele não precisa em geral confirmar seu ser para um outro, mas quando chega ao mundo, é forçado a perceber que “qualquer ontologia torna-se irrealizável em uma sociedade colonizada e civilizada” (*ibid.*, p. 103).

A dialética fanoniana tem a idiossincrasia, como dito, de começar com uma tese negativa do *em si*, espécie de conhecimento de si em terceira pessoa, e de não haver outro momento de afirmação senão o de si mesmo como forma de se livrar da tese do outro sobre si como corpo-objeto, que seria estranhamente a antítese, uma que não nega diretamente a tese, mas busca em sua própria história e capacidades, apesar da tese, um *para si*. Quer dizer, um para si que não nega diretamente, que não parte da negação original, apesar de considerá-la, para encontrar uma afirmação de si: ao se deparar com a tese (— *Não! Não é um homem, é um negro.*), tenta escapar inutilmente de sua efetividade.

Ao despojar-se do peso de ser reduzido a corpo-objeto, o negro se ergue como homem. A igreja condena o preconceito que antes alimentou e a ciência refuta suas antigas teses discriminatórias, declarando serem a morfologia e a histologia do negro análogas às do branco. Apesar disso, persiste uma teoria da miscigenação como degenerescência da humanidade e a ideia de que o negro teria o cromossomo mais espesso por causa do canibalismo. De novo, à antítese, que neste caso afirma o negado, a humanidade usurpada do corpo-objeto, segue-se a queda na tese velha, novamente se destaca alguma diferença essencial que torna impossível o reconhecimento pelo outro: “Eu era readmitido nas assembleias. Mas tive de perder as ilusões. / A vitória brincava de gato e rato; ela zombava de mim” (*ibid.*, p. 111). Não há

neste movimento dialético nenhuma saída que permita o reconhecimento. Para iluministas como Kant e Hegel, como assinala Mbembe (2001, p. 178), “o corpo negro que não seria dotado de qualquer tipo de consciência nem de quaisquer características de razão ou beleza”. É desse corpo que, no século XIX, que partirão “as teorias da degeneração física, moral e política dos negros”.

A dialética do reconhecimento é antes uma espécie de jaula de ferro destinada a retaliar qualquer tentativa de autodefesa, infringindo ainda mais sofrimento. Em *Précis historique de la traite des Noirs et de l’esclavage colonial (Resumo histórico do tráfico de pretos e da escravidão colonial)*, de 1828, Joseph Elzéar Morénas descreve com funciona um tal aparato:

A jaula para esse suplício tem 2,43 metros de altura. O condenado trancafiado está montado, mas sem se apoiar, sobre uma lâmina cortante; seus pés se sustentam em uma espécie de estribo que o obriga a manter os joelhos contraídos para evitar ser cortado por ela. Em frente, numa mesa ao alcance do homem, foram dispostos alimentos e bebidas para satisfazer sua sede, mas um guarda vigia noite e dia para que ele não toque em nada. Quando as forças da vítima começam a ceder, ele cai sobre a parte cortante da lâmina, que lhe causa feridas profundas e cruéis. Esse desgraçado, estimulado pela dor, levanta-se e cai outra vez sobre a lâmina afiada, que torna a feri-lo terrivelmente. O suplício dura três ou quatro dias (Morénas, 1828, p. 251-252 *apud* Dorlin, 2020, p. 13).

O exemplo de Elsa Dorlin para esse mecanismo através do qual o condenado perece precisamente por sua resistência é o do linchamento do jovem negro Rodney King em 1991 pela força armada dos EUA. Perseguido por velocidade por três viaturas e um helicóptero, e finalmente interceptado, ele é agredido pelos policiais toda vez em que tenta se defender de suas agressões ou simplesmente se erguer. Na verdade, este procedimento parece ser o padrão de policiais e seguranças para abordagem de suspeitos de cor. O escândalo de “excesso de força” policial nos EUA e no Brasil, aqui na Bahia, cotidiano, às vezes chega a



alguma comoção midiaticizada e mais raramente em multidão nas ruas. O aparato, porém, está longe de ser estritamente policial. A analogia pode ser estendida ao racismo como parte da colonização.

A dialética empregada por Fanon apresenta a série de operações de racialização, desde o esquematismo corporal até uma “historicidade” selvagem, operando tal qual uma jaula que impede a autodefesa — a afirmação de si enquanto ser humano —, que, visando a incapacitação dos indivíduos e povos racializados, visa não só sua servidão, senão sua extinção, ou como diz Aimé Césaire no *Discurso sobre o colonialismo* (2020, p. 25 *apud* Fanon, 2008, p. 25), “Falo de milhões de homens em quem deliberadamente inculcaram o medo, o complexo de inferioridade, o tremor, a prostração, o desespero, o servilismo”. A fenomenologia de Fanon descreve o movimento do devir negro como o da constituição de um sujeito alienado, amputado, desfigurado, cujo *para si* está sendo constantemente borrado, e que não cabe bem no mundo. Mas seu objetivo é, sempre foi, o da desalienação do negro. Parece óbvio que para o processo de desalienação seja preciso compreender o próprio processo de alienação. Mas não é.

O que significa para uma dialética que não haja síntese? A síntese seira uma *nova* tese. Se não há síntese, não há caminho para a liberdade, há tão só o círculo vicioso. “A explosão não vai acontecer hoje. Ainda é muito cedo... ou tarde demais” (*ibid.*, p. 25), são as primeiras palavras de *Pele negra, máscaras brancas*, de 1952. A partir de novembro de 1954, tudo oferece a Fanon outra perspectiva.

### 3 “L’explosion”

A “explosão” acontece. Ele se muda para a Argélia precisamente no início da Revolução Argelina (1954-1962), para exercer a função de psiquiatra, seguida do pedido de demissão e de sua expulsão do país no ano seguinte, sua participação enquanto embaixador da Frente de Libertação Nacional (FLN), a atuação como psiquiatra na Tunísia,

tudo isso oferece ao filósofo, psiquiatra, intelectual Frantz Fanon ocasiões para aprofundar seus estudos psiquiátricos e desenvolver teses de política.

Enquanto obra, seu conjunto é uma reflexão sobre a alienação e a libertação do negro. Seu derradeiro livro, de 1961, *Os condenados da terra*, não traz uma resposta divergente daquela apresentada em *Pele negra, máscaras brancas*, senão distinta, que avança onde esta se detém. Como de outro modo mostra Deivison Faustino (2021), não se trata de duas fases do pensamento de Fanon. Está dito em 1952 que a desalienação e o reconhecimento só são possíveis com “*L’explosion*”.

Por outro lado, sua generalização sobre a inércia da liberdade negra pela ausência de luta — “Historicamente, o negro, mergulhado na inessencialidade da servidão, foi alforriado pelo senhor. Ele não sustentou a luta pela liberdade.” — deve ser contestada (Fanon, 2008, p. 182; vide nota do trad. Renato Nogueira). Ao contrário, porém, permanece coerente sua adesão à tese hegeliana de que tão só a luta pode trazer o reconhecimento. Já, então, desalienação e descolonização são associados, e pode-se ler *Pele negra* e *Condenados* como duas partes que se completam (o que não significa que para a compreensão do segundo livro seja necessário o primeiro; ou vice-versa). No primeiro, um sujeito constituído, submetido, trucidado por uma máquina de incapacitação; no segundo, um mundo cindido, dividido em duas cidades, a do colono e a do colonizado. A tese, porém, é a mesma: “Se os últimos devem ser os primeiros, só pode ser em consequência de um enfrentamento decisivo e mortífero dos dois protagonistas”, “a descolonização é sempre um fenômeno violento” (Fanon, 2005, p. 53, 51).

Também o ponto de partida, o mundo que rasga a humanidade em duas possibilidades de ser, através da violência direta e de representações e esquemas corporais, que reduzem uma delas à “coisa” animalizada. Do mesmo modo a meta: “por fim a um círculo vicioso”, aquele em que enclausura o negro em sua negrura e o branco em sua brancura; a descolonização é a condição de possibilidade de alteração

radical do ser, ela” transforma espectadores esmagados pela inessencialidade em atores privilegiados [...] da História. Ela introduz no ser um ritmo próprio, trazidos pelos novos homens, uma nova linguagem, uma nova humanidade” (Fanon, 2008, p. 27; 2005, p. 52). E o trabalho, o meio: “Só haverá uma autêntica desalienação na medida em que as coisas, no sentido mais materialista, tenham tomado os seus devidos lugares.”; “é a intuição que as massas coloniais têm de que sua libertação deve se fazer, e só pode se fazer, pela força.” (Fanon, 2008, p. 29; 2005, p. 91).

#### **4 Atualidade de Fanon**

Passados mais de setenta anos da publicação de *Pele negra, máscaras brancas* e aproximadamente sessenta de *Os condenados da terra*, acontecimentos recentes evidenciam a pertinência e necessidade da luta para a superação da condição de opressão violenta, empreendida pelo sistema colonial, a qual ainda está submetido o povo negro. Após os processos de libertação de países africanos colonizados pela Europa, nos últimos anos, oito golpes militares foram registrados em antigas colônias francesas: dois no Mali, um em Chade, um na Guiné, dois em Burkina Faso, um em Níger e outro no Gabão. O fardo colonial neo-imperialista ainda pode ser notado pela presença de tropas francesas e intervenções militares na África Ocidental e Central.

Segundo Mireille Fanon (2022, p. 29), “A liberdade pela qual os povos se insurgiram foi confiscada por poderes apoiados pelo antigo colonizador”. Além disso, o crescente genocídio do povo negro aqui no Brasil, quase sua totalidade realizado pelo aparato policial do estado, evidenciado nos índices de assassinatos cometidos pela polícia, revelam que as chacinas são mais do que resquícios dos procedimentos do aparato racial de incapacitação de pessoas negras.

Sendo assim, não só em África como na sua diáspora, seja no colonialismo ou no pós-colonialismo, e agora o neocolonialismo, a

manutenção desse sistema de dominação se sustenta através da força do mais perverso tipo de racismo desenvolvido ao longo da história, o racismo anti-negro, pois como afirma Fanon no artigo *Racismo e cultura* (2021), o racismo é cultural, não é ontológico, mas sim histórico. O processo de racialização serviu como principal instrumento de subjugação e dominação, mesmo após os processos de libertação de nações colonizadas e do fim da escravidão, como no caso do Brasil. Nesse sentido, Neuza Santos Souza (2021, p. 48) explica que:

[...] raça aqui é entendida como noção ideológica, engendrada como critério social de distribuição e posição na classe e na cultura. Apesar de estar fundamentada em qualidades biológicas, principalmente a cor de pele, raça sempre foi definida no Brasil em termos sociais de atributo social compartilhado por um determinado grupo social, tendo em comum uma mesma gradação social, um mesmo contingente de prestígio e mesma bagagem e valores culturais.

Segundo Érico Andrade e Priscilla Santos de Souza (2023), a partir do estudo de Neuza Santos Souza, “a ideologia que a branquitude impõe é que a única forma de reconhecimento de si é por meio da assimilação dos valores da branquitude”: “É história de uma identidade renunciada, em atenção às circunstâncias que estipulam o preço do reconhecimento ao negro com base na intensidade de sua negação!” (Souza, 2021, p. 53).

Assim pode-se notar no cinema elementos do engenho perverso, como faz Sueli Carneiro (2011, p. 178) ao tratar de *Cidade de Deus*, que opõe os personagens Zé Pequeno, traficante, mal por natureza, e Buscapé, estudante, fotógrafo, inocente, e que, com isso, mostra, afinal, como aparece em um jornal quando do lançamento do filme, “que é possível conviver com o crime sem necessariamente fazer parte deles”. Assim como, nos dois filmes do Pantera Negra. Os bons, os heróis são aqueles que tem relações com os EUA, enquanto os vilões são aqueles que lutam pela libertação.

O dispositivo racial que ainda hoje encontramos versa sempre que o negro deveria querer ser branco, e se não, se luta pela desalienação do negro, ele se torna mal, e passa a compor a lista negra dos países colonialistas. A operação não é só cinematográfica, é a mesma que torna Fernandinho Beira-Mar mais tolerável do que Frantz Fanon. Não se há de prender homens como este. Há de silenciá-los. Como diz o secreto “Formulário de informações sobre Fanon”: “Notório anti-francês, ele representa um adversário irreduzível, tendo intimamente ligado seu destino ao do F.L.N.” (In: Fanon, 2022, p. 104).

O aparato racial opera por duas vias, a da supressão dos sistemas de referências culturais e pelo terror e extermínio direto. O mito do negro estuprador, inventado para animalização do homem negro e justificativa de uma série de linchamentos, é um exemplo que reúne as duas operações, afinal tal mito é também uma invenção do cinema, e de sua perversão, quando sabemos que o estupro foi uma prática colonial do homem branco contra mulheres e homens negros, como mostra Angela Davis (2016, p. 36): “o estupro era uma arma de dominação, uma arma de repressão, cujo objetivo oculto era aniquilar o desejo das escravas de resistir e, nesse processo, desmoralizar seus companheiros”.

A resposta ao problema do reconhecimento desde a intersecção entre desalienação e descolonização não é uma hipótese nova. Repetindo as palavras (e pegadas) de Davidson (2014, p. 474), para quem reconhece-se “uma ‘apropriação crítica’ (Sekyi-Otu, 1996, p. 25), calibranizada (Henry, 2000), ou ‘crioulizada’ (Bird-Pollan, 2015; J. Gordon, 2014) de Hegel por Fanon, ao longo de seus escritos”, ou ainda, “uma apropriação transfigurada (calibranizada) da dialética”. Do mesmo modo, pode-se falar da retomada de Achille Mbembe (2022, p. 14) em relação à oposição fanoniana entre violência colonial e violência libertadora do colonizado, de uma perspectiva que transita “entre a clínica do sujeito e a política do paciente”. Assim como eles, defendendo a violência intrínseca da descolonização como um traço dessa apropriação

fanoniana, ou como diz Lewis Gordon (2014), “A força justa não é considerada violência. Logo, qualquer esforço para a descolonização é considerada [sic.] violenta.”, ela agita a ordem do mundo. Aqui, vejo esta dialética como uma jaula de ferro incapacitante, cuja abolição continua na ordem do dia.

A recepção no Brasil, por volta dos anos 1970 e 1980, de *Os condenados da terra* foi marcada pelo Prefácio escrito por Sartre, o qual dá uma ênfase exarcebada ao tema da violência, desviando segundo Alice Cherki (2005, p. 15) a atenção dos leitores das “preocupações” e do “tom” de Fanon, para ela “Sartre justifica a violência enquanto Fanon a analisa, não a promove como um fim em si, mas vê nela uma passagem obrigatória.”. Ao exaltar a violência ao dizer: “só a violência nos salva”, retomando essa passagem do livro, que não trata apenas disso, Sartre influenciou uma redução do pensamento de Fanon à violência. O diagnóstico de Fanon evidencia que o processo de colonização, edificado sobre a egêde do racismo, da racialização, é estabelecido pela violência e que a descolonização necessariamente também passará por ela, no princípio a violência:

A descolonização é o encontro de duas forças congenitamente antagônicas, que têm precisamente a sua origem nessa espécie de substantificação que a situação colonial excreta e alimenta. O primeiro confronto dessas forças se desenrolou sob o signo da violência, e a sua coabitação — mais precisamente a exploração do colonizado pelo colono — prosseguiu graças às baionetas e aos canhões (Fanon, 2008, p. 52).

E no instante seguinte da descolonização, ao assumi-la como um programa, o colonizado “está preparado desde sempre para a violência. Desde o seu nascimento, está claro para ele que esse mundo encolhido, semeado de interdições, só pode ser questionado pela violência absoluta” (Fanon, 2008, p. 53). Dessa forma fica evidente a defesa explícita da luta armada no processo de libertação da Argélia, na qual Fanon participou da Frente de Libertação Nacional – FLN, atuando

como intelectual orgânico, intelectual guerrilheiro, mesmo não tendo pegado em armas, ele percebe a inevitabilidade do recurso à violência, aqui a violência defendida não deve ser entendida fora do contexto da guerra de libertação argelina que foi sanguinária, onde todos os tipos de atrocidades eram cometidos, a luta de libertação não acontece apenas num plano simbólico. Ele não é um defensor da violência pela violência. Neste sentido, cabe situar Fanon historicamente e avaliar o alcance da atualidade de sua filosofia.

## 5 Considerações finais

Frantz Fanon. Um exemplo. Uma filosofia estabelecida em novas bases. Sem ilusões, sem desculpas, sem a ignorância da pureza. Uma filosofia cujos fenômenos descritos encontramos no dia a dia, e não no gabinete com coleção de obras bilíngues. O problema do reconhecimento é central para toda filosofia política, ética, ontológica. Mas continua sendo possível abordá-lo de modo tão abstrato que as diferenças reais sequer se evidenciem, este parece ser o caso da atual geração da Escola de Frankfurt. Uma espécie de teoria crítica de gabinete. Fanon, ao contrário, oferece uma teoria atual para um problema que se forma na gênese do mundo em que vivemos, que distingue claramente dois tipos de humanidade.

Mas também seria possível ler Fanon como se ele fosse o avatar de um “novo humanismo”, ou buscar aquilo que ele recusou, o entusiasmo. É preciso ler Fanon como um escritor e revolucionário de seu tempo, para responder questões do nosso tempo. Em um tempo ainda determinado pela colonialidade, encontramos a presença de estrutura que tem como fundamento o racismo. E no qual assistimos novos levantes de povos e países africanos contra o colonialismo em África e na diáspora.

## Referências

- ANDRADE, Érico, SOUZA, Priscilla Santos. *Neusa Santos Souza*. Blogs de Ciência da Universidade Estadual de Campinas: Mulheres na Filosofia, V. 7, N. 4, 2023, p. 1-17. Disponível em: <https://www.blogs.unicamp.br/mulheresnafilosofia/filosofas/neusa-santos-souza/>.
- CHERKI, Alice. Prefácio. In: FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Trad. Enilce Albergaria Rocha, Lucy Magalhães. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005, p. 7-21.
- CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. Trad. Claudio Willer. São Paulo: Veneta, 2020.
- DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe*. Trad. Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016.
- DORLIN, Elsa. *Autodefesa: uma filosofia da violência*. Trad. Jamille Pinheiro Dias; Raquel Camargo. São Paulo: Crocodilo/Ubu Editora, 2020.
- FANON, Frantz. *Alienação e liberdade: escritos psiquiátricos*. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: Ubu Editora, 2020.
- FANON, Frantz. *Écrits sur l'aliénation et la liberté*. éd. Jean Khalifa et Robert Young. Paris: La Découverte, 2015.
- FANON, Frantz. *Escritos políticos*. Trad. Monica Stahel. São Paulo: Boitempo, 2021a.
- FANON, Frantz. *Frantz Fanon pelos textos da época*. Trad. César Sobrinho. Salvador: Segundo Selo, 2022.
- FANON, Frantz. *L'An V de la révolution algérienne*. Paris: La Découverte, 2001. ([Re]découverte. Documents et témoignages).
- FANON, Frantz. *Oeuvres*. Paris, Éditions La Découverte, 2011.
- FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Trad. Enilce Albergaria Rocha, Lucy Magalhães. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005. (Coleção Cultura, v.2).
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FANON, Frantz. *Por uma revolução africana: textos políticos*. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2021b.



- FANON, Mireille. Introdução: Ler, reler Frantz Fanon no contexto da imposição de uma nova ordem mundial. In: FANON, Frantz. *Frantz Fanon pelos textos da época*. Trad. César Sobrinho. Salvador: Segundo Selo, 2022.
- FAUSTINO, Deivison Mendes. *A "interdição do reconhecimento em Frantz Fanon: a negação colonial, a dialética hegeliana e a apropriação calibanizada dos cânones ocidentais*. In: Rev. Filos., Aurora, Curitiba, v. 33, n. 59, p. 455-481, mai./ago. 2021.
- GORDON, Lewis. Prefácio. In: FANON, Frantz. *Pele Negra Máscaras Brancas*. Trad. Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.
- HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do espírito*. Parte I. Trad. Paulo Menezes. Petrópolis: Vozes, 1992.
- HENRY, Paget. *Africana phenomenology: its philosophical implications*. Worlds & Knowledges Otherwise, 2006.
- MBEMBE, Achille. As formas africanas de auto-inscrição. Trad. de Marina Santos. *Estudos Afro-Asiáticos*, Ano 23, nº 1, 2001.
- MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Trad. Sebastião Nascimento. 2 ed. São Paulo: N-1 edições, 2022.
- MORÉNAS, Joseph Elzéar. *Précis historique de la traite des Noirs et de l'esclavage colonial*. Paris: Firmin Didot, 1828.
- POLLAN, S. *Hegel, Freud and Fanon: the diabetic of emancipation*. London; New York: Rowman & Littlefield International, 2015.
- SOUZA, Neuza Santos. *Tornar-se negro: ou As Vicissitudes da Identidade do Negro Brasileiro em Ascensão Social*. São Paulo: Zahar, 2021.



# O Princípio da Ausência do Negro: uma conversa entre Walter Benjamin, Grada Kilomba e Frantz Fanon

Ana Carla Ferreira dos Santos<sup>1</sup>

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.144.11>

## 1 Introdução

O ponto de partida deste trabalho é proveniente de um exercício contínuo de ter um pensamento crítico que não permite naturalizar o mundo sem questioná-lo diante do que me inquieta. Neste sentido, parto de um recorte de leituras de vivências pessoais que se entrecruzam com a reflexão de alguns pensadores, os quais tenho me debruçado.

Eles estão relacionados direta ou indiretamente com o que tenho desenvolvido na pesquisa da tese do doutorado, na configuração de um flâneur negro atravessado pelo Princípio da Ausência e permeado por relações do ir e vir em determinados espaços, bem como seus desdobramentos.

A especificidade da proposta deste texto tem por objetivo fazer um delineamento que traz a aproximação por caminhos distintos do

---

<sup>1</sup> Doutoranda em filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Fluminense. Mestra em Cultura e Territorialidades pelo Programa de Pós-Graduação em Cultura e Territorialidades da Universidade Federal Fluminense. Bacharel e Licenciada em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. E-mail: [f.ana.carla@gmail.com](mailto:f.ana.carla@gmail.com)

pensamento dos filósofos Walter Benjamin, Grada Kilomba e Frantz Fanon, com suas reflexões críticas no que tange ao marginal. Aquele que é deixado de lado num jogo de presença/ausência, onde certas existências são invisibilizadas ao serem apagadas ou ignoradas.

E, por conseguinte, na situação em que se estabelece O Princípio da Ausência, uma das bases fundamentais do racismo na Modernidade. Onde as estruturas de poder e dominação vigentes são mantidas. Neste sentido, tratar-se-á de evidenciar o modo distinto com o qual cada teórico apropriou-se de reflexões em seu tempo para revelar a marginalidade.

No decorrer desta escrita, o pensamento de Walter Benjamin, Grada Kilomba e Frantz Fanon será apresentado separadamente, para que ao final aproximações e distinções possam ser percebidas de modo mais livre pelo leitor. O intuito deste percurso é lançar luz sobre aspectos específicos de suas obras, no delinear de seus pensamentos.

Como metodologia será utilizada a análise de textos dos referidos autores e outras fontes que auxiliem um maior entendimento do que o texto se propõe. A ideia ainda é de aproveitar o ensino dos pensadores ao associar seus pensamentos às questões de seu tempo, o que nos permite também de trazer suas reflexões em nossa contemporaneidade.

Esta abordagem possibilita, um uso estratégico, que quando eu trago o recorte do Princípio da Ausência, do prefácio de Grada Kilomba no livro *Pele Negra, Máscaras Brancas* de Frantz Fanon, ele deixa de ser a perspectiva da experiência da autora e permite que o leitor perceba a sutileza do fato contado e amplie sua perspectiva de leitura para outras situações em que O Princípio da Ausência em relação a pessoas marginalizadas se manifesta.

## 2 Três pensadores, três caminhos e o marginalizado

O que define o marginal? Ele se enquadra em um estatuto fixo ou pode ser mudado ao longo do tempo? A quem interessa definir algo como marginal? Quais são os contextos que o envolve? Qual o temor que ele causa para ser relegado? O que se revela de si mesmo ao marginalizar o outro? Joguei três dados marcados para o alto que me indicaram que Grada Kilomba, Frantz Fanon e Walter Benjamin poderiam fornecer uma base para refletir sobre estes questionamentos.

Fiz a opção do foco que trata a ausência, a partir da presença estrategicamente ignorada, onde algumas existências são mantidas como inexistentes. Ao entender que o Princípio da Ausência estabelece que quem existe deixa de existir, como nos ensina Grada Kilomba (2020). Embora a abordagem parta de uma experiência negra, a ausência pode dialogar com qualquer grupo marginalizado.

A partir da leitura do prefácio do livro *Pele Negra, Máscaras Brancas* de Frantz Fanon, escrito por Grada Kilomba; da obra *Pele Negra, Máscaras Brancas* de Frantz Fanon e do pensamento de Walter Benjamin em: *Obras escolhidas: Magia e técnica, arte e política* e *Rua de mão única*, pensei que uma conversa com o pensamento dos três autores poderia ser bem profícua.

Primeiro as damas! A escolha não casual por Grada Kilomba chega em função das camadas textuais, da maestria da autora na construção do texto, ao nos apresentar a relevância da obra que ela foi convidada a prefaciar. O conteúdo do texto que tomei por base é o prefácio da obra *Pele Negra, Máscaras Brancas* de Frantz Fanon, apresentado na edição brasileira da Editora Ubu, no ano de 2020.

Através de sua história pessoal, Grada Kilomba nos apresenta uma forma de entender a experiência negra num contexto de exclusão por apagamento existencial. Para a autora, o recurso do uso de fragmentos autobiográficos é essencial na construção do conhecimento

decolonial. Uma vez que ele é produzido sempre na intersecção entre a autobiografia e a teoria.

Kilomba (2016), na palestra-performance: Descolonizando o conhecimento, ao referenciar o pensamento da autora beel hooks diz: “ eu acho que descolonizar o conhecimento começa quando a biografia se junta à teoria; e a teoria à biografia”. Além de nos ofertar elementos para questionar as narrativas coloniais na perspectiva racial. Donde a centralidade da ideia da ausência não é uma mera lacuna a ser preenchida, mas ela perpassa por uma construção ativa que serve para manter estruturas de poder e dominação.

Neste artigo, trago a visão da autora que em sua escrita, apresenta o prefácio como desnecessário em face do que Fanon descreve em sua obra. Kilomba (2020), mas nos traz ao universo da obra através de outra perspectiva de leitora. Em seu texto, fornece elementos que nos afasta de percepções rasas ao partir de sua vivência e nos conduz ao compartilhar sua experiência que conecta passado e presente a entender como se dá certas existências.

Deste modo, numa escrita descritiva, Grada Kilomba (2020) fornece seu relato pessoal das circunstâncias de encontro com a obra do autor, de seu conteúdo, de como foi afetada, sua recepção e o uso que passou a fazer através do seu envolvimento com o pensamento de Fanon. Assim, quando a autora fala de sua experiência como estudante de querer escrever sobre negritude e não encontrar autores negros na universidade, ela nos traz o Princípio da Ausência.

Mas este era um trabalho delicado, pois como é que se pode escrever sobre a negritude, num espaço onde não há um único livro escrito por autorxs negrxs? Este princípio da ausência, no qual algo que existe é tornado ausente, /é uma das bases fundamentais do racismo. As obras de Frantz Fanon existem, mas são ausentes, e por isso deixam de ter existência real. O existente passa a ausente e deixa assim de existir (Kilomba, 2020, p. 12).

O Princípio da Ausência, conforme Grada Kilomba, nos remete ao modo pelo qual certas existências são sistematicamente tornadas ausentes, ao serem apagadas ou ignoradas. E, isso ocorre, principalmente em âmbitos sociais e culturais. Nas palavras de Kilomba (2020, p. 12): “As obras de Frantz Fanon existem, mas são ausentes, e por isso deixam de ter existência real”.

Segundo a abordagem da autora, esse princípio se reflete no contexto da diáspora africana ao serem encobertas as contribuições, as produções e os conhecimentos desenvolvidos por pessoas negras. Estas por sua vez, ficam relegadas ao espaço da marginalização, onde são excluídas em diversas áreas, como na acadêmica, na arte, na literatura dentre tantas outras. Além de fortalecer o imaginário de uma ausência epistemologia negra positiva, que por outro lado suscita a busca de uma reparação epistêmica.

Quando afunilamos o debate para o debate racial nas bibliotecas, em especial, na biblioteca pública, há difusão e representação de conflitos socioculturais e ideológicos que fomentam o racismo e a estrutura de exclusão dos sujeitos negros, suas epistemes, reflexões e conhecimentos, conforme infere Francilene Cardoso (2015). Nesse sentido, a biblioteca pública é entendida como um palco que sustenta as estruturas racializadas, tornando ausentes a memória de populações negras e indígenas via exiguidade de recursos informacionais e materiais bibliográficos com conhecimentos sobre a história memória e as contribuições de povos historicamente invisibilizados na produção intelectual e científica no país (Cardoso, 2015; Tanus; Tanus, 2020). Tais ausências de informações sobre aspectos econômicos, sociais, educacionais, informacionais, sociabilidades e demais esferas do cotidiano dessas populações, contribuem para “matar o conhecimento” — leia-se epistemicídio (Santos, 1995; Carneiro, 2005) — dos povos negros e consolidar as hierarquias raciais por intermédio da legitimação de conhecimentos produzidos por grupos dominantes e seus sujeitos (Cardoso, 2015) (Silva e Silva, 2022, p. 8).

A citação anterior é apresentada, no intuito de ampliar os horizontes na seara da ausência por outra perspectiva, no caso, em relação

às bibliotecas. Onde os estudos dos autores Franciéle Carneiro Garcês da Silva e Rubens Alves da Silva (2022) em seu trabalho: *Da Ausência à Evidência: notas teórico-críticas sobre o Princípio da Ausência, Epistemicídio e Reparação Epistêmica em bibliotecas e Biblioteconomia* são detalhados em relação à racialidade e ao epistemicídio.

A ideia do Princípio da Ausência também se relaciona a conceitos como o epistemicídio, no que tange a desvalorização do conhecimento produzido por grupos marginalizados. Esse princípio dialoga com o que nos ensina a filósofa Sueli Carneiro ao tratar do epistemicídio, quando a autora diz:

[...] o epistemicídio fere de morte a racionalidade do subjugado, sequestrando a própria capacidade de aprender. É uma forma de sequestro da razão em duplo sentido: pela negação da racionalidade do Outro ou pela assimilação cultural que, em outros casos, lhe é imposta. Sendo um processo persistente de produção da inferioridade intelectual ou da negação da possibilidade de realizar as capacidades intelectuais, o epistemicídio se efetiva, sobre seres humanos instituídos como diferentes e inferiores racialmente, como uma tecnologia que integra o dispositivo de racialidade e que visa o controle de mentes e corações. O conceito de epistemicídio, assim definido, nos permite compreender as múltiplas formas em que se expressam as contradições vividas pelos negros com relação à educação e, sobretudo, as desigualdades raciais nesse campo (Carneiro, 2023, p. 89).

Grada Kilomba nos informa, como forma de invisibilização, que no final dos anos 1960, a obra *Pele Negra, Máscaras Brancas* foi traduzida em Portugal, e de imediato censurada e eliminada do mercado pelos serviços secretos, não voltando a reaparecer até hoje. Segundo, Kilomba (2020, p. 14), no documento oficial de censura, lê-se: “O autor é negro, comunista [...]. Trata-se duma diatribe contra a civilização ocidental, numa pseudodefesa das civilizações negra, oriental e índia. Para proibir”.

Kilomba (2020, p. 15) nos conta, o quanto o acesso a esta obra alterou o seu mundo e tornou-se o centro de seus trabalhos literários e



artísticos. Contudo, aponta o erro de Fanon quanto a associação do homem como a condição humana, de um sujeito negro e masculino, tomado como: o próprio Frantz Fanon, o homem negro e o ser humano em detrimento de uma status ontológico das mulheres negras.

Este ponto, nos traz mais uma vez o Princípio da Ausência. Nas palavras de Kilomba (2020, p. 15): “Um facto é que quem tem pouco ou nenhum poder é categorizado assim, na ausência. Na inexistência”. Por fim, a autora nos mostra a relevância do pensamento de Fanon no que pode enaltecê-lo, mas não se afasta dos pontos em que discorda dele. E, é deste modo que ela nos conduz ao entendimento da importância da obra através de seu relato.

O Frantz Fanon que é abordado neste trabalho se relaciona com o Princípio da Ausência atrelado ao negro, na perspectiva das dinâmicas de poder e representação. O contexto fornecido pelo autor traz seu viés pós-colonial, aliado a psicologia social e a crítica racial constante em suas obras.

No contexto do Princípio da Ausência, Fanon (2020) pode ser associado a este conceito na medida em que seu trabalho aborda a ausência de identidade e reconhecimento dos povos colonizados dentro de sistemas sociais e culturais dominados pelo colonialismo.

Em *Pele Negra, Máscaras Brancas*, o autor argumenta sobre a ausência imposta pelo colonialismo ao negar a humanidade e a identidade cultural dos povos colonizados. Com a imposição da adoção da identidade do colonizador, o afastamento da sua identidade original e a consequente rejeição da sua própria identidade. Bem como, o alimento do auto ódio.

Fanon traz o Princípio da Ausência em sua obra através do apagamento da existência negra que a todo tempo vê-se diminuída, confrontada e que é lida à revelia. Nos silêncios quanto a origem de sua autonomia enquanto povo africano e na falsa determinação da incapacidade negra.

Costuro o perpasso pela ancestralidade, onde Fanon nos diz que: “Vasculhei vertiginosamente a antiguidade negra.” (2020, p. 101). Ele entendeu que o branco tinha se enganado, ele não era um primitivo, tampouco um meio homem, mas sim, que ele pertencia a uma raça que já trabalhava o ouro e a prata havia dois mil anos.

A filósofa Sueli Carneiro (2023, p. 40) nos apresenta quanto à ausência dos negros que:

Essa ausência dos negros nas práticas discursivas é fenômeno que vem se alterando, porém ainda timidamente. Áreas de conhecimento foram criadas tendo por especialidade “conhecer o Outro”. A diferença é então tornada objeto de investigação, de produção de saber, de títulos, de reconhecimento — poder, enfim — e produz, ademais, os saberes insurgentes que emergem do campo da resistência, disputando a produção da verdade sobre a racialidade dominada.

Fanon argumenta que a racialização é uma construção social e psicológica que está intrinsecamente ligada à opressão e desumanização dos negros, especialmente no contexto do colonialismo. Ele discute como os negros são forçados a viver uma dualidade, onde precisam constantemente negociar sua identidade entre sua própria cultura e a cultura imposta pelo colonizador ou pela sociedade branca dominante, onde os negros nos espaços brancos não podem ser plenos.

A experiência vivida do negro, ainda, conforme discutida por Frantz Fanon, está intimamente relacionada ao conceito de alienação. Fanon argumenta que a alienação é um resultado direto da opressão racial e colonial, onde os negros são alienados de sua própria identidade e cultura. Eles são forçados a rejeitar sua herança e a adotar os valores e normas da sociedade branca dominante para serem aceitos.

Essa alienação é psicológica e social, levando a uma desconexão com o próprio eu e com a comunidade negra. A experiência vivida do negro é, portanto, uma luta constante contra essa alienação e uma busca por autenticidade e autoafirmação em face da opressão.

Fanon também discute como o racismo cria uma ausência de representação e reconhecimento positivo para pessoas negras, o que pode ser entendido como uma forma de epistemicídio, onde o conhecimento e a existência de pessoas negras são sistematicamente apagados ou ignorados. São vários exemplos cotidianos em que em algum momento, pessoas negras tem em sua vida reflexos da alienação com um impacto profundamente negativo em sua autoestima.

Muitos deles são internalizados, desde a mais tenra idade, e em várias fases da vida do negro. Segundo Fanon, a constante desvalorização da identidade negra pela sociedade branca dominante pode levar os negros a internalizarem sentimentos de inferioridade e auto ódio. Assim, não gostar do cabelo, do nariz, não se ver com amor não é algo incomum na vida de muitas pessoas negras. Essa internalização ocorre porque como negros somos frequentemente submetidos a estereótipos negativos e a uma representação distorcida de nossa própria cultura.

Como resultado, podemos nos ver através das lentes do racismo e da opressão, o que prejudica nossa autoestima e senso de valor próprio. Neste sentido, a luta contra essa alienação é também uma luta para reconstruir a autoestima e afirmar a dignidade e o valor da identidade negra e ter visibilidade.

Por isso, é importante fortalecer a autoestima dos negros e promover o empoderamento e a valorização de nossa identidade negra. Como: através do viés do conhecimento e da educação, aprender sobre a história, cultura e contribuições dos negros para ajudar na construção de um senso de orgulho, de pertencimento e lutar pela nossa presença.

Participar de comunidades que celebram a identidade negra pode fornecer suporte emocional e um espaço seguro para compartilhar experiências. Buscar e apoiar representações positivas de negros na mídia, literatura e artes pode reforçar uma imagem positiva de si mesmo. Bem como, ter exemplos, referências de práticas de

autoafirmação, como afirmar o próprio valor e beleza, podem ajudar a combater as mensagens negativas internalizadas.

Ao trazer Walter Benjamin, apresento o pensador que se posiciona de modo reflexivo crítico à Modernidade, o qual ofertou ideias que continuam a influenciar o pensamento contemporâneo. O Princípio da Ausência em Benjamin não é diretamente relacionado à ausência do negro, mas sim a uma crítica mais ampla sobre a exclusão e marginalização em contextos culturais e históricos. Onde o interesse do autor pela margem, pelo deixado de lado revela o marginal.

No entanto, a ideia de ausência e exclusão pode ser aplicada à discussão sobre a invisibilidade e o epistemicídio do conhecimento negro, como discutido em alguns estudos contemporâneos. Benjamin destacava como certos grupos e eventos são sistematicamente apagados ou negligenciados.

Além de nos apresentar aspectos da Modernidade e suas contradições, como pode ser visto em seus ensaios sobre Paris no século XIX. O autor embora não tenha abordado diretamente o racismo, explorou a relação entre arte, tecnologia e sociedade. Sua visão materialista e crítica à aura da obra de arte pode ser aplicada à análise de como as narrativas marginalizadas são representadas e reproduzidas.

O pensador, em seus escritos, abordou temas como: memória, história e a construção de narrativas. A relação que Benjamin estabelece com o cinema, ao permitir uma nova interação com a arte, também pode revelar perspectivas marginalizadas e desafiar narrativas dominantes. Neste sentido, faço alusão ao recurso do cinema para pensar sobre quais imaginários são reforçados em função do sujeito da narrativa.

Assim, cito para exemplificar duas expressões cinematográficas através de dois documentários brasileiros. O primeiro é *Menino 23: infâncias perdidas no Brasil* (2016), do diretor Belisário Franca. Nele há o transbordo de uma parte da História do Brasil que foi invisibilizada,

com fatos graves ocorridos nos contextos históricos, políticos e sociais do Brasil durante os anos 20 e 30.

Além de explicar como o Brasil absorveu e aceitou as teorias de eugenia e pureza racial, a ponto de incluí-los em sua Constituição de 1934. Grande parte do enredo é relatado por Aloísio Silva e Argemiro dos Santos, dois sobreviventes de um macabro projeto eugênico implementado no Brasil.

O segundo filme trata-se de *AmarElo: É tudo para ontem* (2019), do diretor Fred Ouro Preto, traz o músico e ativista Emicida nos bastidores de seu show no Theatro Municipal de São Paulo. A utilização desse espaço chega como um elemento emancipador e intrinsecamente atrelado a várias passagens do documentário em alusão a disputas de exercício de identidade e preservação de memória coletiva nos espaços da cidade e exclusões sociais de uma cultura negra brasileira existente e marginalizada.

Assim, nos é apresentado um legado da cultura negra brasileira sob a ótica da celebração de muitas existências negras em torno dos últimos cem anos no Brasil, como uma aula de História que apresenta uma leitura social e política do Brasil que ainda é desconhecida de muitos, mas que se atualiza no que afeta pessoas negras nas criminalizações e prejuízos de seu cotidiano.

Ambos os filmes ilustram o horizonte da autenticidade da narrativa em função do sujeito que narra. Eles apresentam concepções a partir de protagonismo negro, ao contar histórias de grupos marginalizados, em épocas diferentes. Onde os narradores são protagonistas e estão inseridos em histórias que foram invisibilizadas.

Em narrativas que trazem conhecimento de fatos de perspectivas não dominantes do discurso e com isso constroem conhecimentos de outro referencial, sem apagar o outro, além de apresentá-lo sob outra ótica. Neste sentido, os filmes se inserem no apresentado por Walter Benjamin, ao mirar os vestígios que a historiografia dominante tem por hábito deixar de lado.

Neste ponto, o filósofo está preocupado não só com o passado propriamente dito, mas no momento crítico em que o acesso a esse passado aparentemente esquecido é capaz de informar o presente, o que possibilita a reconfiguração da relação presente-passado e em narrativas contra-hegemônicas.

### 3 Considerações finais

O trabalho pautou-se na questão filosófica do Princípio da Ausência articulada com corpos racializados negros, numa extensão que possa ser entendida para outros corpos marginalizados e invisibilizados com reflexos na atualidade. Ao longo deste escrito, o pensamento de Grada, Fanon e Benjamin foi apresentado separadamente, para que ao final aproximações e distinções pudessem ser organicamente estabelecidas.

A diretriz do Princípio da Ausência estabelecida por Kilomba, dentro de sua vida acadêmica não se restringe a este cenário. Ela encontra paralelo no epistemicídio e em outras esferas em diversas sociedades. Fanon, como foi mostrado oferta vários elementos para que se entenda as dinâmicas de poder e representação e continua a ser uma referência importante para os estudos de racialidade.

Benjamim ofertou caminhos de construção de contranarrativas que podem ser expressos em diversas linguagens e servem como alternativas para outros mundos possíveis. Assim, nos conduz a vislumbrar uma redefinição de imaginários, com outras narrativas e outros narradores diversos dos discursos vigentes. Além de pensar numa sociedade mais inclusiva e representativa através do respeito a outras existências.

A confluência das conversas entre os pensadores: Grada Kilomba, Frantz Fanon e Walter Benjamin ao se direcionar para a marginalidade, reforça o Princípio da Ausência de certos corpos que são marginalizados em função de determinadas conjunturas em diferentes contextos. Os três autores, proporcionam visões que reconhecem e

desafiam as estruturas de poder que se beneficiam da exclusão de grupos que eles marginalizam.

## Referências

- ALMEIDA, Silvio de. *Racismo Estrutural*. São Paulo: Jandaíra, 2020.
- AMARELO: *É TUDO PARA ONTEM*. Direção: Fred Ouro Preto. Brasil: Laboratório Fantasma/Netflix. Documentário em cores. (89 min). São Paulo, 2019. Disponível em: <https://www.netflix.com/br/title/81306298>. Acesso em 14 dez. 2024.
- BENJAMIN, Walter. *Rua de mão única*. São Paulo: Editora 34, 2023.
- BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas*. Vol. 1. Magia e técnica, arte e política. Ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- CARNEIRO, Sueli. *Dispositivo de racialidade: a construção do outro como não ser como fundamento do ser*. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. São Paulo: Ubu Editora, 2020.
- KILOMBA, Grada. In: FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. São Paulo: Ubu Editora, 2020.
- KILOMBA, Grada. *Memórias da Plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
- KILOMBA, Grada. (2016). *Descolonizando o pensamento*. [vídeo]. Disponível em: <https://youtu.be/iLYGbXewyxs?si=XXTccaGZssEc1SPG>. Acesso em: 23 jan. 2025.
- MENINO 23: INFÂNCIAS PERDIDAS NO BRASIL. Direção: Belisário Franca. Roteiro: Bianca Lenti e Belisário Franca. Brasil: Giro Filmes. Documentário em cores. (79 min). Rio de Janeiro, 2016. Disponível em: <https://www.primvideo.com/-/pt/detail/Menino-23---inf%C3%A2ncias-perdidas-no-brasil/0guty9rb9rbjlo286zvzpls514>. Acesso em: 16 ago. 2024
- SILVA, Franciéle Carneiro Garcês da; SILVA Rubens Alves da em seu trabalho: *Da Ausência à Evidência: notas teórico-críticas sobre o Princípio da Ausência, Epistemicídio e Reparação Epistêmica em bibliotecas e Biblioteconomia*. InCID: R. Ci. Inf. e Doc., Ribeirão Preto, v. 13, n. 1, p. 47-72, mar./ago. 2022. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/incid/article/view/194447>. Acesso em: 19 dez. 2024.





# Crítica à razão branca: colonialismo, modernidade e poder em Sueli Carneiro e Achille Mbembe

Ana Cássia Nogueira Vieira<sup>1</sup>

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.144.12>

## 1 Introdução

Reconhecida historicamente como a Idade da Razão, a modernidade, é também marcada por um legado de violência e dominação. A escravidão, o colonialismo e o racismo são elementos constitutivos desse projeto, cujas consequências ainda estruturam as sociedades contemporâneas. Neste artigo, propomos uma reflexão crítica sobre a colonialidade e o racismo, a partir das contribuições de Achille Mbembe e Sueli Carneiro, dois importantes pensadores da atualidade no campo dos estudos pós-coloniais.

Achille Mbembe, em uma de suas publicações mais recentes, *Crítica da Razão Negra*, declara que a sombra do racismo jamais foi superada: “Seria um equívoco se a gente pensasse que deixamos para trás aquele regime, cujas origens são o comércio com os negros escravos, seguido pelas colônias de plantações e mineração” (Mbembe, 2018). Para ele, é imperativo reconhecer o legado persistente desses sistemas opressivos em nossa sociedade contemporânea e sublinha que, ainda que muitas vezes negados, é crucial reconhecer que a exclusão, a

---

<sup>1</sup> PUC-SP. E-mail: [ana.nogueiracassia@gmail.com](mailto:ana.nogueiracassia@gmail.com)

discriminação e a seleção baseada em raça continuam a ser fatores fundamentais que permeiam e estruturam as sociedades colonizadas (Mbembe, 2018, p. 305). Ele destaca como o racismo colonial negou a dignidade humana a grandes grupos de pessoas não brancas, institucionalizando esse padrão de pensamento nas políticas e economias ocidentais.

Achille Mbembe é reconhecido como uma das vozes mais influentes do pensamento contemporâneo ao abordar temas sobre raça e capitalismo. Mbembe (2018) nos alerta para o fato inescapável de que a escravidão e a colonização não são meros eventos do passado, mas legados que moldam, de forma profunda, as estruturas de exclusão e discriminação que ainda regem a sociedade atual. Ele denuncia a negação dessas dinâmicas históricas, revelando como elas sustentam a desigualdade, a ausência de direitos e a dominação no presente. Em sua visão, transcender as categorias raciais é um imperativo, e isso só será possível por meio de uma crítica política e ética radical à ideologia racista.

Mbembe se insere numa longa tradição crítica chamada de estudos pós-coloniais, decoloniais ou descoloniais. Nessas perspectivas, as relações entre poder e saber são desveladas e problematizadas. O saber hegemônico, patriarcal, branco e eurocentrado é apontado como ferramenta de controle do padrão mundial de poder capitalista (Quijano, 2000, p. 342). Walter D. Mignolo (2009) propõe a desobediência epistêmica como uma maneira de resistir ao conhecimento eurocêntrico, ao mesmo tempo em que se valoriza os saberes marginalizados pelo status quo. Boaventura Santos (2014, p. 45), do mesmo modo, defende a valorização dos saberes do Sul Global como resistência aos saberes hegemônicos. Lugones (2008, p. 186-209), por sua vez, insere a questão de gênero para afirmar que as mulheres, sobretudo as mulheres negras, são as maiores vítimas da violência colonial ainda na contemporaneidade, demarcando assim a dupla opressão, de raça e de gênero.

Para Édouard Glissant (2008), o mundo deveria ser pensado a partir da estrutura canibal da nossa modernidade, que foi alimentada

pelo tráfico de pessoas sequestradas, desumanizadas, torturadas, exploradas e mortas por quase quatro séculos. Inúmeros são os pensadores que interpretam a história a partir dessa perspectiva, como, por exemplo, Césaire, Fanon, Charles Mills, Abdias Nascimento, Lélia González, Sueli Carneiro e Achille Mbembe. Entretanto, não por acaso, seus trabalhos são invisibilizados em detrimento do conhecimento eurocêntrico (hooks, p. 465). Esses pensadores contribuíram sobremaneira para o entendimento das estruturas de poder que não cessam de produzir desigualdades. Através deles, é possível compreender não só as marcas do colonialismo nas estruturas políticas e econômicas, mas sobretudo como elas ainda impactam o mundo contemporâneo. Além disso, suas obras continuam a ressoar na contemporaneidade, como, por exemplo, nas obras de Achille Mbembe e Sueli Carneiro.

No contexto brasileiro, Abdias do Nascimento (1977), em *O Genocídio do Negro: processo de um Racismo Mascarado Brasileiro*, apresenta, ao mesmo tempo em que denuncia, o mito da democracia racial. Ele argumenta que a inexistência de conflitos permanentes, como nos EUA e na África do Sul, não faz do Brasil um país livre do racismo. Pelo contrário, um genocídio institucionalizado, sistemático e silencioso é o que caracteriza o racismo à brasileira. Nascimento revela como o racismo no Brasil se manifesta de forma dissimulada e estrutural.

O mito da democracia racial no Brasil, afirma Abdias Nascimento, foi consolidado no imaginário nacional sobretudo através da obra do sociólogo Gilberto Freyre *Casa-Grande & Senzala*, que celebrava a miscigenação e preconizava uma suposta harmonia entre as raças no país. Nascimento expõe como esse mito da democracia racial foi instrumentalizado para promover uma imagem de país pacífico e integrado racialmente, ao mesmo tempo em que negava e silenciava as vozes que denunciavam o racismo institucionalizado.

Lélia González, em seu ensaio *Racismo e sexismo na cultura brasileira* (1984), desafia igualmente a ideia da democracia racial, inserindo-a no campo dos discursos ideológicos que buscam promover a ideia de

que as relações raciais no Brasil são caracterizadas pela harmonia, pela miscigenação e pela ausência de racismo estrutural. Para Lélia González, o mito da democracia racial não apenas mascara a realidade do racismo no Brasil, mas também perpetua a injustiça racial ao negar a necessidade de ações afirmativas e políticas públicas que abordem as disparidades raciais. Através de seu conceito denominado *racismo por denegação*, Lélia González (2020) descreve a forma de racismo brasileiro que opera através da negação da existência do racismo ou da minimização de suas consequências. Nessa perspectiva, o racismo por denegação se manifesta na recusa em reconhecer o impacto histórico da escravidão, do colonialismo e de outras formas de opressão racial, bem como na resistência em abordar as desigualdades raciais presentes nos sistemas políticos, educacionais, de saúde e econômicos. Essa forma de racismo é particularmente prejudicial, argumenta González, porque dissimula e perpetua a injustiça racial, destacando a importância de reconhecê-la para confrontá-la de forma eficaz.

Nesse contexto, nosso objetivo é explorar as profundas conexões traçadas por Achille Mbembe entre a modernidade e as práticas coloniais racistas, que não apenas sobrevivem, mas continuam a estruturar as relações de poder no mundo contemporâneo. Paralelamente, vamos introduzir o conceito de dispositivo de racialidade de Sueli Carneiro, a partir de sua obra *Dispositivo de Racialidade: A Construção do Outro como Não Ser como Fundamento do Ser* — uma das contribuições mais relevantes à filosofia política brasileira. Carneiro oferece uma análise perspicaz sobre a continuidade histórica entre o colonialismo e o racismo no Brasil. Em sua obra, ela dialoga com importantes autores brasileiros, como Abdias Nascimento, Antônio Guimarães e Carlos Hasenbalg, dentre outros, além de mobilizar conceitos filosóficos de Charles Mills, Michel Foucault, Boaventura de Sousa Santos e Martin Heidegger para desenvolver seu próprio conceito de dispositivo de racialidade.

## 2 Desenvolvimento

Através das perspectivas de Carneiro e de Mbembe, é possível compreender como, na modernidade, as relações de poder e saber operaram para naturalizar e legitimar o mito da superioridade racial branca com objetivos estratégicos de dominação. Mbembe destaca como historicamente o pensamento europeu sempre negou o pertencimento do Outro em um mesmo mundo. Como consequência dessa lógica, ele afirma que o negro e a raça têm sido sinônimos no imaginário europeu, apontando a simultaneidade entre o surgimento dos discursos racistas e a aparição dos discursos modernos sobre o homem, e por consequência sobre o humanismo e humanidade. Em suas palavras:

[...] desde o século XVIII, constituíram ambos o subsolo inconfesso e muitas vezes negado, ou melhor, o complexo nuclear a partir do qual se difundiu o projeto moderno de conhecimento — mas também de governo. Ambos representam figuras gêmeas do delírio que a modernidade produziu (Mbembe, 2018, p. 12).

Mbembe questiona, então, a origem desse delírio moderno e suas manifestações mais profundas. Ele conclui que o negro, na ordem da modernidade, foi uma invenção particular: “o único de todos os humanos cuja carne foi transformada em coisa e o espírito em mercadoria — a cripta viva do capital” (Mbembe, 2018, p. 21). A criação do negro não foi apenas simbólica, mas material, profundamente ligada à lógica econômica emergente. Assim, para Mbembe, a invenção do negro está intrinsecamente ligada à ascensão do capitalismo, tornando-se impossível desvincular o racismo moderno da exploração capitalista. Isso porque, através da espoliação organizada em prol do tráfico atlântico, do século XV ao XIX, pessoas oriundas da África foram transformadas, como afirma Mbembe (2018, p. 14), em “homens-objeto, homens-mercadoria e homens-moeda”, para viabilizar o acúmulo primitivo de capital. A consequência desse período foi a transformação daquela

pequena província do mundo, a Europa, em uma potência econômica que se impôs sobre o restante do planeta.

Nesse sentido, os discursos de verdade sobre o homem e a humanidade construídos no século XVIII tinham, portanto, como função ideológica fornecer subsídios para as práticas de sujeição e um corpo de extração, para dele retirar o máximo de lucro. A fabricação do negro servia assim como elemento central aos interesses capitalistas.

Mbembe (2018, p.41), aponta *A Razão na História*, de Hegel, como representação do ponto culminante desse momento, que ele caracteriza como momento gregário do pensamento ocidental. O conceito de raça serviu para nomear humanidades não europeias, a fim de hierarquizá-las. Nele, o negro, diz Mbembe, foi representado como protótipo de uma figura pré-humana incapaz de escapar de sua animalidade, de se autogovernar.

A raça, portanto, correspondia a um estado de degradação e defeito de natureza ontológica, que permitia representar as humanidades não europeias como se fossem tocadas por uma inferioridade essencial. Essas distinções, por sua vez, serviam para reduzir o negro a nada além de um bem móvel, oferecendo a resposta à demanda por mão de obra dos projetos coloniais.

Sob essa perspectiva, conforme Mbembe (2018, p. 53), o capitalismo sempre se apoiou em subsídios raciais para viabilizar a acumulação primitiva de capital. O autor destaca que, embora essas narrativas fantasmagóricas sobre o negro possam ser encontradas em diversas fontes antigas, como nos gregos, árabes, egípcios e até mesmo nos chineses, foi na era moderna que esse discurso se consolidou como um momento decisivo em sua formação (Mbembe, 2018, p. 61). Isso se deve, por um lado, às narrativas de viajantes, exploradores, mercadores, missionários e colonos, e por outro, à elaboração de uma ciência colonial. Esses discursos ficcionais sobre o negro se apresentaram em formas de verdade nas sociedades pretensamente eruditas, nas bibliotecas, nos museus, nas exposições de arte, transformando essa

consciência ocidental do negro em senso comum. E foram dessas narrativas que, de acordo com Mbembe, se retirava as justificativas de dominação para a sujeição dos sujeitos racializados.

Mbembe (2018, p. 82), chama de razão negra ou consciência ocidental do negro esse conjunto tanto de discursos quanto de práticas que consistiu em inventar, contar, repetir e promover textos e rituais com o intuito de fazer surgir o negro enquanto sujeito racial, passível de desqualificação moral e de instrumentalização prática. Esse processo de disseminação de mentiras e fantasmagorias se estratificou com o passar do tempo, transformando-se, de acordo com Mbembe (2018, p. 81) “em uma segunda ontologia e uma chaga — ferida viva que corrói, devora e destrói todos os que acomete”. Essa fabricação, no entanto, não foi sem objetivos; ela serviu de matéria-prima para o capitalismo. Acerca disso, ele escreve:

Ao fazer passar o escravo pelo laminador, e ao pressioná-lo para dele extrair o máximo de lucro, não se convertia simplesmente um ser humano em objeto. Não se deixava nele apenas uma marca, produzia-se o negro (Mbembe, 2018, p. 82).

Mbembe identifica que essa fantasia do branco foi tão bem-sucedida que se tornou a marca de um modo ocidental de estar no mundo, caracterizado por uma forma singular de predação e uma capacidade de exploração de povos estrangeiros. Essa lógica de dominação, que ele denomina de necropolítica, não se limita ao passado colonial, mas se estende ao presente, manifestando-se em práticas como o encarceramento em massa, a militarização das fronteiras e a exploração de recursos naturais no Sul Global. Um exemplo contemporâneo dessa dinâmica é a crise migratória no Mediterrâneo, onde milhares de africanos morrem tentando alcançar a Europa, enquanto políticas xenófobas e securitárias são justificadas em nome da proteção das fronteiras europeias. Essa violência estrutural, em nome do capital e do lucro, redistribui de modo profundamente desigual os recursos da vida e os

privilégios de cidadania numa escala planetária, perpetuando as desigualdades raciais e econômicas.

Nesse contexto, a modernidade, afirma Mbembe (2018, p. 105), é outro nome para o projeto europeu de expansão ilimitada. O século XIX, por sua vez, foi o seu triunfo. Foi a época em que, graças à fabricação do sujeito racial, ao desenvolvimento da técnica, das invasões militares, da escravização e do comércio de seres humanos para o acúmulo de riquezas e da propagação do cristianismo, a Europa pôde exercer poder sobre outros povos. A ideia da raça, afirma Mbembe, esteve no centro do pensamento político europeu, onde o liberalismo foi forjado em paralelo.

Para Mbembe (2018, p. 305), embora muitas vezes se evite reconhecer, nosso mundo ainda é estruturado em torno das raças, e a crítica à modernidade permanecerá incompleta enquanto não for relacionada ao surgimento do princípio racial, e sobretudo, com a transformação desse princípio em matriz privilegiada para as técnicas de dominação não só do passado, mas também do presente.

Advinda igualmente de uma tradição crítica pós-colonial, a filósofa brasileira Sueli Carneiro, em *O Dispositivo de Racialidade: a Construção do Outro como Não Ser como Fundamento do Ser*, defende que “a raça é um dos elementos estruturais de sociedades multirraciais de origem colonial” (Carneiro, 2023, p. 20) e alega que, ao privilegiar o conceito de classe em detrimento da raça, a contradição racial presente nas sociedades multirraciais é mascarada ou inviabilizada.

A sua filosofia vai ao encontro da crítica de Mbembe, de modo que ambos fazem parte de uma tradição que desvela as relações entre o colonialismo, os discursos sobre o homem na modernidade e o capitalismo. No entanto, o seu olhar é voltado para a interpretação do Brasil. Inspirada na noção de dispositivo de sexualidade de Foucault, desenvolve o dispositivo de racialidade para analisar a formação do Brasil. Para Foucault, um dispositivo é como uma rede heterogênea composta por elementos como discursos, instituições, leis, normas, práticas



e conhecimentos, que atuam em conjunto para regular e moldar comportamentos e formas de pensar. O dispositivo organiza as práticas sociais e políticas, funcionando como um mecanismo estratégico que produz efeitos de poder.

Esses dispositivos são usados para gerir, controlar e disciplinar indivíduos e grupos dentro de uma sociedade, e são constantemente ajustados para responder a diferentes demandas históricas. Os dispositivos não são neutros; eles são carregados de poder e operam para manter ou transformar determinadas formas de saber e controle, revelando as maneiras sutis pelas quais o poder penetra em todos os níveis da vida social.

Desse modo, Carneiro argumenta que, através do dispositivo da racialidade, as pessoas lidas como negras têm a sua humanidade negada através de uma trama de opressões que articulam poderes e saberes, culminando na fabricação de subjetividades no imaginário social. Advinda de uma tradição crítica brasileira, como Abdias Nascimento e Lélia González, que denunciaram o mito da democracia racial, Carneiro identifica o epistemicídio como uma das ferramentas do dispositivo de racialidade para a construção e perpetuação do racismo à brasileira.

O epistemicídio é um conceito que a autora empresta de Boaventura Santos para demonstrar como a educação eurocêntrica é produtora e promotora de saberes que inferiorizam intelectualmente pessoas negras. Isso porque, além da exclusão e marginalização das pessoas negras dos discursos intelectuais, ele opera também na promoção dos discursos que inscrevem os negros na condição do não ser, da desrazão. Isso contribui para a formação do imaginário social que naturaliza a superioridade racial de pessoas brancas.

Assim como Mbembe, Carneiro aponta o contexto da escravidão como produtora de discursos que buscaram legitimá-la. Produção essa que é tributária de uma longa tradição teórica acerca da escravidão humana, mas que foi reelaborada e reapropriada no contexto das

expedições do século XV e que justificaram a escravidão africana por quase quatro séculos.

É nesse sentido que Carneiro vai dizer que a sustentação do racismo se dá pela capacidade de naturalizar a sua concepção do Outro, daí a estratégia dos discursos religiosos, filosóficos, científicos e culturais. É através deles que se busca legitimar os privilégios materiais e simbólicos que determinam a produção e perpetuação do racismo enquanto ferramenta de dominação e exclusão social. Desse ponto de vista, o epistemicídio se constitui como um dos instrumentos mais eficazes de dominação, através da destituição da racionalidade, da cultura e civilização do Outro.

Carneiro avalia que, para além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, o epistemicídio implica, em suas palavras: “em um processo persistente de produção da indulgência cultural” (p. 88), como pode se observar na negação ao acesso à educação, sobretudo a de qualidade, pela produção da inferioridade intelectual e a deslegitimação do negro como produtor e portador de conhecimento, pela carência material, pelo comprometimento da sua autoestima pelos processos recorrentes de discriminação correntes, não só, mas também no espaço escolar.

A título de exemplo, Carneiro aponta passagens abjetas de Kant e Hegel para destacar como os discursos modernos ocidentais negaram a humanidade do sujeito racializado, destituindo-os da sua capacidade cognitiva, nas afirmações da incapacidade inata para o desenvolvimento humano e de produzir cultura para a autoafirmação de superioridade branca, europeia. Kant afirmou em *O sentimento do belo e do sublime* que os negros seriam tipos humanos que representam a cultura dos escravos, posto que aceitam a escravidão, e que sozinhos seriam incapazes de criarem uma sociedade civil organizada. O branco, ao contrário, diz ele, são arrojados e possuidores de dons excelentes.

Hegel, por sua vez, vincula os africanos à brutalidade e à selvageria, classificando-os como humanos incompletos ou não-humanos,

em suas palavras: “nada que se encontra que se faça recordar o humano” e ainda “o negro precisa ser domado”. É por isso que Carneiro afirma que o epistemicídio fere de morte a racionalidade do subjugado, sequestrando a própria capacidade de aprender.

No Brasil, a sua primeira expressão, diz Carneiro, se deu através da religião cristã, que, via Igreja Católica, censurou, condenou e controlou o conhecimento da população negra por um longo período da história. Depois, após a escravidão, ele foi expresso por meio do racismo científico, encarnado nos intelectuais brasileiros, brancos e herdeiros do pensamento colonial europeu, como os de Kant e Hegel, que reproduziram incessantemente esses mitos em suas produções intelectuais. Nesse sentido, o processo educacional brasileiro, assim como a igreja, ditados pelas elites econômicas, tiveram papel estratégico na reprodução da inferiorização do negro e na instituição do branco como paradigma racial superior.

Carneiro, ao apresentar o dispositivo da racialidade, destaca a educação colonial como um elemento estratégico de dominação e assujeitamento das pessoas racializadas, que se retroalimenta na produção de desigualdades sociais diretamente vinculadas às relações raciais. Ao mesmo tempo, ela ressalta a importância de desconstruir esse sistema colonial de educação.

Mbembe, por sua vez, enfatiza a centralidade da história como ferramenta essencial para desconstruir a ideologia racista, argumentando que não estamos condenados apenas a viver com o que produzimos, mas também com o que herdamos. Para tanto, ele propõe um engajamento crítico com o passado, trabalhando tanto com quanto contra ele, de modo a desvelar as estruturas de dominação colonial sustentadas pela lógica capitalista e pelos discursos sobre a humanidade que serviram de alicerce para esse projeto. Nesse sentido, é fundamental inserir-se no campo epistêmico das disputas narrativas, confrontando o saber hegemônico branco, eurocêntrico e colonial, tal como têm feito diversos intelectuais africanos e afrodiáspóricos. Essa abordagem,

como destaca Macedo (2016, p. 328), “assenta, então, no exame das formas de sujeição e das formas de indisciplina que eventualmente possam conduzir à emancipação dos sujeitos”.

Para Mbembe, esse pensamento se caracteriza por aquilo que ele denomina como pensamento de travessia, de circulação. Se é na história que reside a saída, se faz necessário voltar, circular, para contar a versão silenciada dela, dos vencidos. Para ele, a África se constitui como uma potência epistêmica que tem o poder “de influenciar singularmente sobre a vida cultural e a criatividade estética e política dos próximos anos” (Mbembe, 2015, p. 68). Trata-se, portanto, de relacionar as relações intrínsecas entre poder e saber, problematizando a própria produção de conhecimento e sua ligação com o poder.

### **3 Considerações finais**

No cenário atual, marcado pela ascensão global de movimentos fascistas e pela vitória de Donald Trump nos Estados Unidos — fenômeno amplamente sustentado pelo apoio de proprietários de grandes plataformas de difusão de notícias, como as redes sociais —, a descolonização do pensamento proposta por pensadores como Achille Mbembe e Sueli Carneiro torna-se não apenas relevante, mas urgente. Suas reflexões oferecem ferramentas teóricas indispensáveis para analisar problemas contemporâneos, tais como as desigualdades sociais, os fluxos migratórios, o racismo e a xenofobia, ao mesmo tempo em que apontam caminhos para o enfrentamento dessas questões.

A descolonização do conhecimento surge, portanto, como uma necessidade imperativa para confrontar a tradição eurocêntrica que sustenta, promove e perpetua o racismo e o sexismo. Nesse sentido, as estratégias de resistência propostas por Sueli Carneiro — como a defesa de uma educação emancipatória que desconstrua saberes e práticas de controle estigmatizantes e valorize os conhecimentos produzidos por pessoas racializadas — revelam-se fundamentais. Tais propostas não

apenas desvelam os jogos de poder intrínsecos ao racismo, mas também apontam para a construção de uma academia verdadeiramente antirracista, comprometida com a transformação social.

Ao recorrer a esses pensadores, é possível compreender o racismo contemporâneo como uma continuidade histórica, profundamente enraizada nas estruturas coloniais. A análise das relações de poder e saber que sustentam essas estruturas permite identificar como os processos de racialização e desumanização, descritos por Mbembe e Carneiro, perpetuam-se no presente. O dispositivo de racialidade, tal como formulado por Carneiro, revela a persistência de mecanismos coloniais que moldam o racismo atual, ao mesmo tempo em que expõe como o saber e o poder operam na manutenção de hierarquias raciais e na produção de desigualdades sociais. Essa compreensão abre caminho para estratégias de enfrentamento do racismo, especialmente em contextos como o brasileiro, onde tais dinâmicas se manifestam de forma particularmente aguda.

A integração das perspectivas de Mbembe e Carneiro não apenas lança luz sobre o racismo estrutural sob lentes filosóficas “amefricanas”, mas também desafia o *status quo* ao colocar intelectuais negros no centro do debate. Essa abordagem reafirma a humanidade daqueles que foram historicamente interditados pelo epistemicídio, elemento constitutivo do dispositivo de racialidade. Ao unir as contribuições desses pensadores, o debate é enriquecido em suas dimensões físicas, psíquicas, éticas, políticas e epistemológicas, evidenciando as diversas formas de resistência que emergem em resposta à opressão histórica e contemporânea.

Ao mobilizar essas perspectivas, fortalece-se a crítica à universalidade eurocêntrica, mostrando como o conhecimento ocidental se impôs como padrão universal, marginalizando outras formas de saber. A inclusão dessas teorias amplia a crítica ao colonialismo e questiona a legitimação da hegemonia ocidental, oferecendo uma base teórica que

busca descolonizar o conhecimento e valorizar a pluralidade epistêmica.

Portanto, ao dialogar com as teorias pós-coloniais, este artigo pretende não apenas contribuir para o debate acadêmico, mas também fornecer bases teóricas e práticas para intervenções políticas que visem à construção de uma sociedade mais justa e igualitária. A hegemonia das pesquisas acadêmicas que privilegiam perspectivas teóricas eurocêntricas legitima a subordinação e o silenciamento das epistemologias racializadas. Ao valorizar os saberes de autores negros, africanos e brasileiros, contribui-se para combater a dominação cultural branca e para afirmar a diversidade epistêmica como um pilar fundamental da justiça cognitiva.

Como assinala Grada Kilomba (2019, p. 204), “o racismo não é um problema pessoal, mas um problema branco, estrutural e institucional, que pessoas negras experienciam”. Diante disso, as universidades, enquanto instituições privilegiadas e herdeiras desse sistema de opressão, têm a responsabilidade ética e política de restituir àqueles que foram submetidos a processos de abstração e coisificação a humanidade que lhes foi roubada. Como propõe Mbembe (2018, p. 313), reparar e restituir vai além da dimensão econômica; trata-se de “recompor as partes que foram amputadas, reparar os laços que foram rompidos e reiniciar o jogo de reciprocidade sem o qual não pode haver elevação em humanidade”. A restituição e a reparação são, assim, fundamentais para a construção de uma consciência global compartilhada, condição essencial para a realização da justiça universal.

## Referências

- CARNEIRO, Sueli. *O dispositivo da racialidade: a construção do outro como não ser como fundamento do ser*. São Paulo: Pólen, 2019.
- CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. Trad. Cláudio Willer. Ilustração de Marcelo D’Saleté. São Paulo: Veneta, 2020.

- FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Trad. José Laurênio de Melo. 7. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FERNANDES, Florestan. *O negro no mundo dos brancos*. Difusão Europeia do Livro. São Paulo, 1972.
- FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2022.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Organização e seleção de textos por Roberto Machado. 27. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2014.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J.A. Guilhon Albuquerque. 13. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2015.
- FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- GILROY, Paul. *O atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Ed. 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.
- GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: SILVA, Luiz Antonio. *Movimentos sociais, urbanos, memórias étnicas e outros estudos*. Brasília: ANPOCS, 1983.
- GROSFUGUEL, Ramón. *A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI*. Sociedade e Estado, Brasília, v. 31, n. 1, p. 25-49, jan./abr. 2016.
- GLISSANT, Édouard; CHAMOISEAU, Patrick. *L'intrahable beauté du monde*. Paris: Galaade, 2008.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *A razão da história*. Trad. Artur Mourão. Lisboa: Edições70, 2013.
- HOOKS, Bell. *Intelectuais negras, in: Estudos Feministas*. IFCS / UFR – PPCIS – v. 3, n. 2, 1995.
- KANT, Immanuel. *Observações sobre o belo e o sublime*. Trad. Vinícius de Figueiredo. Campinas: Papirus, 1993.

- KILOMBA, Grada. *Descolonizando o conhecimento: uma palestra-performance de Grada Kilomba*. Trad. Jessica Oliveira. Disponível em: <https://e-disciplinas.usp.br/mod/resource/view.php?id=CCA0269-105-2023>. Acesso em: 08 ago. 2024.
- MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Trad. Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2014.
- MILLS, Charles W. *O contrato racial*. Trad. Denise Bottmann. Rio de Janeiro: Janduí, 2022.
- NASCIMENTO, Abdias. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2016.
- RAMOS, Guerreiro. Patologia social do branco brasileiro. In: *Introdução crítica à sociologia brasileira*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1995.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. São Paulo: Cortez, 1995.
- MACEDO, José Rivair (Org.). *O pensamento africano no século XX*. São Paulo: Outras Expressões, 2016.
- MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem do Brasil*. Tese apresentada para obtenção do título de livre-docente em Antropologia. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 1997.



# Um pouco de Filosofia Africana: contribuições da mítica afro-brasileira com as orixás Iemanjá, Oxum e Nanã

Cristiane Agnes Stolet Correia<sup>1</sup> &

Stella Samires da Silva Albuquerque<sup>2</sup>

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.144.13>

## 1 Introdução

Neste estudo pretendemos repensar a construção do feminino através de uma breve análise envolvendo as orixás Iemanjá, Oxum e Nanã, de forma que também contribua para a valorização da filosofia afro-brasileira em nosso país. Deste modo, objetivamos desconstruir preconceitos oriundos do desconhecimento como também apresentar uma perspectiva feminista através do estudo das yabás mencionadas.

Na sociedade patriarcal machista e racista que advém de um longo processo histórico, seres humanos que não são homens brancos, cis e hetero são marginalizados e hostilizados vivendo sob uma visão estereotipada que não condiz com a multiplicidade do ser humano. Desta forma, a partir de uma pesquisa bibliográfica envolvendo estudos como Eliade com sua visão sobre mito, o psicanalista Jung e sua

---

<sup>1</sup> Profa. Dra. de Literaturas Hispânicas – UEPB. Grupo de Pesquisa *Artes Cênicas, Letras, Educação e Espiritualidades*. Este trabalho se vincula à Linha de Pesquisa *Educação e Artes nas religiões de tradição afro-brasileira: Por novas filosofias*.

<sup>2</sup> Graduanda do curso de Letras Espanhol – UEPB. Bolsista de Iniciação Científica – FAPESQ/ PB.

teoria sobre arquétipos, analisaremos figuras divinas femininas de religiões afro-brasileiras de modo a repensar as múltiplas facetas que uma mulher pode ter. Visamos, assim, romper tabus e preconceitos, além de contribuir para uma maior valorização tanto ao feminino quanto à nossa descendência afro.

## **2 Um pouco sobre mito, arquétipos e filosofia africana**

Quando pensamos em mito, muitas vezes acabamos tendo uma ideia equivocada de que se trata de uma história ilusória, uma fábula ou uma ficção, assim limitando a compreensão da influência dos mitos sobre nós. Segundo Eliade (1972; 2000), a melhor definição de mito seria aquela que consiste em que ele conta uma história sagrada de uma criação realizada por um Ente Sobrenatural, assim narrando sobre uma realidade que de fato passou a existir, que resultou no que é o ser humano hoje em dia:

[o] mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do “princípio”. Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narrativa de uma “criação”: ele relata de que modo algo foi produzido e começou a ser. O mito fala apenas do que realmente ocorreu, do que se manifestou plenamente. Os personagens dos mitos são os Entes Sobrenaturais. Eles são conhecidos sobretudo pelo que fizeram no tempo prestigioso dos “primórdios”. Os mitos revelam, portanto, sua atividade criadora e desvendam a sacralidade (ou simplesmente a “sobrenaturalidade”) de suas obras. Em suma, os mitos descrevem as diversas, e algumas vezes dramáticas, irrupções do sagrado (ou do “sobrenatural”) no Mundo. É essa irrupção do sagrado que realmente fundamenta o Mundo e o converte no que é hoje. E mais: é em razão das intervenções dos Entes Sobrenaturais que o homem é o que é hoje, um ser mortal, sexuado e cultural (Eliade, 1963, p. 9).

A partir desta concepção, vale indagar: como o mito está integrado em nossas vivências atuais e como nos afeta? É a partir dessa perspectiva que nosso trabalho desponta, na busca de responder a esta questão.

De acordo com Eliade (1972; 2000), o conhecimento trazido pelo mito é aquele que se é vivido ritualmente, quando se revive a origem:

“Viver” os mitos implica, pois, uma experiência verdadeiramente “religiosa”, pois ela se distingue da experiência ordinária da vida quotidiana. A “religiosidade” dessa experiência deve-se ao fato de que, ao reatualizar os eventos fabulosos, exaltantes, significativos, assiste-se novamente às obras criadoras dos Entes Sobrenaturais; deixa-se de existir no mundo de todos os dias e penetra-se num mundo transfigurado, auroral, impregnado da presença dos Entes Sobrenaturais. Não se trata de uma comemoração dos eventos míticos, mas de sua reiteração. O indivíduo evoca a presença dos personagens dos mitos e torna-se contemporâneo deles. Isso implica igualmente que ele deixa de viver no tempo cronológico, passando a viver no Tempo primordial, no Tempo em que o evento teve lugar pela primeira vez. É por isso que se pode falar no “tempo forte” do mito: é o Tempo prodigioso, “sagrado”, em que algo de novo, de forte e de significativo se manifestou plenamente. Reviver esse tempo, reintegrá-lo o mais frequentemente possível, assistir novamente ao espetáculo das obras divinas, reencontrar os Entes Sobrenaturais e reapreender sua lição criadora é o desejo que se pode ler como em filigrana em todas as reiterações rituais dos mitos. Em suma, os mitos revelam que o mundo, o homem e a vida têm uma origem e uma história sobrenaturais, e que essa história é significativa, preciosa e exemplar (Eliade, 1963, p. 18).

Em outras palavras, quando se crê na façanha da criação de um Ente Sobrenatural sobre o mundo e vive de acordo com isso ritualmente, o mito persiste vivo em sociedade, desta forma afetando o comportamento humano. Pensando em como as mitologias das diversas religiões possuem uma grande capacidade de impactar o estilo de vida e pensamentos de uma pessoa, torna-se importante estudar academicamente o contexto por trás delas e o significado que atribuem na vida do ser humano.

Ao retomarmos as origens das religiões afro-brasileiras, deparamo-nos com uma realidade bastante cruel, que impulsionou muitas recriações e adaptações como forma de sobrevivência e resistência. Nesse processo, fundem-se variados mitos africanos de diversas maneiras. Pessoas negras de diferentes origens acabam se reunindo e se fortalecendo através da transmissão oral de seus conhecimentos, manifestando, assim, a verdade do famoso provérbio africano “Quando não souber para onde ir, olhe para trás e saiba pelo menos de onde vem”. Esse movimento pode ser operado pela existência do mito. Deste modo, percebemos como a mitologia é importante dentro das religiões afro-brasileiras. “É na linguagem mitológica, como apresenta Rosa (2017, p. 18), que se realiza a concepção de transmissão de conhecimento necessárias para se compreender os modos de ver e ser no mundo das práticas religiosas de matriz africana” (Oliveira, 2023, p. 25).

Desta forma, não podemos simplesmente colocar a religião e sua mitologia como algo completamente individual quando esta é herdada por nós desde os tempos antigos, como se é notado com o caso das religiões afro-brasileiras, onde consideram o mito como um conhecimento ancestral. “Assim compreendemos que os membros das casas de axé aprendem através dos mitos, um conhecimento ancestral, que transmite conceitos e doutrinas, sendo, portanto, instrumentos de comunicação e ensino” (Theodoro, 1996, p. 63 *apud* Oliveira, 2023, p. 25).

Neste ponto adentramos no conceito de inconsciente coletivo de Carl Jung. Quando falamos do inconsciente pessoal estamos nos referindo a processos inconscientes que um ser humano desenvolveu ao longo de sua vida, enquanto o inconsciente coletivo trata de imagens simbólicas herdadas por nós desde os tempos primordiais. “Os conteúdos do inconsciente pessoal são principalmente os complexos de tonalidade emocional, que constituem a intimidade pessoal da vida anímica. Os conteúdos do inconsciente coletivo, por outro lado, são chamados arquétipos” (Jung, 2000, p. 16).

Para aquilo que nos ocupa, a denominação é precisa e de grande ajuda, pois nos diz que, no concernente aos conteúdos do inconsciente coletivo, estamos tratando de tipos arcaicos — ou melhor — primordiais, isto é, de imagens universais que existiram desde os tempos mais remotos (Jung, 2000, p. 16).

Segundo essa lógica, os conteúdos ensinados pelo mito são arquétipos que são compartilhados no inconsciente de todo ser humano, mas não devemos nos enganar ao pensar que arquétipo trata somente de uma imagem específica, muito pelo contrário, trata de imagens múltiplas de um mesmo conceito. O conceito de mãe, por exemplo, assume toda uma multiplicidade imagética. Nosso ponto de partida para repensar o arquétipo das yabás Iemanjá, Oxum e Nanã se liga justamente à maternidade. Para Jung (2000), são três os aspectos principais trazidos por esse arquétipo da mãe: a bondade, a paixão e a escuridão. “Trata-se de três aspectos essenciais da mãe, isto é, sua bondade nutritiva e dispensadora de cuidados, sua emocionalidade orgiástica e a sua obscuridade subterrânea” (Jung, 2000, p. 93).

Antes de falamos especificamente sobre Iemanjá, Oxum e Nanã, é necessário entender a perspectiva adotada de orixá. Para isto trazemos dois trechos do livro *Umbandas: Uma história do Brasil*, do historiador Luiz Antônio Simas:

DESIGNAMOS COMO ORIXÁS divindades cultuadas na África pelo povo ioruba, que vive principalmente em regiões da Nigéria e do Benin. Grandes ancestrais fundadores de clãs familiares, intermediários entre a divindade suprema e inalcançável — Olodumare — e a humanidade, os orixás têm suas histórias exemplares relatadas em longos poemas da criação que compõem o Ifá, um conjunto de sabedorias reveladas de forma oracular (Simas, 2021, p. 161).

Chegando ao Brasil escravizados, sobretudo a partir do século XIX, os iorubas trouxeram para cá o culto aos orixás, redefinidos em terras brasileiras a partir da criação do candomblé” (SIMAS, 2021, p. 161). Com isto, compreendemos que os orixás são divindades

originalmente cultuadas na África, que acabaram sendo cultuados aqui no Brasil a partir dos africanos escravizados, ocorrendo um sincretismo, formando-se assim o candomblé. Assim passamos a discutir sobre o arquétipo mãe com as orixás Iemanjá, Oxum e Nanã, a partir de alguns itans, como são chamados os mitos dentro das religiões afro-brasileiras.

## 2.1 Iemanjá – A Rainha Do Mar

Iemanjá é considerada a orixá mais popular no Brasil, sendo reconhecida até mesmo pelos não praticantes das religiões afro-brasileiras. No Brasil, Iemanjá é conhecida como a rainha do mar, sendo destacada como uma figura materna bondosa, protetora e afetuosa com seus filhos. Contudo, Iemanjá não se restringe somente ao aspecto da bondade do arquétipo mãe, como podemos ver neste itan trazido:

Iemanjá era filha de Olokun, a deusa do mar. Em Ifé tornou-se a esposa de Olofin-Odudua [...]. Cansada de sua estadia em Ifé, Iemanjá fugiu [...] chegando a Abeokutá. Ao norte de Abeokutá vivia Okere, rei de Xati. [...] Okere desejou-a e propôs-lhe casamento. Iemanjá aceitou, mas impondo uma condição, disse-lhe: “jamais você ridicularizará a imensidão dos meus seios”. [...] mas um dia ele bebeu vinho de palma em excesso [...] Okere, vexado, gritou: “você, com seus seios compridos e balançantes!” [...] Iemanjá, ofendida, fugiu em disparada. [...] Iemanjá antes do seu primeiro casamento, recebera de sua mãe, Olokun, uma garrafa contendo uma porção mágica. Olokun instruiu a filha a quebrar a garrafa, em caso de necessidade, jogando-a no chão. Em sua fuga Iemanjá tropeçou e caiu. A garrafa quebrou-se e dela nasceu um rio. As águas tumultuadas deste rio levaram Iemanjá em direção ao oceano [...] Iemanjá foi-se para o mar de sua mãe Olokun. Aí ficou e recusa-se, desde então, a voltar em terra (Verger, 1997, p. 50-52 *apud* Oliveira, 2023, p. 55-56).

Neste itan temos uma perspectiva completamente diferente de Iemanjá como mãe bondosa, aqui a vemos sendo totalmente voluntariosa, mas isto na religião afro-brasileira não elimina sua bondade. Ela pode ser, e é os dois, bondade e paixão se coadunam na mulher, mãe e

rainha, primeiramente de si mesma, senhora de si. Eis uma mulher em-poderada.

## 2.2 Oxum – A Senhora da Beleza

Entre as yabás também temos Oxum, que é conhecida como a deusa do ouro, da beleza, da riqueza e da vaidade. Esta orixá representa muitas vezes a sexualidade e a sensualidade. A sua associação com a mãe está no fato que ela ser conhecida como a protetora dos ventres férteis. Com isto sendo trazido, acabamos a associando somente com a característica da paixão, mas como todos os orixás, Oxum não se restringe a uma única forma de ser, como poderemos ver nos seguintes itans.

Foi quando Oxum resolveu intervir. Transformada num belíssimo pavão, ela se prontificou a ir até Olodumare. [...] E lá se foi Oxum-pavão seguindo em direção ao sol, voando às alturas do Orum em busca do palácio do Senhor. [...] O sol foi enegrecendo suas penas, muitas se queimaram. As penas da cabeça ficaram ressequidas e quebradiças; o pavão tinha queimaduras pelo corpo todo, seu estado era miserável. Mas lá ia Oxum voando em direção ao sol. Quase morta, chegou às portas do palácio de Olodumare. Olodumare se compadeceu da pobre criatura. Acolheu-a, deu-lhe água e a alimentou. Por que fizera tão impossível jornada, ele perguntou ao pavão, que de pavão perdera toda a graça e beleza. [...], quando ela voltou, chamaram de abutre. Fizera o sacrifício pelas suas crianças, a humanidade, ela explicou ao Ser Supremo. Olodumare, penalizado com a pobre ave, deu-lhe a chuva para que ela a devolvesse à Terra. E nomeou o abutre mensageiro seu, pois só ele vence a inalcançável distância em que está Olodumare. O abutre então voltou à Terra trazendo a chuva. Oxum-abutre trouxe a chuva de volta e com ela a fertilidade do solo e os alimentos. E graças à Oxum a humanidade não pereceu (Prandi, 2001, p. 341-342 *apud* Silva, 2021, p. 18).

Nesse primeiro itan, vemos a orixá conhecida como a senhora da beleza permitindo que a sua bela aparência como pavão seja destruída enquanto busca auxílio para suas crianças, que é a humanidade, conseguindo assim nos salvar, mesmo à custa de sua forma animal se

transformando em um abutre e sendo alvo de zombaria. Aqui vemos a característica da bondade nutritiva e dispensadora de cuidados do arquétipo mãe trazido por Jung.

Oxum era a rainha de um grande e rico território. Um dia seu reino foi invadido por um povo chamado ioni. Os invasores derrotaram as forças de Oxum. Para não ser aprisionada, Oxum teve que fugir na escuridão da noite. Do lugar onde se escondeu, mandou uma mensagem a seus súditos fiéis. Deviam cozinhar um ebó de milhares de abarás e depositar o alimento nas margens de um rio, por onde passariam os conquistadores, que continuavam a guerra com outros povos. Quando os exércitos invasores passaram por aquele sítio, depararam com as irresistíveis guloseimas. Estando os soldados cansados e famintos, os abarás do ebó de Oxum foram imediatamente devorados. Os abarás comidos pelos inimigos foram veneno mortal e todos os guerreiros ionis tiveram morte imediata. Oxum voltou a reinar e daí por diante, devido à vitória, tomou para si o nome do invasor derrotado e foi por todos chamada Oxum Ioni (Prandi, 2001, p. 343 *apud* Dias, 2020, p. 11).

Neste itan vemos novamente uma nova faceta de Oxum, onde a orixá utiliza-se do alimento como uma arma tanto para matar e se defender, aqui a temos como uma mulher inteligente, estrategista e cruel, demonstrando como Oxum pode ser feroz. Nesses dois itans apresentados, percebemos que Oxum não está restringida a um único aspecto do arquétipo de mãe de Jung, sendo os três em conjunto. Além disso, a mesma faz uso da cozinha e alimento, que muitas vezes são elementos associados à mãe e ao cuidado com o outro, como arma, ressignificando-os, trazendo assim a mensagem de que nada é linear e que em quase tudo pode haver mais de um sentido.

### **2.3 Nanã – A anciã**

Ao continuarmos demonstrando como as divindades femininas das religiões afro-brasileiras apresentam-se em suas multiplicidades de ser, chegamos na yabá Nanã. Esta yabá é conhecida como a mais velha dos orixás, a anciã, a detentora do conhecimento, ela também é



conhecida como a senhora do princípio e fim. Com isto Nanã é reconhecida como velha, sábia e uma espécie de autoridade. Assim passamos para o itan de Nanã:

Nanã em meio ao seu domínio de águas, fica observando Oxalá a reclamar. Ela então emerge próxima a ele e pergunta “O que estás a reclamar, Oxalá?”. Ele então lhe diz que já havia tentado criar o ser humano de diversas maneiras, e que não queria decepcionar Olorun. Nanã então mergulha novamente e retorna oferecendo a Oxalá sua lama, em forma de barro úmido. Oxalá aceita a oferta de Nanã, e vai esculpindo uma criatura, enquanto a Senhora das Lagoas, observa. Ao terminar, satisfeito, Oxalá sopra em sua obra o emí (sopro da vida) e então é dada a vida aos seres humanos. E Nanã, contente com Oxalá, antes de se despedir lhe diz: — Foi da minha matéria que sua criatura foi moldada, ordeno apenas que ao final da vida de cada indivíduo, ele retorne a lama que me pertence (Oliveira, 2023, p. 39).

Neste itan percebemos uma Nanã atenciosa e generosa oferecendo do seu elemento para Oxalá criar o ser humano, como também podemos observar como Nanã, a partir da concepção do ser humano com o seu barro, pode ser considerada a mãe da humanidade. Além disto, neste final, quando ela ordena que no fim da vida de cada indivíduo este retorne à lama que a pertence, também percebemos sua autoridade como a mais velha.

### 3 Considerações finais

Ao realizar uma análise através da associação das definições de mito e arquétipo de Eliade e Carl Jung, juntamente à mítica afro-brasileira focando especificamente nas yabás Iemanjá, Oxum e Nanã, percebemos a possibilidade da resignificação do feminino em sociedade, podendo ocorrer um início de quebra de padrões impostos em sociedade que limitam as capacidades do ser mulher, além de também ser uma forma de combate ao preconceito contra religiões de matrizes africanas, desse modo valorizando a nossa parte afrodescendente.

Com os itans selecionados de Iemanjá, Oxum e Nanã, percebemos a existência das múltiplas facetas do feminino nas divindades das religiões afro-brasileiras, sempre recordando que estes são somente pequenos exemplos e não um todo destas orixás, que possuem muito mais a oferecer quando se permite conhecê-las.

Esperamos que esse trabalho focado nas orixás Iemanjá, Oxum e Nanã demonstre como a filosofia africana pode agir como uma forma de prática de feminismo decolonial, onde as mulheres possam se libertar dos padrões impostos pela sociedade, permitindo a si mesmas serem além de títulos dados, como também auxiliie para que elas possam ser vistas na sociedade como seres humanos de múltiplas facetas, sendo isto entendido como algo natural da existência, reforçando ainda a defesa ao espaço da diversidade.

## Referências

- DIAS, Luciana de Oliveira. *Reflexos no Abebé de Oxum: por uma narrativa mítica insubmissa e uma pedagogia transgressora*. Articulando e Construindo Saberes, Goiânia, v. 5, 2020.
- EUGENIO, Naiara Paula. *A face guerreira das iabás Obá, Euá e Oiá: articulação entre mito e representação*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Artes da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2014.
- ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- JUNG, Carl Gustav. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- LIMA PAVEI, M. A.; GERALDES JUNIOR, G. A. *As yabás e seus arquétipos: as características arquetípicas e suas ressonâncias nos orixás femininos da Umbanda*. Revista Vincci – Periódico Científico do UniSATC, [S. l.], v. 5, n. 2, p. 59-81, 2020.
- OLIVEIRA, Ana Luiza da Silva. *As iyabás no Candomblé: as mulheres de terreiro e uma descrição dos itans das orixás*. Dissertação de Mestrado apresentada ao

Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Alagoas. Alagoas: Maceió, 2023.

SIMAS, Luis Antônio. *Umbandas: uma história do Brasil*. Rio de Janeiro, RJ: Civilização Brasileira, 2021.

SPECK, Larissa Santos. *Guerreiras de Oxum*. Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Curso de Jornalismo da Universidade do Sul de Santa Catarina. Santa Catarina: Palhoça, 2019.



# Um diálogo possível entre Benjamin e a América-Latina

Mateus Nascimento Silva<sup>1</sup>

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.144.14>

## 1 Primeiro Contato

Parece que o primeiro contato de Walter Benjamin com a história e a cultura latino-americana não foi direto, ele não veio para as terras de cá, não experimentou nosso calor nem nossos sabores, mas há evidências de que pode ter ocorrido quando ele esteve no frio da Suíça no ano de 1915, aos 23 anos, em meio a uma Europa sob a Primeira Grande Guerra. De acordo com o biógrafo Bernd Witte (2017), ele foi para lá tentando fugir do alistamento militar obrigatório e para ficar próximo de sua noiva, Grete Radt. Sobre o fato da guerra, eximiu-se do serviço militar simulando tremores. Na Suíça, buscou continuar seus estudos procurando na Universidade de Munique algum curso de inverno (curta duração) que pudesse lhe acrescentar. Nesse período ouviu sobre a chegada do professor e etnólogo alemão Walter Lehmann, que iria ministrar um curso sobre a linguagem e a cultura das civilizações pré-colombianas da Mesoamérica, território que inclui a região sul do México, Guatemala, El Salvador, Belize, Nicarágua, Honduras e Costa Rica, territórios dos povos Maia, Asteca, Olmeca, Zapoteca,

---

<sup>1</sup> Licenciatura em Filosofia pela UECE. Mestrando de Filosofia Social e Política pelo PPGFil-UECE. E-mail: [mateus.j6@outlook.com](mailto:mateus.j6@outlook.com)

Mixteca, Teotihuacanos e Tolteca. Para melhor contextualizar, Walter Lehmann teve importância principalmente pela sua contribuição à linguística; sua pesquisa começa na arqueologia, fazendo registros de símbolos presentes em artefatos arqueológicos, atividade que não é tão diferente de métodos da etnografia (etnolinguística), área em que Lehmann teve maior influência com seu método de registro que ficou conhecido como “etnografia de resgate”.

Benjamin, que sempre teve um olhar mais apaixonado pela história (Scholem, 1981), foi um dos poucos alunos deste curso proferido por Lehmann, que o fez despertar para uma questão filosófico-histórica crucial, posteriormente, notada nas “teses” *Sobre o conceito de história*, a ideia de que “não há documento de cultura que não seja também documento de barbárie” (Benjamin, 2013b. Tese VII). A breve disciplina que Benjamin cursou lhe influenciou justamente porque não há como separar, por exemplo, a história da língua asteca da história do genocídio indígena no México (na verdade, em toda o continente americano). Em outras palavras, a extinção das línguas autóctones do nosso continente pressupõe o desaparecimento das culturas e dos povos que aqui habitavam mediante o violento processo de colonização, que até os dias de hoje ainda (período pós-colonial) atuam como processo civilizatório.

A influência que o conhecimento da história colonial da Europa na América Latina exerceu no pensamento de Walter Benjamin pode ser melhor entendido, pelo menos nesses anos de sua juventude, pelo comentário de Gershom Scholem presente no artigo “Meu amigo Walter Benjamin” de 1981. Ele afirma que Benjamin procurou o curso de Lehmann por seu interesse em mitologia e no curso estudou a obra do padre Bernardino de Sahagún, considerado um dos primeiros antropólogos modernos e responsável por catalogar a tradição oral dos Maias e Astecas; além disso, anos depois do curso, Scholem afirma ter visto no gabinete de Benjamin um dicionário de asteca-espanhol que ele adquiriu para aprender a língua, o que nunca veio a realizar, e que ele

frequentava museus que possuíam coleções coloniais (muito provavelmente por conta de seu hobby de colecionador).

## 2 Crítica do poder colonial europeu: a figura de Bartolomeu de Las Casas

O segundo ponto importante para considerar sobre essa aproximação de Benjamin com a América-latina é a resenha de um livro de Marcel Brion sobre a biografia do frade dominicano e bispo de Chiapas, Bartolomeu de Las Casas, encomendada por uma revista de literatura alemã famosa na época. Brion foi um advogado francês que abandonou a profissão para viajar pelo mundo e conhecer novas culturas e lugares. Ao voltar a Paris, começou uma extensa e eclética atividade literária, produzindo críticas e biografias, além de livros de História e romance literário clássico. O contato dele com Benjamin se deu porque Brion fez resenhas das traduções de Baudelaire feitas por Benjamin para o alemão e finlandês. Além disso, Brion traduziu obras de Benjamin para o francês e foi um dos principais interlocutores de seu exílio na França na década de 30.

Parte do trabalho da vida de Benjamin foi voltada para a literatura, leituras e traduções; e, em meio a esses trabalhos, muitas resenhas. A obra reunida de Benjamin, que colige tanto textos completos e publicados em vida quanto inacabados e póstumos, contabiliza mais de 600 trabalhos e muitos deles sem tradução para o português (ou qualquer outra língua). A resenha, para Benjamin, não é simplesmente um trabalho ruminante, mas crítico, como se pode notar a partir da resenha sobre a vida de Bartolomeu de Las Casas. Nela vemos que há em Benjamin uma crítica ao poder colonial europeu.

Há, no pensamento de Benjamin, uma crítica ao poder, muito conhecida pelos leitores e intérpretes de Benjamin, presente no texto *Para a crítica da violência*, de 1921; e embora não toque na questão

colonial, é um texto fundamental para entender o sentido do problema da violência para Benjamin, a crítica de uma violência como instauração do poder a partir do Direito, como resposta “desproporcional” a um tipo de violência diferente, que rompe com esse poder mítico do Direito, que seria a violência revolucionária, que ele chama de violência divina, única capaz de destruir o velho poder, e com isso construir uma nova era histórica, sem criar um novo Direito. Mas devemos lembrar que o pano de fundo de Benjamin nesse texto de 1921 é a Europa alemã do entre-guerras, muito influenciado, também, pela revolução alemã de 1918 e pela morte de Rosa Luxemburgo pela polícia alemã em janeiro de 1919 (Gagnebin, 2020, p. 1938).

Do que conhecemos, o mais próximo que Benjamin chegou de uma crítica do poder colonial está numa curta resenha do livro de Marcel Brion, intitulado *Bartolomeu de las Casas: Pai dos Índios*, publicado em 1928. Esta resenha, pouco conhecida na bibliografia de Benjamin, compõe, de acordo com a nota da edição alemã, um artigo intitulado *Livros que deveriam ser traduzidos (para o alemão)*, artigo publicado na revista *Die literarische Welt*, nº 25, de 1929. É, portanto, um texto anterior à orientação materialista histórica de seu pensamento e em que é possível encontrar uma crítica à noção de progresso, questão central aos escritos benjaminianos, como encontrada nas clássicas “teses” *Sobre o conceito de História*, mas que nesta resenha é direcionada ao processo europeu de colonização das Américas.

Marcel Brion era amigo de Walter Benjamin, ele foi advogado na França, mas abandona a profissão para viajar o mundo. Voltando à Paris começa sua intensa e eclética atividade literária produzindo críticas, biografias, se dedicando a história e ao romance literário, se tornando um importante escritor/romancista francês com “um espírito fascinado pelo romantismo alemão, pelo fantástico e pelo maravilhoso” (Löwy, 2013 in Walter Benjamin, *O Capitalismo como Religião*, p. 12). No ano de 1928, Brion provavelmente estava no início de sua carreira de escritor de biografias e exames de arte alemã e italiana, o que



deve ter chamado a atenção do jovem Benjamin, tradutor de obras de Baudelaire do francês para o alemão. Brion fez resenhas das traduções de Baudelaire feitas por Benjamin para o alemão e finlandês, além de resenhar sobre Rua de mão única e o Origem do drama barroco alemão em francês. Além disso, Brion traduziu alguns textos de Benjamin para o francês e foi um dos principais interlocutores de seu exílio na França nos anos 30.

A resenha que Benjamin escreveu sobre o livro de Brion não passa de duas laudas, entretanto é um registro bibliográfico importante, é a evidência de contato do filósofo judeu-alemão com a figura de Bartolomeu de las Casas, o bispo que foi um dos pioneiros na defesa dos povos indígenas da América Latina. Nas palavras de Benjamin (2013a, p. 171), Las Casas “foi um indivíduo solitário, um combatente heróico num posto absolutamente perdido”. Pelo teor dos comentários de Benjamin, podemos afirmar que se trata de uma resenha crítica. Ao mesmo tempo que conhece e reconhece essa figura histórica de extrema importância, também tece críticas ao aspecto de dominação através da religião.

Para o filósofo alemão, Bartolomeu é uma figura paradoxal na história da colonização das Américas, por ser um dos primeiros cronistas do século XVI a defender a humanidade dos povos indígenas e, ao mesmo tempo, promover a missão de catequização desses povos, missão que na visão benjaminiana articularia categorias teológicas-jurídicas (e também comerciais), que são o fundamento do poder colonial europeu no Novo Mundo. Como afirma Löwy (2013 *in* Walter Benjamin, *O Capitalismo como Religião*, p. 12), mesmo sendo um texto curto, esta resenha de Benjamin pode ser entendida como uma “aplicação de seu método ao passado da América latina, interpretando a história do ponto de vista dos vencidos por meio do materialismo histórico”. O que não causa nenhum espanto aos intérpretes latino-americanos de Benjamin, a tomada de posição da história a partir do ponto de vista dos vencidos, dos oprimidos, também vai ser a posição tomada por

Bartolomeu, por exemplo, na assim chamada por Benjamin, “disputa de Valladolid”, na qual Bartolomeu discutiu em nível estritamente teórico com Juan Ginés de Sepúlveda; posição que vai ser retomada pela Teologia da Libertação latino-americana na década de 1970, resgatando a memória e o legado de Bartolomeu como o primeiro defensor dos indígenas.

O poder colonial europeu transformou o território conquistado, nas palavras de Benjamin (2013a. p. 171), “numa câmara de tortura”. Benjamin tem diante de si uma parte da história de horror da dominação que constitui a história colonialista dos povos europeus; ele escreve que a “colisão da soldadesca espanhola” com as riquezas do Caribe e do México produziram um tipo de comportamento, “uma disposição mental da qual ninguém consegue se inteirar sem ficar horrorizado” (Benjamin, 2013a. p. 171). E chama nossa atenção para o caráter teológico-jurídico do debate travado entre Bartolomeu de las Casas e Juan Ginés de Sepúlveda na cidade espanhola de Valladolid, disputa que teve início após uma série de denúncias dos verdadeiros massacres que aconteciam nos territórios conquistados entre o período de 1550-1552. Sepúlveda defendia os interesses econômicos e religiosos da colonização, adotando uma argumentação principalmente aristotélica, centrada na ideia de que os povos europeus tinham uma superioridade natural aos “bárbaros” do “novo mundo”, e que seria necessário impor uma “guerra justa” a esses “selvagens”.

A ideia do conquistador como libertador (defendida por Sepúlveda) vai marcar a história da colonização no novo mundo, os espanhóis e portugueses acreditavam fielmente que estavam levando algum tipo de avanço para estas terras cá, acreditam ser os representantes da civilização, do progresso, a origem da nova disposição mental que será a base do sujeito moderno europeu, que também se coloca como sujeito vitorioso desse processo histórico. Nas palavras de Benjamin (2013<sup>a</sup>, p. 172), os principais argumentos de Sepúlveda seriam: “a

América seria terra sem dono; a sujeição seria pré-condição da missão; seria dever cristão interferir nos sacrifícios humanos dos mexicanos”.

Nesse sentido, seria justo iniciar guerra aos povos indígenas para a abertura de mercados e para a catequização. Por ocasião da junta de Valladolid, Bartolomeu de las Casas venceu esse debate com Sepúlveda, o que levou o então rei da Espanha Carlos V a promulgar “decretos que aboliram a escravidão, extinguiram a assim chamada ‘*encomienda*’, o ‘atronado’, que era uma de suas formas mais sádicas etc.” (Benjamin, 2013a. p. 172), embora essas medidas não tenham surtido efeito prático em larga escala no genocídio dos povos indígenas da América.

Benjamin, apesar de entender Bartolomeu com um “combatente heróico”, também o entende como uma figura paradoxal, pois “ele era obrigado a embasar a sua ação nos preceitos morais da Igreja católica” (Benjamin, 2013a. p. 171); e logo depois complementa: “em nome do catolicismo um sacerdote se contrapõe aos horrores cometidos em nome do catolicismo” (Benjamin, 2013. p. 172). Toda a destruição deixada para trás nessa história não pode ser esquecida, a memória dos que sobreviveram deve ser tomada como base para retomar essa história a contrapelo. Com a evidência do contato de Benjamin com a história colonialista da Europa e com a figura de Bartolomeu de las Casas, podemos cogitar que esses acontecimentos compõem uma das camadas que dormitam em suas “teses” *Sobre o conceito de história*, de 1940.

### **3 Aproximação com a Filosofia Latino-americana: Enrique Dussel leitor de Benjamin**

Walter Benjamin é bastante lido e discutido por pensadores do lado de cá. Dentre os nomes que se apoiam no filósofo judeu-alemão, podemos citar Enrique Dussel. No clássico *Filosofia da Libertação* de 1977, o filósofo argentino, mesmo não citando diretamente Benjamin, se ancora numa concepção de história que deve a Benjamin. Como

sabemos, Dussel, em seu clássico de 1977, dialoga com vários autores, desde a Europa, África e América-latina, para citar alguns nomes, por exemplo Emmanuel Lévinas (o foco numa perspectiva do “Outro” na história e a crítica ao conceito de Totalidade em Dussel devem-se à crítica de Levinas presente em seu *Totalidade e infinito*) e Frantz Fanon (com *Os Condenados da Terra*). A “filosofia da libertação” é, numa definição prévia, “filosofia pós-moderna, popular, feminista, da juventude, dos oprimidos, dos condenados na terra, condenados do mundo e da história” (Dussel, 1977, p. 7). Não precisamos ir muito longe para encontrar nessas palavras de Dussel um eco do pensamento benjaminiano.

Nas *Teses de 1940* Benjamin mostra que podemos pensar um tipo de história que não se constitua numa empatia aos “vencedores”. Em suas palavras: “Todos os que até agora venceram participam do cortejo triunfal, que os dominadores de hoje conduzem por sobre os corpos dos que hoje estão prostrados no chão” (Benjamin, 2014, p. 244). Sua crítica contrapõe a essa concepção de história conformista uma outra concepção que tenha por tarefa “escovar a história a contrapelo” (Benjamin, 2014, p. 245). É justamente essa concepção de história que reativa o passado sob uma nova perspectiva que vai interessar à filosofia da libertação dusseliana, perspectiva que não parte da narrativa construída pelos “vencedores da história”, mas que parte do ponto de vista da classe combatente e oprimida do presente.

Para poder pensar uma filosofia que tenha como consequência a libertação dos oprimidos do “sistema de dominação” espacial e epistemológico decorrente do colonialismo na América Latina, Dussel reivindica uma leitura de um Walter Benjamin decolonial. Em uma conferência proferida em 27 de fevereiro de 2012 na Universidade de Murcia, na Espanha, intitulada *Walter Benjamin e a Política da Libertação*, Enrique Dussel falou sobre a importância do pensamento de Walter Benjamin para os seus estudos sobre a história da América Latina, retornando às teses benjaminianas sobre história a partir do ponto de vista

dos oprimidos. Em seus estudos sobre a cultura hebraica quando jovem, Dussel diz ter chegado às mesmas intuições que Walter Benjamin; seu interesse pela filosofia benjaminiana é motivado por um traço particularmente militante de sua formação, a inclinação em pensar uma teologia militante, prática e teoricamente engajadas na luta contra o sofrimento das classes oprimidas.

Nessa conferência, Dussel tece elogios e ressalta a influência benjaminiana em seu pensamento, afirma que desde a tese de doutoramento de Benjamin sobre *O Conceito de Crítica de Arte no Romantismo Alemão* na qual Benjamin resgata um conceito de crítica que consiste, de acordo com Dussel (2012, Youtube), “Em retornar ao material existente” para “REALIZAR a crítica”. Benjamin nutriria uma noção de história que está presente também nas teses de história de 1940. Em outras palavras, na tese de doutoramento de Benjamin, afirma Dussel (2012, Youtube),

[...] trata-se de olhar para o passado e, à medida que os vencedores escrevem a história, as grandes etapas da história dos derrotados desaparecem, são esquecidos, e então o seu método [do crítico literário] era recuperar essas etapas perdidas e esquecidas da história.

Método que nas “teses” *Sobre o conceito de história*, já com forte presença de seu diálogo no campo marxista, Benjamin define como o trabalho do historiador materialista; método este que para Dussel é fundamental tanto para sua filosofia da libertação quanto para uma compreensão não-eurocêntrica (ou decolonial) da história da filosofia. Portanto, mesmo sem citação direta aos escritos de Benjamin, a influência deste na filosofia da libertação está expressa outramente, e de maneira nenhuma indiretamente. Ela atravessa toda a compreensão de Dussel sobre as questões históricas e filosóficas particulares da América Latina, principalmente as questões que levaram Dussel ao exílio e a escrita de seu clássico de 1977.

Michael Löwy fala sobre um outro aspecto de convergência relacionado à herança da teologia da libertação latino-americana na filosofia dusseliana. Parafraseando suas palavras, Benjamin e sua associação entre teologia e o marxismo é uma intuição que “causou perplexidade”, mas que se tornou na América latina um “fenômeno histórico de enorme importância” (Löwy, 2014, p. 46). Certamente existem algumas leituras já muito bem desenvolvidas por Dussel sobre o tema que nos permite afirmar uma influência da tradição semita, tanto em Benjamin quanto em sua filosofia da libertação, que contribuem para esta aproximação (por exemplo o artigo de 1990, *Teología de la liberación y marxismo*, presente no livro *Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*).

Entretanto, interessa-nos nessa relação entre Dussel e Benjamin um outro aspecto de convergência/aproximação: em 1977, Dussel não havia conhecido ainda um texto de Benjamin publicado apenas em 1985, mas que foi escrito em 1921, chamado *Capitalismo como Religião*. Há neste texto uma intuição que terá seu *Doppelgänger* na teologia da libertação latino-americana e que permaneceu central na crítica da filosofia da libertação — a crítica ao fetichismo. Este aspecto convergente que queremos associar diz respeito à crítica ao dinheiro como ídolo, ou em outras palavras, ao aspecto antifetichista de suas respectivas filosofias.

Na terceira parte do terceiro capítulo da *Filosofia da Libertação*, ao tratar sobre seu conceito de “antifetichismo”, Dussel (1977, p. 103) coloca a questão: “o ateísmo do sistema vigente é a condição da práxis inovadora, procriadora, libertadora”. Interessante uso de “ateísmo”, que não diz respeito ao uso comum da palavra, pois no sentido dusseliano não é simplesmente negação de uma crença, um credo, fé, é um ateísmo como prática de negação de um sistema fetichizado, em suas palavras, “negar a divindade do sistema fetichizado é o autêntico ateísmo” (Dussel, 1977, p. 104). Seu ponto de apoio é, sem dúvidas, Marx d’*O Capital* e sua crítica ao fetichismo da mercadoria. Dussel se

apropriada dessa noção para pensar, com os indígenas latino-americanos, a crítica ao “Deus que é o ouro” (expressão que remete a Bartolomeu de Las Casas e à leitura que dele apresenta Gustavo Gutierrez). Assim como fez Benjamin, Dussel define a “religião fetichista” como um sistema totalizante (novamente, a forte presença de Levinas) que obedece a uma lógica religiosa, que funciona como religião, mesmo que não seja em si uma religião.

Este é o ponto no qual parece haver uma convergência intuitiva muito interessante entre o texto de 1921 de Walter Benjamin e a Filosofia da Libertação. Dussel coloca o “antifetichismo” como contraposição a um sistema fetichizado e por isso mesmo divinizado, que parece tomar conta da totalidade da vida humana, que agora gira em torno da “divindade” que é a mercadoria, ou sua forma abstrata enquanto dinheiro. Nesse sentido, o ponto fundamental de que parte Dussel, se toda crítica deve começar pela crítica à religião, e a religião que domina nossa realidade prática é a religião fetichista, temos, portanto, em Dussel, uma interpretação do capitalismo como um sistema religioso, assim como também Walter Benjamin propôs. Nas palavras de Benjamin (2013a, p. 21): “O capitalismo deve ser visto como uma religião [...] não é só uma formação condicionada pela religião, como pensou Weber, mas um fenômeno essencialmente religioso”. Embora neste texto Benjamin esteja muito mais próximo da *Ética protestante e o espírito do capitalismo* do que de Marx e sua teoria do fetichismo, ainda assim há um traço que persiste, uma relação que se construiu em torno do mito e do dinheiro na história que contribuiu para o entendimento do capitalismo como uma nova religião. Benjamin não fala em fetichismo, entretanto, compara as cédulas de dinheiro e as imagens dos santos de diversas religiões.

## 4 Considerações finais

No Brasil temos o comentário de Paulo Arantes ao fragmento *Capitalismo como Religião*, na sua obra “*Novo tempo do mundo e outros estudos sobre a era de emergência*”, no qual Arantes segue a linha interpretativa de Giorgio Agamben para pensar o fragmento a partir das manifestações que ocorreram em meados de 2013 por todo Brasil, que ficaram conhecidas como *Jornadas de Junho*. Arantes (2014, p. 390) nega que essas manifestações seriam apenas mera revolta, e as categoriza como “uma série de atos profanatórios”, expressão que remete diretamente a Agamben, porém faz sua própria interpretação do fragmento, concluindo que: “Tudo se passa como se da secularização da ascese calvinista restasse apenas o osso do rito exclusivo, implacável e inegociável, um ritual cujo espírito se tornasse por fim a própria letra, e só letra” (Arantes, 2014, p. 394), a palavra “letra” é utilizada no sentido do cumprimento (voluntário) de uma ordem, o do capital.

Além de Arantes, outro importante comentário é o do brasileiro Michael Löwy, *A Jaula de Aço: Max Weber e o marxismo weberiano* de 2014, que aposta na atualidade do fragmento *Capitalismo como religião*, dando ênfase numa pesquisa contextual e bibliográfica. Löwy abre caminho para pensar a relação do fragmento com a Teologia da Libertação latino-americana, destacando a “coincidência” que há entre eles. Por um lado, a Teologia da Libertação pensando na crítica à idolatria do mercado e por outro Benjamin pensando a relação de “culto capitalista”. A partir do encontro entre a Teologia da Libertação latino-americana e a crítica do capitalismo como religião, na convergência da crítica anticapitalista que lhes perpassa, podemos citar pelo menos 3 autores que propuseram uma interpretação do fragmento: Jung Mo Sung, Hugo Assman e Franz Hinkelammert, ambos desenvolvendo uma crítica teológica das condições de sujeição humana no capitalismo, mas principalmente pelo recorte do sujeito latino-americano.



## Referências

- BENJAMIN, Walter. *O capitalismo como religião*. Org. Michael Löwy. Trad. Nélío Schneider e Renato Ribeiro Pompeu. São Paulo: Boitempo, 2013a.
- BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2013b.
- DUSSEL, E. D. *Filosofia na América Latina: filosofia da libertação*. São Paulo: Loyola, 1977.
- DUSSEL, E. D. *El Dr. Enrique Dussel habla sobre Walter Benjamin y la política de la liberación*. YouTube: 2012. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=9y3bGOeXu3Q>. Acesso em: 30 jan. 2025.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. Mito, Direito e Justiça em Walter Benjamin. *Revista Direito e Práxis*. Rio de Janeiro, v.11, n.3, p. 1934-1945. 2020.
- LÖWY, Michael. *A Jaula de Aço: Max Weber e o marxismo weberiano*. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2014.
- SCHOLEM, Gerhom. *My Friend Walter Benjamin*. Commentary Magazine, 1981. Disponível em: <https://www.commentary.org/articles/gershom-scholem/my-friend-walter-benjamin/>. Acesso em: 30 jan. 2025.
- WITTE, Bernd. *Walter Benjamin: uma biografia*. Trad. Romero Freitas. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.



# O epistemicídio indígena como ferramenta de poder para o fortalecimento do racismo na sociedade

Daniel Camargo da Costa<sup>1</sup>

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.144.15>

## 1 Introdução

O presente artigo tem como objetivo refletir e abordar de forma crítica e filosófica, como o epistemicídio se torna um mecanismo essencial para o fortalecimento de um racismo estrutural na sociedade, no estado e no pensamentos filosóficos eurocêntricos, sobretudo, a as reflexões e críticas estão canalizado para a realidade da população

---

<sup>1</sup> Professor efetivo da Escola Indígena Raízes de Crateús, onde acumula uma experiência de oito anos dedicados à educação, com atuação em diversas áreas, incluindo Educação Infantil, Ensino Fundamental I e II, EJA (Educação de Jovens e Adultos), Educação Cultural e Educação Digital. Graduado em Pedagogia, possui Mestrado em Filosofia na linha de pesquisa Social e Política pela Universidade Estadual do Ceará (UECE), além de cinco pós-graduações, o que reflete seu compromisso contínuo com a formação acadêmica e a excelência na prática educativa. Durante sua trajetória acadêmica, Daniel participou ativamente de projetos de pesquisa e extensão. Destaca-se sua participação no projeto “O Supremo Bem da Retórica: Repercussões Políticas do Górgias Platônico”, onde explorou as implicações filosóficas e políticas da obra de Platão, contribuindo para o entendimento das interfaces entre retórica e ética na política. Além disso, apresentou trabalhos acadêmicos relevantes voltados para os temas de raça, racismo e educação, abordando questões cruciais para a construção de uma sociedade mais justa e igualitária. No âmbito da docência universitária, Daniel atuou como monitor voluntário nas disciplinas de Ética e Docência e Introdução à Filosofia na UECE.

E-mail: [daniel.camargo@aluno.uece.br](mailto:daniel.camargo@aluno.uece.br)

indígena que está inserida no sistema de ensino público, onde a metodologia teórica e bibliográfica, além disso a pesquisa deve abranger as escolas municipais da rede pública não indígena, com o intuito de ampliar as discussões étnico-raciais através da realidade escolar local e das articulações culturais e institucionais que foram possíveis pesquisar.

Este objeto de estudo vem compreender e expor através da filosofia política e social, a realidade dos educandos e educadores indígena e como os assuntos sobre a educação indígena, racismo e interculturalidade são abordadas na instituição de ensino da rede pública da cidade de Crateús. Através de reflexões filosóficas, esse objeto de estudo denuncia como a educação indígena e a não indígena daquela cidade aborda dentro e fora das salas de aulas temas como racismo, valorização da identidade e reconhecimentos, enfatiza a realidade do ensino público que aparentemente apresenta-se como neutra democrática, na verdade, negligência e massacra os povos indígenas durante o processo educacional dentro e fora das instituições oferecida pelo o estado. Esse texto carrega embasamentos filosóficos que denuncia discursos e comportamentos que naturalizam o racismo e que por isso não torna claro e evidente, a ação e o indivíduo racista; demonstra-se também como o Estado, com a ajuda de alguns mecanismos e estruturas de poder, Biopoder e Biopolítica conceitos esses problematizados por Foucault, para esse autor; o estado junto com as instituições são os principais responsáveis por colocar as populações ameríndias em lugares de minoria. Michel Foucault (2005, p. 309) traz a seguinte reflexão:

A especificidade do racismo moderno, o que faz sua especificidade, não está ligado à mentalidades, e ideologias, a mentiras do poder. Está ligado à técnica do poder, à tecnologia do poder. Está ligado a isto que nos coloca, longe da guerra das raças e dessa inteligibilidade da história, num mecanismo que permite ao biopoder exercer-se. Portanto, o racismo é ligado ao funcionamento de um Estado que é obrigado a utilizar a raça, a eliminação das raças e a purificação da raça para exercer seu poder soberano.

Visando o racismo como uma estrutura de poder que oprime e massacra a população indígena de forma direta e indireta, existem estruturas racistas que se atualizam e se perpetuam na sociedade brasileira para além disso, desmembrando-se de várias formas em várias camadas da sociedade, existem vertentes desse poder de opressão que não atuam de forma direta contra suas vítimas, principalmente no ambiente das instituições educacionais, pois seus comportamentos e discursos soam como uma democratização falsa e atingem a população indígena de uma forma velada, podemos tomar como exemplo, a disciplina de currículo de história quando se trata do período Brasil colonial, pois tanto nos livros didáticos quanto as falas dos professores as versões são contadas partindo do ponto de vista do colonizador, onde acaba narrando uma versão cheia de estereótipos e preconceitos, além de negligenciar uma história de massacre e resistência.

É possível observar o racismo nos conteúdos curriculares das escolas públicas convencionais, principalmente quando a instituição escolar decide homenagear ou festejar o dia 19 de abril, esses são apenas alguns exemplos da violência simbólica que está presente no âmbito educacional, todos esses estereótipos fazem que a ocultação da representatividade originária não chegue de forma significativa na sociedade, assim fortalecendo uma estrutura de opressão onde determina o lugar e espaços para cada indivíduo tendo também o interesse de fortalecer a branquitude conceito problematizado por Lélia Gonzalez, Lia Vainer Schucman nesta reflexão:

Schucman (2020) conceitua a branquitude como “uma posição em que sujeitos que ocupam foram sistematicamente privilegiados no que diz respeito ao acesso a recursos materiais e simbólicos, gerados inicialmente pelo colonialismo e pelo imperialismo, e que se mantêm e são preservados na contemporaneidade (Schucman 2020.p. 60).

Este objeto de estudo e pesquisa pretende ampliar as discussões acerca do tema proposto, utilizando materiais bibliográficos e a

observação da vivência de professores indígenas, além de questionamentos respondidos por dormentes indígenas e não indígenas, através desses observações e coletas de dados, essa pesquisa tende a ampliar as discussões acerca das instituições escolares indígenas da rede pública de Crateús, o estudo tem o interesse de analisar e expor como as escolas indígenas também atua como fonte de resistência para luta contra o racismo e suas nomenclaturas.

## **2 O epistemicídio indígena como ferramenta de poder para o fortalecimento do racismo na sociedade: problematização filosófica**

Tendo em vista que as instituições escolares são as principais instituições governamentais responsáveis para o fortalecimento do pensamento crítico e étnico-racial, seus espaços de poder devem ter uma representatividade necessária para que a comunidade indígenas se sinta parte do ambiente escolar, infelizmente essa não é a realidade das escolas públicas convencionais, pois além da falta de representatividade profissional, existem metodologias e práticas educacionais que negligencia os temas voltado para o racismo, é notório que esses temas vai se defasando ao passar das etapas educacionais, a falta desses temas vai fortificando uma violência simbólica, que se concretiza na falta da representatividade nos espaços de poder, essa ausência da representatividade não se concretiza em ocupar estes espaços, vai para além, pois os afetados não se identificam com a linguagem, características étnicas e conhecimentos científicos e não científicos do âmbito educacional.

Historicamente as discussões no âmbito educacional sobre as questões étnicas-raciais foram silenciadas de formas brutal pelo o estado e a sociedade do homem branco, principalmente quando se trata dos povos indígenas. Na educação infantil temas como raça e racismo são negligenciados, ou muitas vezes, não se dá a importância

necessária para essas temáticas e assim são reproduzindo estereótipos sobre os povos indígenas, e conseqüentemente ocorre o silenciamento da história, cultura e até mesmo os saberes dos povos tradicionais. Por epistemicídio pode-se entender aquilo que afirma Gomes: Essa soberania epistêmica engendrou aquilo a que o autor chama de epistemicídio.

Este seria manifestado na supressão destruidora de alguns modelos de saberes locais, na desvalorização e hierarquização de tantos outros, o que levou ao desperdício — em nome dos desígnios colonialistas — da rica variedade de perspectivas presentes na diversidade cultural e nas multiformes cosmovisões por elas produzidas. As Epistemologias do Sul são uma proposta que denuncia a lógica que sustenta a soberania epistêmica da ciência moderna, uma lógica que se desenvolveu com a exclusão e o silenciamento de povos e culturas que, ao longo da História, foram dominados pelo capitalismo e colonialismo (Gomes, 2012, p. 45).

A sociedade brasileira foi construída em padrões europeus, portanto, tudo que foge desses padrões tende a ser banalizado ou excluído. Com base nesses mecanismos de poder, o racismo contemporâneo não atua somente de forma direta ao indivíduo, principalmente no ambiente das instituições educacionais, pois seus comportamentos e discursos soam uma democratização falsa, e atingem o processo de ensino e aprendizado da população não-branca de uma forma velada e não velada. Sobre isso, afirma-nos Almeida (2010):

A ideologia do novo Estado Brasileiro baseava-se nos valores europeus de modernização, progresso e superioridade do homem branco. [...] como construir uma nação e uma história de brancos a partir de uma realidade repleta de índios e negros.

São notórios os avanços obtidos com relação às discussões étnico-raciais no âmbito educacional, porém ainda é necessário muita qualificação e modificação — não apenas pedagógica, mas também de filosófica — para que esses espaços escolares sejam saudáveis para todas as pessoas. É fundamental avaliar, questionar e romper alguns

mecanismos de opressão que estão conectados aos comportamentos éticos e morais das escolas e na representatividade imagética nos materiais didáticos.

Este estudo vem com a justificativa de mostrar através de uma visão social e política uma percepção da realidade escolar que aparentemente apresenta-se como neutra e democrática, na verdade, negligencia e massacra os povos indígenas e a população negra durante o processo de ensino e aprendizagem. Esse projeto de pesquisa será articulado para denuncia práticas e conteúdos curriculares, ações e políticas sociais que naturalizam o racismo e que por isso não tornam claro e evidente, a ação e o indivíduo racista; demonstra-se também como o Estado, com a ajuda de alguns mecanismos ou estruturas, acaba colocando as populações negras e ameríndias em lugares de minoria.

O racista contemporâneo com a ajuda do epistemicídio não atua de forma direta contra suas vítimas, principalmente no ambiente das instituições educacionais, pois seus comportamentos e discursos soam uma democratização falsa e atinge a população não-branca de uma forma velada. Pode-se observar, por exemplo, no caso dos conteúdos da disciplina de História, quando o educador e o educando estão revisando o período da colonização do Brasil, tanto a fala do professor como nos livros de didáticos, filmes, imagens e músicas que compõem aquela aula, estão cobertas por discursos que naturalizam espaços e práticas que oprimem e negligenciam o negro/índigena e isso ocorre em virtude da narração histórica que é contada do ponto de vista do colonizador que muitas vezes narrada de uma forma pacífica, banalizando a dor e o sofrimento dessas pessoas que foram escravizadas e trazidas para o Brasil ou até mesmo mortas. Percebe-se também os lugares, identidades e comportamentos que essas histórias impõem com relação aos grupos étnicos, tendo assim o poder de colocar o branco sempre no topo dos espaços sociais sem haver a universalização da liberdade e dos direitos para os demais grupos populacionais.



Com base no que foi exposto, é possível perceber que, por conta da atuação do racismo e o epistemicídio nas práticas, metodologias e conteúdos curriculares no âmbito educacional, uma parcela da população do território brasileiro está sendo negligenciada e tendo o direito ao acesso à educação plena negada. Trago como justificativa todas essas problematizações apresentadas acerca do racismo e o epistemicídio no sistema educacional, para além disso, buscar-se-á enxergar esse conjunto de dispositivos de poder através de aspectos relativos a categorias como o Biopoder e a Biopolítica, conceitos-chaves problematizados por Foucault. Para este autor, o Estado é um dos responsáveis.

Qualificar e justifico essa temática através da minha trajetória como aluno e professor indígena da etnia potiguara de Crateús, na qualidade de aluno indígena faço destaques sobre minha trajetória de educação básica, onde desde da educação infantil, venho presenciando momentos que a cultura indígena e a imagem do ser indígena são sempre mistificados ou colocado como primatas ou seres que não existem mais. Já no período de ensino fundamental I e II é nítida a banalização da história quando se estuda o período da colonização, o que é contado nos livros didáticos, através de figuras, textos ou até mesmo falas dos professores é sempre uma parte controversa do que realmente aconteceu e vem acontecendo, analisando os livros de história que a visão e a narração sempre contadas através do ponto de vista do colonizador. Em umas de suas reflexões Lélia Gonzalez (2020, p. 39) destaca:

Se refletirmos um mínimo sobre a questão, não teremos dificuldade em perceber o que o sistema de ensino destila em termos de racismo: livros didáticos, atitudes dos professores em sala de aula e nos momentos de recreação apontam para um processo de lavagem cerebral de tal ordem que a criança que continua seus estudos e que por acaso chega ao ensino superior já não se reconhece mais como negra.

É possível perceber que nos cursos de graduação de licenciatura em filosofia é possível notar que na grade curricular não existe nenhum autor indígena ou disciplinas que tratassem sobre as questões raciais,

além de sentir a falta de representatividade no âmbito de todos os espaços acadêmicos, na posição, é notório que existe uma ridicularização e mistificação do ser indígena na educação infantil, por ter uma educação conteudistas muito baseadas em datas, essas práticas se expressa mais nitidez no dia 19 de abril de todo ano, através de músicas, pinturas, imagens, fantasias, danças e apresentações de folclore.

Essa objeto de estudo se desenvolverá inicialmente através de uma vasta pesquisa bibliográfica, com o intuito de compreender de forma filosófica e social como o racismo e o epistemicídio indígena se desenvolve no âmbito educacional e atinge de forma direta e velada os povos indígenas, sobretudo, com o intuito de que haja uma compreensão clara sobre o presente tema, será necessário refletir e compreender três conceitos essenciais desenvolvido no âmbito da filosofia social e política: epistemicídio, branquitude e racismo estrutural.

É fato que existe uma banalização acerca das contribuições dos conhecimentos indígenas no âmbito da educação, isso se dar principalmente por conta da forma que sempre foi contada o período colonial brasileiro esse contexto histórico é contado desde do período inicial da educação escolar brasileira, onde os europeus disseminava o massacre cultural através do silenciamento étnicos, linguísticos e científicos, esse mesmo fatos são fortalecidos até hoje em livros, filmes, músicas e até mesmo nas metodologias e práticas ditas como didáticas, mesmo sabendo que esses fatos ocorridos não foram apresentados a partir da visão do indígena e que isto representa uma violência simbólica para esse alunos. Esse fato representa um impacto negativo tanto social quanto político, pois os espaços de fala e de produções de saberes dos povos indígenas brasileiros, inviabilizando todo o processo de luta, tanto o que foi produzido historicamente como cientificamente, causando assim o epistemicídio. Por epistemicídio pode-se entender o seguinte, conforme Gomes (2012, p. 45):

Essa soberania epistêmica engendrou aquilo a que o autor chama de epistemicídio. Este seria manifestado na supressão destruidora de alguns modelos de saberes locais, na desvalorização e hierarquização de tantos outros, o que levou ao desperdício — em nome dos desígnios colonialistas — da rica variedade de perspectivas presentes na diversidade cultural e nas multiformes cosmovisões por elas produzidas. As Epistemologias do Sul são uma proposta que denuncia a lógica que sustenta a soberania epistêmica da ciência moderna, uma lógica que se desenvolveu com a exclusão e o silenciamento de povos e culturas que, ao longo da História, foram dominados pelo capitalismo e colonialismo.

Através da lógica da denúncia do epistemicídio também pode-se investigar que os espaços não são apenas negados no âmbito das instituições educacionais, mas na sociedade como um todo, pois tem-se como resultado desse modelo educacional um indivíduo (indígena) que muitas vezes não consegue sentir-se preparado para encarar determinados desafios da sociedade e que também são desmotivados a assumirem cargos, responsabilidades no mundo do trabalho ou até mesmo permanecer como alunos nas escolas e universidades, nisso mostra que o epistemicídio se torna uma das principais ferramentas para o instalação e reiteração do racismo para fortalecer o pacto da branquitude e a ideologia do branqueamento; sobre este termos pode-se entender segundo Gonzalez (2020, p. 131):

O racismo latino-americano é suficientemente sofisticado para manter negros e indígenas na condição de segmentos subordinados no interior das classes mais exploradas, graças a sua forma ideológica mais eficaz: a ideologia do branqueamento, tão bem analisada por cientistas brasileiros. Transmitida pelos meios de comunicação de massa e pelos sistemas ideológicos tradicionais, ela reproduz e perpetua a crença de que as classificações e os valores da cultura ocidental branca são os únicos verdadeiros e universais. Uma vez estabelecido, o mito da superioridade branca comprova a sua eficácia e os efeitos de desintegração violenta, de fragmentação da identidade étnica por ele produzidos, o desejo de embranquecer (de “limpar o sangue” como se diz no

Brasil), é internalizado com a conseqüente negação da própria raça e da própria cultura.

## 4 Considerações finais

Este artigo foi construído para além, dos dentro os discursos que são propagados no âmbito filosóficos, imagens e materiais pedagógicos que cria e reitera constantemente espaços da branquitude e o racismo, busca entender como as relações étnicas-raciais são abordadas dentro dos aparatos didáticos.

Tomando como base Mbembe (2016, p. 125) é possível compreender, por intermédio da biopolítica que estão acorrentados nos livros e materiais didáticos a população indígena é exposta a uma realidade de ideias padronizadas e colocada em lugar de inferioridade. Essas ideias vem do ponto de vista do colonizador, essa e outras políticas de morte geralmente já se encontra presente dentro da educação infantil, Mbembe apesar de realizar suas pesquisa e estudo com base na biopolítica, ele vai além, pois procura descentralizar as justificativas de posse de poder, ultrapassa as críticas de Foucault sobre poder e soberania.

Mbembe (2017, p. 11) expressa sua inquietação sobre o que se tem noção sobre soberania:

Minha preocupação é com aquelas formas de soberania cujo projeto central não é a luta pela autonomia, mas a instrumentalização generalizada da existência humana e a destruição material de corpos humanos e populações. Tais formas de soberania estão longe de ser um pedaço de insanidade prodigiosa ou uma expressão de alguma ruptura entre os impulsos e interesses do corpo e da mente. De fato, tal como os campos da morte, são elas que constituem o nome do espaço político que ainda vivemos. Além disso, experiências contemporâneas de destruição humana sugerem que é possível desenvolver uma leitura da política, da soberania e do sujeito, diferente daquela que herdamos do discurso Arquivos Brasileiros de Psicologia; Rio de Janeiro, 70 (no.spe.): 20-33 27 Fátima Lima filósofo da modernidade. Em vez de considerar a razão e a verdade do sujeito, podemos olhar para outras

categorias fundadoras menos abstratas e mais palpáveis, tais como a vida e a morte.

É imprescindível uma Revisão Sistemática de Literatura – RSL – com o objetivo de identificar artigos, dissertações e/ou teses que se circunscrevem às temáticas do epistemicídio, branquitude, racismo estrutural, sendo sempre estes temas associados à temática. A partir das leituras de livros e artigos publicados sobre estas temáticas, efetuaram-se questionamentos e exposições de práticas de cunho racistas com base nas teorias e realidades fornecidas por diversos autores que procuram entender essa condição nefasta, bem como seus mecanismos.

## Referências

- CARNEIRO, Aparecida Sueli. *A construção do outro como não ser como fundamento do ser*. São Paulo, 2005. Tese (Doutorado em Educação) Universidade de São Paulo. de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- EM DEFESA DA SOCIEDADE. *Curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France*. Trad. Frankenberg, 1999b, p. 70-101.
- GOMES, Fulvio de Moraes. *As epistemologias do Sul de Boaventura de Sousa Santos: Por um resgate do Sul Global*. Revista Páginas de Filosofia, v.4, n. 2, p. 39-54, 2012.
- GONZALEZ, Lélia. *A categoria político-cultural de amefricanidade*. In: Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro, Nº. 92/93 (jan./jun.). 1988b, p. 69-82.
- MBEMBE, A. *Necropolítica*. Rio de Janeiro: [s.n.], v. 32, 2016. MILLS, C. W. *Ignorância branca*. Griot, Amargosa/ Bahia, v. 17, n. 1, p. 413-438, Ramallete. 20. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1987
- SCHUCMAN, Lia Vainer. *Entre o “encardido”, o “branco” e o “branquíssimo”:* raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana. Tese de doutorado. Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.



# Phenomenology and epistemic decolonization

Bruno Mesquita Soares de Araújo<sup>1</sup>, Renata Guadagnin<sup>2</sup>, Ana Fernanda Mendes, Meike Roth and Thượg Giang Lưu<sup>3</sup>

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.144.16>

## 1 Introduction

The challenge of defining science runs parallel the development of Western scientific history and colonialism. Beginning with issues of observation and induction, progressing through Popper's falsificationism, Kuhn's paradigm, and culminating in the division of sciences, the effort to establish criteria and measures for what constitutes science ultimately reflects the practice of science in recent times (Chalmers and Fiker, 1993). Despite diverse perspectives on how to define scientific knowledge, science is often characterized as an attempt to conceptualize reality in *objective* terms (Kosso, 1989). Based on this principle, is reality only comprehensible and explicable through scientific methods and their associated frameworks? What does it truly mean to be objective? Regarding the latter, objectivity refers to a type of understanding that contrasts with subjectivity or individual perspectives. In this context, being objective implies universality — a form of knowledge that

---

<sup>1</sup> Lecturer, associated researcher and PhD Candidate at the Department of Sociology at the University of Hamburg.

<sup>2</sup> PhD in Philosophy from the Pontifical Catholic University of Rio Grande do Sul (PUC-RS, Brazil) and the University of Hamburg (UHH, Germany). Professor of Philosophy at UNIRITTER.

<sup>3</sup> Bachelor Students at the University of Hamburg (UHH, Germany).

provides a foundation for interpreting particular phenomena without biases, emotions or prejudices (Mulaik, 2004). Following this interpretation, reality can only be fully grasped through objective scientific examination<sup>4</sup>.

However, how can objective knowledge, and ultimately science, be regulated? In other words, how can science and objective knowledge be ensured as *reliable* and *validated*? Initially, the issue of reliability and validation of theories was largely attributed to the cause-and-effect method of the natural sciences. This modern and colonial approach in science suggested a rationalization and mathematization of the world, where logic was divorced from human subjects (de Araújo, 2018). Such reasoning implied a mechanical description of reality, disregarding the modal determination of organisms (Reis, 2017), and treating all random and contingent cases as irrational and deviant (Foucault, 2003). In response to this psychologism and historicism in science, which objectified reality and obscured individuals, philosopher and mathematician Edmund Husserl (1859-1938) argued that a

---

<sup>4</sup> To better understand the relevance of objectivity within the context of debates on the philosophy of science and decoloniality, I previously had the opportunity to explore the question of objectivity concerning the everyday experiences of individuals with mental disorders (de Araújo, 2024). In that work, objectivity is dissected through the lens of people's experiences with mental disorders, revealing four distinct ways to understand it. First, objectivity is connected to pre-scientific specialized interests: whenever something is understood, it reflects knowledge that can be shared among individuals, becoming objective in the sense of mutual comprehension. Second, these interests lead to the formation of 'ideal' objects that can be applied to tangible forms. Third, objectivity is rooted in a world of perceptive objects — those we perceive with specific shapes, sizes, and qualities. Finally, the relationship between *a priori* knowledge and its correspondence to someone or something reveals the ultimate feature of what is intended as objective. In the daily lives of individuals with mental disorders, objectivity manifests in two ways: through the authentic expression of self-experience, therapeutic journeys, and healing processes; and through the psychological and social burdens they endure. This dual nature of objectivity highlights both the lived experience of those with mental disorders and the external conditions shaping their realities. In this paper, objectivity is examined within the context of scientific production, shifting the focus from subjective experiences to the broader epistemological structures that define what is considered objective knowledge.



‘natural’ attitude fundamentally differs from a ‘philosophical’ one. Husserl claimed that science must undergo philosophical scrutiny to clarify the meanings embedded in scientific idealizations of reality. In this process, which considers the individual’s subjectivity and lived experiences, Husserl’s scientific ‘rigor’ highlighted the epistemic nature of issues such as validation and reliability.

As a result, objective knowledge is not a *substance* that exists universally within individuals or independently of the context in which it emerges. Instead, it is intrinsically tied to the *form* through which something is perceived, anticipated, interpreted, or handled as such. This makes the emergence of ‘new sciences’ possible, as knowledge begins to regionalize rather than universalize (De Santis, 2023). Although Husserl brought this issue into Western thought, distinguishing himself from thinkers like Descartes, Kant, and Hegel, and anticipating the existentialism of Heidegger and Sartre as well as post-modern and post-structuralism, Husserl himself could not escape the colonial gaze embedded in his *positionality*<sup>5</sup>. As we will explore in the following pages, his colonial lens is rooted in the existence of a European *telos* — considered the sole source capable of guiding the purpose of phenomenology to produce a more critical science. However, we will argue in this philosophical essay that, in fact, what follows

---

<sup>5</sup> The concept of positionality emerges in qualitative research and social sciences from critical, feminist, and race studies, which highlight *reflexivity* in research and academic production. In feminism and science, Haraway (2013), for example, introduces the idea of *situated knowledge*, emphasizing that all knowledge is situated and that researchers cannot pretend to be impartial or distant from the object of study. At the same time, in the field of Black feminism and intersectionality, Collins (2022) introduces the notion of *situated perspective* to highlight that a person’s ‘point of view’ cannot be dissociated from their experiences and their location in the power system. Meanwhile, Crenshaw’s *Intersectionality* (1989), by emphasizing the entanglement of multiple oppressions, such as gender, race, and class, stresses that a person’s social identity cannot be understood in isolation, as different social positions create unique experiences of privilege or oppression. Considering Husserl’s work from this perspective, although he belonged to a Jewish ethnic minority, his positioning in some ways reflected the colonial stance of his time, mirroring his hegemonic position as a white, man and European citizen.

Husserl's proposal is a process of epistemic decolonization, where the introduction of the *Other* opens the door for peripheral knowledge to enter science through phenomenology, thus decolonizing both science and phenomenology.

To structure this paper, the text is divided into three sections. The first section introduces Husserl's phenomenology, while the second section examines how the introduction of the Other in phenomenology allowed marginalized voices to penetrate science, phenomenology, and the decolonial production of scientific production. The third part provides a closer look at the role of phenomenology in social movements based on race, gender, and sexuality — both considered as means of colonization, thus becoming central aspects in the decolonization process in science.

## 2 Science and phenomenology

Husserl's work can be divided into phases where he attempted to fill the gaps in his philosophy identified by other scholars<sup>6</sup>. However, his main focus was on developing the basis of scientific rigor, more

---

<sup>6</sup> According to scholars such as Cerbone (2014), Spielberg (2012), Zelić (2007), and Moran (2002), Husserl's thought can be understood in four phases. The first phase, the mathematician phase, explores the psychological process of obtaining the concept of numbers. Husserl proposed that the interpretation of a number is preceded by its abstraction, ultimately demonstrating the idealizing role of scientific thought — i.e., 'to be is to be measurable' (Carr, 1977, p. 204). The second phase, known as the logic phase, introduces the concept of intentionality and establishes the ontological difference between ideal objects and the sensible world, particularly in how ideal objects are applied to the sensible world, similar to Geometry. The third phase, known as the ideas phase, posits that the nature of transcendental consciousness is accessible only through the subject itself, not externally, thereby elucidating the concepts of epoché and reduction. His final phase is marked by his last work, *Crisis*, in which he extensively criticizes positivism in an attempt to bring more rigor to science, grounding it in individual experiences and everyday life.

evident in his later work *Crisis*<sup>7</sup>. In general, his claim centered on the question that the empirical sciences of facts presupposed “the establishment of mathematical-logical ideal objects that scientists apply to sensible forms, shapes, and qualities according to their theoretical research interests” (Zelić, 2007, 416). The problem with this rationale is that natural scientists seemed to deny the relevance of *intentionality*<sup>8</sup> to scientific inquiry “as the meaning-fundament that they presuppose in their very efforts” (*ibid.*, 421). On the one hand, this question led Husserl to criticize *positivism* as a means to determine laws for concrete experiences based on ideal models without understanding their motivations. On the other hand, this “positivistic reduction of the idea of science to mere factual science” (Husserl, 1970, 5) revealed the absence of intuitive knowledge from which those motivations above could be elucidated. In other words, ‘the crisis of European sciences’ lies in the denial of the role of lifeworld experiences in science, thereby excluding these experiences from the creation of laws that explain human behavior and its cultural products.

Husserl’s critique of modern science included, however, two more serious structures which called for radical adjustments: (1) the degeneration of science into an unphilosophical study of mere facts, as exemplified by positivist science, which Husserl held responsible for the fact that science had lost its significance for man’s life as a whole, and for his life purposes in particular; (2) its “naturalism”, which had rendered science incapable of coping with problems of absolute truth and validity (Spiegelberg, 2013, 74).

---

<sup>7</sup> The original title is: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (1936).

<sup>8</sup> As Moran *et al.* (2012) put: “Intentionality can be described as the ‘aboutness’ or ‘directedness’ of our conscious states. The phenomenological approach, for Husserl, broadly means the intentional approach. Husserl even claim that ‘[i]ntentionality is the title which stands for the only actual and genuine way of explaining, making intelligible’ (*Crisis* § 49, 168; VI 171)” (167, *apud* de Araújo, 2024).

To explore the intentional dimension within scientific expertise, Husserl introduced phenomenology and its *reductions* as methods for examining objects of thought. Phenomenology focuses on how entities are presented to consciousness, aiming to reveal their essence (*a priori*) (Føllesdal, 1971). Through reductions, such as the suspension of judgment (*époché*), both the lifeworld (*natural attitude*) and eidetic variations (*mental acts*) are set aside to minimize biases arising from every day or ideal constructs (*ibid.*). This process seeks to unveil transcendental subjectivity, understood as *intuition, invariance, or pure consciousness (ibid.)*. Two critical points emerge from this approach. First, Husserl's phenomenology suggests a close relationship between *essence* and *existence*, requiring the inclusion of lifeworld experiences in scientific inquiry, even when bracketed (*ibid.*). Second, while scientific objectivity remains attainable, its idealizations must be grounded in concrete experiences, with philosophy — via the phenomenological method — serving as the ultimate basis for all sciences (*ibid.*).

Husserl's phenomenological method sought to bracket such natural interests as a condition of scientific inquiry, but only after fully recognizing their role in orienting our praxis in a pretheoretical or everyday lifeworld. The ultimate goal of the phenomenologist is to achieve a transcendental perspective, to become a “disinterested spectator” for the purposes of conducting objective science. Despite this individualistic or solipsistic formulation, Husserl was aware of the intersubjectivity of lifeworld practices, the communal anchor of the transcendental perspective (Kautzer, 2016, 82).

Although Husserl's phenomenology has flaws in precisely defining what constitutes transcendental subjectivity, his approach remains crucial for science that strives for rigor, as it highlights the role that methods play in the production of knowledge. In other words, the rigor of science depends on exposing the conditions under which a belief constitutes knowledge. Therefore, the problem of reliability and validation in science is epistemic in nature. When it becomes evident

that the objects of study are linked to our perception of them, biases and prejudices can be avoided. However, the aim of this work is not to focus on this issue, which has long been central to the philosophy of science, but rather to demonstrate how Husserl's phenomenology contributes to what we will henceforth refer to as *epistemic decolonization*, facilitating the inclusion of peripheral voices in science. Although, as we will see in the following lines, the author starts from colonial premises for his project.

### 3 Phenomenology, the Other and Epistemic Decolonization

As presented, Husserl's phenomenology challenged the naturalist and objectivistic reductionism dominant in Western thought by placing subjectivity at core of both philosophical and scientific inquiry. This paradigmatic shift fostered openness in science and disrupted the universalist pretensions of European knowledge systems. Husserl positioned subjects and their perception as the foundation of consciousness and meaning, with transcendental subjectivity grounding lived experiences and reclaiming the lifeworld as the basis of scientific investigation (Zilles, 2002). His goal was to establish criteria for apodictic knowledge rooted in its inner nature, rather than externalized constructs (*ibid.*). Counterintuitively, while Husserl emphasized subjectivity and lived experiences, his framework remained tethered to a European telos, suggesting that only Europe could guide the ultimate purpose of phenomenology. This is evident in the following passages of *Crisis* (1970):

Only then could it be decided whether European humanity bears within itself an absolute idea, rather than being merely an empirical anthropological type like "China" or "India"; it could be decided whether the spectacle of the Europeanization of all other civilizations

bears witness to the rule of an absolute meaning, one which is proper to the sense, rather than to a historical non-sense, of the world (16).

Only in this way can we, who not only have a spiritual heritage but have become what we are thoroughly and exclusively in a historical-spiritual manner, have a task which is truly our own. We obtain it not through the critique of some present or handed-down system, of some scientific or prescientific [*Weltanschauung*] (which might as well be Chinese, in the end), but only through a critical understanding of the total unity of history — our history (71).

Historical mankind does not always divide itself up in the same way in accord with this category. We feel this precisely in our own Europe. There is something unique here that is recognized in us by all other human groups, too, something that, quite apart from all consideration of utility, becomes a motive for them to Europeanize themselves even in their unbroken will to spiritual self-presentation; whereas we, if we understand ourselves properly, would never Indianize ourselves (275).

Although Husserl's effort to expose the European alienation embedded in the objectivism and naturalism of the natural sciences is commendable, he ultimately reaffirms Europe as the focal point of this process of de-alienation. For him, the European telos is latently oriented toward reason, where "[p]hilosophy and science would accordingly be the historical movement through which universal reason, 'in-born' in humanity as such, is revealed" (*ibid.*, 15-16). In this sense, asserting a neutral, universal, and objective (*apodictic*) discourse disregards the positionality from which one speaks — a position that is not neutral or universal but hegemonic. As we well know, colonialism and racism have entrenched a colonizer-colonized dynamic, in which the colonized is perceived as *incapable* of speaking, their voice deemed *inadequate*, and consequently *silenced* (Kilomba, 2021). Colonialism not only imposed Western authority over indigenous lands but also extended its control "over all aspects of indigenous knowledges, languages and cultures" (Staeuble, 2007, 90 *apud ibid.*, 2021, 27). Consequently, the challenge is not merely acknowledging subalternity but

reclaiming the perspective of the colonized and breaking their silence (*ibid.*).

Thus, for Kilomba, decolonizing knowledge — though it may initially seem like an act of narcissism or essentialism — involves reclaiming the space to speak for and about *our* bodies, while exploring the meanings attributed to them. First, this process constitutes an act of affirmation for colonized bodies, countering their objectification as the inferior Other within the framework of the white regime (*ibid.*). Second, it aims to stablish a space for emancipation, resistance and the presence of the Other within scientific and theoretical frameworks (*ibid.*). In social sciences, this entails centering on first-person narratives and everyday experiences as “an important dimension of marginalized discourse and a creative form of decolonizing knowledge” (*ibid.*, 49). In this regard, the demand for an epistemology that embraces the ‘personal’ and the ‘subjective’ aligns Kilomba’s decolonial perspective with Husserl’s phenomenology. By integrating subjectivity into science, epistemic decolonization challenges the status quo and fosters dialogue between science and marginalized perspectives. Therefore, epistemic decolonization entails efforts within science to dismantle knowledge hierarchies and challenge the imposition of epistemic authority over other legitimate forms of knowledge — structures that trace their origins to European colonization and its ‘Civilizing Mission’ (Mitova, 2020).

I define epistemic decolonization as an epistemically faithful and just knowledge-forming practice that is open to, and actively draws on, diverse perspectives. By ‘epistemically faithful knowledge-forming practice’, I refer to practices that value epistemic ends over the advancement and sustenance of non-epistemic agendas. By ‘epistemically just knowledge-forming practices’, I mean epistemic practices that privilege the virtues of epistemic justice over the vices of epistemic injustice. Being epistemically faithful and epistemically just amounts to the fair-minded pursuit of knowledge. Fair-mindedness here refers to an epistemic disposition in which an agent takes the

need to be epistemically faithful and just as central to their epistemic practices (Tobi, 2020, 261).

Building on this premise, this essay argues that the phenomenological method fosters the radical expression of differences and advances epistemic decolonization in science. However, this is only possible through the incorporation of the notion of the Other into phenomenology. To conceptualize phenomenology as a method that enables the inclusion of peripheral voices in science, the contributions of Emmanuel Levinas, Jacques Derrida, and Franz Fanon are indispensable.

Briefly, Emmanuel Levinas (1906-1995) argued that the individualistic foundations of Western philosophy should be inverted. According to him, the solipsistic subject of Husserl's pure phenomenology is, in fact, fundamentally affected by the presence of the Other. Indeed, there is no *Self* without the Other. Even before the Self attempts to grasp the Other through its intentionality — seeking to define what the Other *is* — the Other possesses the power to destabilize pre-established convictions. In other words, what follows any claim to absolute truth is always beyond what any intellect can deduce about this radically Other. Levinas' work represents a philosophy that moves beyond being-for-itself, striving to acknowledge that the relationship between the Self and the Other unfolds toward the Other, rather than revolving around the Self. For Levinas, ethical responsibility toward the Other surpasses all else<sup>9</sup>.

Taking this into consideration, the Algerian philosopher Jacques Derrida (1930-2004) developed the concept of *différance*, deliberately replacing 'e' with an 'a' in the French word *différence*<sup>10</sup>. For Derrida, *différance* is not merely an instrumental modification but a radical

---

<sup>9</sup> In short, Levinas considers the ethical sense as the first philosophy, i.e. ethics as the starting point of all critical thought. For further reading, see more in *Otherwise than being or beyond essence* (1981).

<sup>10</sup> Although this concept was already presented in *Speech and phenomena* (1973), he only changed the letters in his later work *Grammatology* (1998).



attempt to illustrate that, despite continuous efforts to define what it means to 'think', there is always something that eludes expression and remains concealed. Différance points to an anteriority — something that precedes the full presence of the Self. Simultaneously, this Other is not an abstract or intangible entity but is constituted by a substantial *différance* that encounters *me* before *I* can fully grasp its meaning. Thus, the Other exists in a relationship that transcends the Self, always shaping the encounter between *you* and *me*. In other words, the movement of the Other detaches *me* from *myself* and redefines me.

The power of the Other also serves as a means through which the periphery can disrupt scientific certainties. Peripheral voices in academic discourse underscores differences and push the boundaries of scientific knowledge. This *ethical sensitivity* emphasized by Levinas and Derrida fosters an openness that allows individuals to be impacted by the subjectivity of the Other. The inclusion of the Other in the phenomenological movement initiated a decolonization of thought, challenging the self-centered European telos<sup>11</sup>. In science, the presence of the Other embodies a radical alterity that unsettles the pre-established certainties of scientific inquiry. These peripheral voices, long ignored by traditional Western science, exemplify the very essence of *alterity*.

Finally, and most significantly, the work of Franz Fanon (1925-1961), the Martinique-born, psychiatrist and political philosopher, offers a crucial perspective that that strengthens the use of phenomenology as a tool for epistemic decolonization. In addition to the contributions of Levinas and Derrida, Fanon provides empirical grounding for this debate, moving beyond philosophical abstractions. Unlike other phenomenologists who took a more impersonal approach, Fanon offered a visceral and autobiographical account of the irreversible damage caused by colonization, particularly toward Black individuals. This

---

<sup>11</sup> Following this idea, Derrida proposed that Levinas' philosophy constitutes a *meta-phenomenology*, in which phenomenology becomes oriented to the Other. See more in Derrida (1982).

aligns with the notion of phenomenology as a first-person description of lived experience. However, Fanon framed his approach within the context of intersubjectivity and the complex textures of social life, recognizing these as central to understanding any phenomenon<sup>12</sup>.

From *Black Skin, White Masks* (1970) onwards, Fanon's focus shifts to the lived experiences of Black people and the profound consequences of colonization. In this work, he explicitly demonstrates how Black people's consciousness is shaped by the dominance of white normativity across various aspects of life, including language, cultural identity, and mental health. Fanon moves beyond the concept of 'pure' and 'transcendental subjectivity' proposed by Husserl, advocating instead for an approach that addresses "the constitutive social, political, psychological, economic, historical, and cultural dimensions of the phenomena under investigation" (Weiss, 2017, 233). As the Black person is always positioned as the Other in relation to the colonizer, the White Man, this colonizer-colonized dynamic leads to the complete de-personalization of Black individuals<sup>13</sup>, while simultaneously reinforcing the ideology of white superiority<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> Here, it is important to underline that the works of Levinas, Derrida, and Fanon constitute what Guenther (2013) grouped as postphenomenologists, a critical and more holistic phenomenological response to the previous works of Husserl, Heidegger and Sartre.

<sup>13</sup> According to Fanon (1970), the "epidermalisation of this inferiority" (XV) prevents Blackness from an ontological explanation insofar as their experiences happen in negation to whiteness. For this reason, the psychopathology of Black people cannot be explained individually, i.e. ontogenetic, nor even genetically, i.e. phylogenetic, but rather socially, i.e. sociogeny (*ibid.*).

<sup>14</sup> At this point, we can observe the resonances of Hegelian dialectics insofar as it highlights the reciprocal construction of this relationship. He argues that such structure can only be overcome in a dialectic process, when both white and black remove their 'masks'. For Fanon, the Other represents the reified subject of the white narcissism of the colonizer, differently from the Other of Levinas and Derrida, which refers to the Other beyond the subject-object relations. See more in Gordon (1995), Guenther (2013), and Weiss (2018).

Thus, the periphery penetrates academia, revealing the lingering wounds of colonization that persist to this day. The intermittencies of *différance* between the Self and the Other, academia and the periphery, Black and white, North and South, man and woman, all precede the conceptual oppositions typically presented in philosophy and science. This recognition of the Other also demands a responsibility toward *différance*. Being responsible for the Other signifies either a fundamental condition for the existence of the Self or a necessary basis for ethics to transcend the limitations of universal or individualistic pretensions. Therefore, phenomenology as epistemic decolonization represents a deconstruction of the act of erasing differences within science, bringing them to the very center of philosophical and scientific inquiry. Phenomenology, then, welcomes the arrival of the Other and fosters dialogue with all forms of *différance*. In other words, it challenges any pretension to superior normativity, paving the way for a pluralistic academic achievement.

#### **4 Decolonizing sexuality, gender and race in science**

As we have argued, phenomenology enables the inclusion of marginalized subjects and their experience in the production of scientific knowledge, challenging its often elitist and Eurocentric nature. In this section, we will exemplify the decolonization of science by exploring the intersection between the phenomenological method and social movements. First, we analyze how Simone de Beauvoir's integration of phenomenology into feminist movement played a key role in uncovering and deconstructing male privilege in science. Then, through a metaphenomenological approach, we examine intersectionality theory and Black feminism, revealing the constrained, normalized horizon of white and existential feminists. Lastly, applying phenomenology to queer orientation, we highlight the efforts of queer movements to propose alternatives to heteronormativity and society.

## 4.1 Beauvoir's phenomenology and the feminist movement

Simone de Beauvoir's (1908-1986) incorporation of phenomenology in *The Second Sex* (1949) marked a paradigm shift, opening science to include the perspective of women. Central to this shift is the emphasis on female embodied and situated lived experiences. Only by adopting this perspective could women's voice begin to be heard, challenging the androcentric orientation of traditional science. This shift impacts all disciplines by 'reinterpreting' and 'rewriting' history and scientific research, which have often been — and in many cases, still are — shaped by patriarchal viewpoints. Beauvoir is widely regarded as a precursor of the second wave of feminism (~1960s-70s), which exposed various forms of gender inequality and patriarchal structures in society. Her approach represents an effort to conceptualize women in phenomenological terms, posing two fundamental questions: "What is a woman?" (Beauvoir, 2011, 5) and "why is woman the Other?" (*ibid.*, 49). Addressing the first question, Beauvoir asserts "[o]ne is not born, but rather becomes, woman" (*ibid.*, 293), highlighting the profound role of societal influence in shaping women's identity. Regarding the second, she explores how women are positioned as the Other from a male-centered perspective, stating, "[h]e is the Subject; he is the Absolute. She is the Other" (*ibid.*, 6).

In contrast to the first wave of feminism, which aimed to address women's inequality and advocate for universal suffrage, Beauvoir emphasized that prior scientific conceptualizations of women were fundamentally incomplete. She employed phenomenology as a method to analyze women's experiences from their own perspective, arguing that a man cannot fully grasp the meaning of 'being' or 'becoming' a woman, as he does not share that lived experience and perceives women as the Other. Drawing from Merleau-Ponty, Beauvoir highlighted that we relate to the world through our body as a medium (Heinämaa, 1997). Consequently, sexuality becomes an integral part of the intersubjective dynamic (*ibid.*). Thus, women are positioned as the

situated Other from the male point of view — a condition that is not essential but rather a temporary being-in-the-world as the Other. In essence, the idea of woman as the Other encapsulates the oppression of women, not only in science but also across other spheres of social life, and this condition cannot be reduced solely to biological explanations.

After the publication of *The Second Sex*, public reactions were divided<sup>15</sup>. Some authors, for instance, criticized her continental perspective or accused her of employing “false universalism” (Kluckholm, 1953 *apud* Pilardi, 1993, 59). Others contended that Beauvoir articulated a historically situated perception of women and opposed the notion of a “universal truth about women” (Vintges, 1999, 142). The incorporation of Beauvoir’s concepts into feminist movements began only in the 1970s (Pilardi, 1993)<sup>16</sup>. However, her book became a central point of discussion among feminists at the shifts towards the third wave of feminism (1980s-early 90s), which emphasized the inclusion of *all* women in the debate, not just white women. During this period, she was criticized for excluding non-white, middle-class women and for failing to address the ethnocentrism of feminist philosophy, particularly regarding women’s oppression within the master-slave dynamic (Simons, 1979). Additionally, she was accused of overlooking how women are complicit in systems of racism and class oppression (Gines, 2014). Although Beauvoir was praised for including lesbians in her work, some critics took issue with the approach she employed in the book (Ferguson, 1985). Beauvoir describes various phases of women’s lives in the second volume of *The Second Sex* to illustrate the multiplicity of femininity within lived experiences. Heinämaa (1997) argues that Beauvoir adopted Merleau-Ponty’s notion of the body as subject and thus perceived femininity as a style of being — not a collective essence, but a

---

<sup>15</sup> In part, this controversy arose from the first translation of *The Second Sex* into English by Parshley (1953). It contained inaccurate translations that led to misunderstandings and misconceptions about some of Beauvoir’s ideas. See more in Pilardi (1993).

<sup>16</sup> As for example, Iris M. Young did (1980) in her essay “Throwing like a girl”.

dynamic and indeterminate experience. Consequently, femininity is alterable. This conception of femininity as a style could form the basis for connecting Beauvoir's theory to all women, including transgender women.

Inevitably, Beauvoir is deeply intertwined with the (contemporary) feminist movement. Vintges (1999) argues that *The Second Sex* first makes clear "the linkages between equality and difference" (p. 140), emphasizing the importance of equality in allowing emerging and already visible identities of difference to surface (*ibid.*). Equality is essential for differences to be recognized, and, conversely, only through the visibility of differences in society can 'true' equality be achieved. In other words, *The Second Sex* seeks to "guide" women toward liberating themselves to create new, situated lived experiences. Secondly, Beauvoir focuses on generating new meanings and fostering alternative cultures as substitutes for the current patriarchy (*ibid.*). This aligns with the "aversion of the fixed subject" (*ibid.*, 141), which is a cornerstone in postmodern feminism. While Beauvoir acknowledges phenomena such as menstruation and pregnancy, she argues that these do not define women, as not all women experience them. Nonetheless, the meanings of these phenomena can only be fully understood through female embodied and situated experiences.

Cultural norms, social expectations, and legal frameworks often lead to decisions being made on behalf of women, depriving them of autonomy and reinforcing their objectification and inequality relative to men. This lack of agency is evident in issues such as abortion, where societal and legal pressures contest women's control over their own bodies<sup>17</sup>. A related example is obstetric violence, a phenomenon rarely examined from a phenomenological perspective<sup>18</sup>. Shabot (2016) highlights how woman in labor are at risk of being objectified by medical

---

<sup>17</sup> See more in Domingos *et al.* (2013) and Lee *et al.* (2014).

<sup>18</sup> An exemplary study is Gebremichael *et al.* (2018).

staff, who may view them solely as bodies tasked with delivering a child rather than as autonomous individuals. Some even liken obstetric violence to sexual assault, as it can involve medical interventions performed without a woman's consent (*ibid.*). Similarly, domestic violence and intimate partner violence (IPV) disproportionately affect women, perpetuating their role as the Other in relation to men<sup>19</sup>. In this dynamic, men uphold the status quo by asserting themselves as the subject, thereby confirming women to their 'situated' position of objectification and denying them the transcendence necessary to fully claim subjectivity.

The practice of objectifying and subordinating women described above is mirrored in how science reproduces such regimes. In the field of medicine, for instance, the refusal to provide abortions or the perpetuation of obstetric violence exemplifies how the domain of masculine universalism — the tendency to universalize male experiences and perspectives — persists in scientific knowledge and practice, even among female practitioners (Rasinski *et al.*, 2011). These dynamics underscore the need to decolonize knowledge and challenge the hierarchical structures embedded within science. Therefore, phenomenology offers a valuable framework for better understanding the widespread and private phenomena affecting women lives. These issues are often marginalized and treated as isolated problems rather than systemic patterns of oppression. Women's voices in these contexts are silenced, perpetuating the impression that they cannot fully express themselves in society. Simone de Beauvoir's introduction of phenomenology and the concept of the Other provides a foundational lens for addressing these issues, establishing the groundwork for feminist movements over the past decades and amplifying women's voices within science and beyond. Her work not only decolonizes sexuality in phenomenology but also challenges patriarchal norms embedded in

---

<sup>19</sup> See more in Gharacheh *et al.* (2020) and Baloushah *et al.* (2019).

scientific and societal structures. In recent years, Beauvoir's work has experienced a resurgence, serving as a crucial reference for contemporary feminism. By advocating for diversity among women's experiences, she disrupts the cycle of female objectification as the Other and rejects the notion of a fixed subjectivity imposed by male-dominated frameworks.

## 4.2 Black feminism and the intersectionality theory

Another example of the phenomenological movement's translation into praxis through social movements and scientific discourse is Black feminism and the intersectionality theory. Black feminism promotes an epistemic decolonization of whiteness and cis-heteronormative structures, challenging not only in academia but also in the Black and feminist movements. Prior to the intervention of Black feminism, mainstream feminism was imbued with "white solipsism" (Rich, 1978, 299), an epistemic blindness that positioned whiteness as the norm and excluded Black women. As Ula Taylor highlights, Aileen Kraditor demonstrated that even during the women's suffrage period, white feminists "never hesitated to show that the vote for white women would give supremacy to the entire white race" (Kraditor, 1965 *apud* Taylor, 1998, 237). Simultaneously, Black women navigated a unique intersection of oppressions, enduring a specific form of racialized sexism and sexist racism. This dual oppression catalyzed resistance against these dominant structures; compelling social movements to evolve and incorporate the margins into their agendas. The Black feminist struggle is revolutionary because it emphasizes praxis over mere theory, and intersectional because it unites the oppressive experiences of both sexism and racism, creating a comprehensive framework for liberation.

As Merleau-Ponty (1963) highlighted, consciousness is expressed through embodied individual experience, wherein the body serves both as a vehicle for contingent experiences and as a site where



social and historical meanings are inscribed. He argued that this embodied experience is “inseparable from subjectivity and intersubjectivity, which find their unity when I either take up my past experiences in those of the present, or other peoples in my own” (Merleau-Ponty *apud* Jensen *et al.*, 2010, 32). For Black women, this bodily consciousness exists at the intersection of multiple axes of oppression (Crenshaw, 1989)<sup>20</sup>. In this context, Black feminism engages with the phenomenological discourse on existential conditions, embodied action, and social relations by theorizing the intersectionality of Black women’s lived experiences. However, it is essential to note that Black feminism, intersectionality theory, and continental philosophy maintain an *indirect* dialogue. Despite its phenomenological foundation, Black feminism and intersectionality theory often fall short of addressing traditional phenomenological themes in depth. Nonetheless, a metaphenomenological analysis of the Black feminist movement reveals that intersectionality theory transcends dichotomous ontological fields — such as those posited between white feminism and the Black movement — by embracing the concepts of the Other and *différance*. Through this integration of perception, lived experience, and theory, Black feminism and intersectionality theory have expanded the inclusion of marginalized voices in academia, challenging hegemonic structures and fostering greater participation from the periphery.

Although intersectionality theory was formally coined by Crenshaw (1989), the intersection of oppressions has profoundly shaped the lives of Black women for centuries. Despite this, academia was slow to recognize and legitimize their perspectives and demands. A striking example of this exclusion is the case of Sojourner Truth (1797-1883). In her renowned speech at the Women’s Convention in Akron in 1851, Truth critiqued the elitist academic expectations of her time by posing

---

<sup>20</sup> It is important to note that this intersection is not limited to racism and sexism, but may also include, amongst others, classism, LGBTQ\*phobia and ableism.

the poignant question: “What’s that [intellect] got to do with women’s rights or Negroes’ rights? If my cup won’t hold but a pint, and yours holds a quart, wouldn’t you be mean not to let me have my little half measure full?” (Truth, 1851 *apud* Brezina, 2004, 30). Through this statement, she exposed the normative and exclusionary structures of academia, which dismissed her lived experiences and marginalized voices as incompatible with its rigid, elitist frameworks of scientific discourse and language.

While Sojourner Truth validated the need for a movement by sharing her lived experience, hooks (2014) argued that relying solely on personal experiences as a marginalized subject, without developing a theoretical framework, risks reinforce individualistic notions of oppression. Such notions enable privileged women to overlook the differences between their realities and those of other groups of women (Eisenstein, 1981). However, in alignment with Crenshaw, hooks emphasized the significance of constructing categories rooted in the lived experiences and historical contexts of marginalized (sub)groups. Accordingly, the Black feminist movement should prioritize combating patriarchal oppression over pursuing abstract gender equality, as the latter often neglects the intersecting dimensions of gender, race, and class (hooks, 2014). As a foundational premise, Black feminist intellectuals, such as Collins (2000), asserted that dismantling oppressive structures can only be achieved by embracing the plurality of perspectives through both political activism and intellectual production.

With the emergence of groups such as Combahee River Collective and National Black Feminist Organization (NBFO) in the US in the early 1970’s, Black women succeeded in challenging systemic barriers. These organizations amplified their voices in critiquing elitism in academia and the limited scope of mainstream liberation movements. Both groups were established by Black lesbians who built upon the groundwork laid by predecessors like Sojourner Truth, theorizing their lived experiences as a means of revolutionary praxis. The NBFO and

the Combahee River Collective cultivated a dual approach — practical activism and intellectual engagement — that expanded the feminist political agenda to include issues such as “child care, employment, lesbianism, sexuality, welfare, media image, addiction, incarceration, and the relation of Black women to one another and to the women’s movement” (Taylor, 1988, 248). This transformative approach not only reshaped the feminist movement but also redefined the theoretical discourse of the 1980s. The intersectional methodology championed, collectively organized among marginalized subjects, underscores the essential role of the Other’s perspective in fostering intellectual innovation and emancipatory praxis. As Audre Lorde aptly observed, “the master’s tools will never dismantle the master’s house” (Lorde, 2018, 19), reinforcing the necessity of alternative frameworks for systemic change.

Currently, Black feminists are at the forefront of recent organized demonstrations. The #BlackLivesMatter movement exemplifies the pivotal role of Black women in the contemporary fight against police violence and structural racism. Following the 2013 acquittal of George Michael Zimmerman in the shooting and killing of 17-year-old Trayvon Martin, three Black female intellectuals — Alicia Garza, Patrisse Cullors, and Opal Tometi — reached a critical juncture and launched the movement online. Drawing on their extensive personal experiences with racialized police violence, they not only mobilized grassroots activism but also engaged academically with the theme. Considering phenomenology’s focus on the relationship between essence and existence, one can observe parallels between phenomenological inquiry and intersectional theory. While intersectionality did not arise directly from phenomenology, the existential conditions of Black women reveal significant conceptual intersections between the two fields. Ultimately, both phenomenology and intersectionality seek to develop frameworks that address the lived realities of individuals — in this case, the specific and intersectional experiences of Black women.

### 4.3 Queering epistemic decolonization

Examining phenomenology in the context of queer studies provides valuable insights into queer subjectivity, fosters gender diversity within academia, and offers both theoretical and methodological tools to better understand the queer lived experiences. Ahmed (2006) explains that queer phenomenology seeks to address *queerness* by conceptualizing 'sexual orientation' in terms of 'direction'. As previously noted, one of the foundational concepts of phenomenology is the subject's intentionality toward something, which emerges from individuals' lived experiences. In the case of queerness, however, this intentionality is frequently framed from a *straight*, heteronormative perspective. From this viewpoint, queerness is perceived as a deviation — a direction not inherent within heteronormative spaces but rather as an 'abnormal' trajectory toward objects that lie outside their horizon of possibilities (*ibid.*). Regarding sexual orientation, the most conventional straight 'line' drawn between subject and object is between a man and a woman, and vice versa. Other forms of sexual orientation are labeled as 'queer' because they are deemed abnormal in relation to the heterosexual norm.

In addition, while the existence of queerness is acknowledged, identifying it is inherently complex. Unlike the clear physical distinctions that often demarcate categories such as male and female or old and young, queerness defies straightforward recognition. Queer identity is consistently interpreted through the lens of *différance*, positioning it as something perpetually different or other. Queer individuals are frequently perceived as weird or strange, but what defines queerness as different? The answer lies in the societies in which queer people live. Queerness is often associated with 'uncommon' sexual practices. Like women under the male's gaze as objects of men's sexual desire or as vessels of social norms, who should act 'like a girl', the queer body is 'gazed' at and defined as a strange and uncommon object compared to heterosexual people. When heterosexuals inhabit a heterosexual

culture, they do not pay attention to their own 'orientation', because being 'straight' is normal in their horizon. Therefore, queerness disrupts the heterosexual status quo, and brings the queer into the experience of the heterosexual subject (Gordon, 2008). The queer's objectification by the hegemonic culture only reveals the 'weirdness' of queer. In other words, it imposes expectations on the notion of queerness.

Many activists identify as queer as a way to resist the suppression of 'other sexualities' and express opposition to societal norms<sup>21</sup>. However, queerness lacks a fully developed conceptual framework in academic discourse. According to Kornak (2015), queer studies require "conceptual coherence and a specific discourse combined with a corresponding methodology" (p. 82). Initially, the term queer was associated with gays and lesbians, and queer studies primarily examined the conflict between heterosexuality and homosexuality. Over time, queer has also been conceptualized as a political umbrella term rather than a fixed or stable identity (*ibid.*). In this sense, queer does not replace the gay or lesbian identity. "'Gay' has remained the dominant term in the politics of sexual minorities; 'queer,' instead, has functioned as a word that was often used to challenge gay politics and to offer alternatives to this politics" (*ibid.*, p. 49).

According to Butler (1988), gender is not something intrinsic to an individual; rather, it is performed. Through repeated performances, individuals collectively construct and sustain what is regarded as normal. Over time, these repeated practices create the illusion of heterosexuality as a natural and universal norm, a concept Butler (1990) describes as heteronormativity. To explain heteronormativity, Butler

---

<sup>21</sup> Building on this debate about queerness as resistance to gender pressures — whether in its heteronormative or homosexual form — we can see how the issue of objectivity resonates within queer experience. While objectivity may be observed in the factuality of norms that still permeate queer experiences, this occurs not only in relation to the tension between 'normativity' and 'queerness' but also within dissident gender expressions, where new (performative and objective) norms emerge within queer groups themselves.

introduced the term *heterosexual matrix*, which she defines as “that grid of cultural intelligibility through which bodies, gender, and desires are naturalized” (p. 194). Drawing on Butler’s ideas, queer is not merely an identity category but rather an action — a practice of *doing queer*. In a heterosexual society, where norms are dictated by the heterosexual matrix, doing queer disrupts the established order. However, engaging in queer actions can be seen as inconceivable, as queer existence does not align with the straight trajectory prescribed by heteronormativity.

Queerness can also chart its own straight line. Since heteronormativity is constructed socially rather than biologically, our understanding of what is considered normal is learned, not inherited. The dominance of heteronormativity arises from its transmission and reinforcement across generations, particularly through the lens of biological reproduction between male and female (Thomas, 2000). Because heterosexuality is far more familiar than queerness, society more readily teaches how *to do heterosexuality* than *to do queer*. Yet, the trajectory of queerness has always existed, though it is less visible, as queer expressions are often repressed in heterosexual-dominated contexts (Fortier, 2001). Within queer communities, such as *ballrooms*, doing queer is normalized — even for heterosexual individuals (Bailey, 2014). Bridging the gap between heteronormativity and queerness requires bringing queerness into broader social spaces. To achieve this, queerness must be given the opportunity to express its subjectivity, thereby popularizing doing queer. Queer phenomenology, for instance, offers avenues to explore these possibilities in academia, breaking traditional constraints in gender studies and beyond. Artistic performances also serve as a powerful medium to neutralize heteronormativity. Performance, by nature, involves embodying something beyond oneself (Goffman, 1956), and an artist’s sexual identity does not necessarily dictate their artistic expression (Parahoo, 2020). By performing queer, artists aim not only to showcase queerness but also to normalize what is

deemed different in society — examples of which can be seen in the works of David Bowie and Lady Gaga (*ibid.*).

## 5 Final considerations

This work presented how phenomenology offers a methodological alternative for epistemic decolonization. By epistemic decolonization, we refer to a process that challenges and seeks to avoid the legitimization of colonial structures, which tend to objectify particular experiences and perpetuate colonialism in everyday life, within scientific discourse. In advocating for phenomenology in this process of epistemic decolonization, we argued that Husserl's phenomenology laid the groundwork for this shift in scientific thought. Husserl was chosen as the starting point for this discussion over other significant contributors, such as Heidegger and Levinas, for three key reasons. First, Husserl's concern lies fundamentally with the development of a scientific method, making his work particularly relevant in the context of epistemology in science. Second, building on this foundation, Husserl highlights the essential role of subjectivity in the constitution of objectivity (Araujo, 2024). This viewpoint is fundamental to both scientific inquiry and the aims of epistemic decolonization. Finally, since the debate on epistemic decolonization points toward the necessity of considering first-person the perspective of the Other, the legacy that Husserl left us with phenomenology makes his framework indispensable within academic contexts for understanding and advancing the objectives of epistemic decolonization.

Although his contribution carried a European telos, we demonstrated how the scholars discussed here highlighted the significance of the phenomenological method in overcoming the hierarchization of knowledge within the scientific field. In this context, colonization extends beyond the historical remnants of European domination over non-European populations to include aspects of social life such as

sexuality, gender, and race. These dimensions are considered integral to the process of colonization and are central to decolonization efforts. In all of these aspects, the focus is on the dominance of normativity, which was produced by European colonization and justified by Western sciences. Decolonization processes, therefore, can be illustrated through social movements that amplify the voices of marginalized groups. As demonstrated through our examples, the incorporation of phenomenology into the feminist movement by Simone de Beauvoir initiated a paradigm shift, bringing women into the discernible horizon of both public discourse and scientific inquiry. Phenomenology, in the context of feminism, offers new frameworks for thinking about equality by dismantling the perspective of the male as the Subject and the female as the Other. It empowers women by bringing their previously marginalized lived experiences into the light of both social and scientific discourse.

In the context of Black feminism, the role of intersectionality theory goes beyond the epistemological debate in phenomenology. The contributions made by Black feminists focus not only on decolonizing science but also on confronting white hegemony in all its forms. It is about understanding and denouncing the construction of the Other by white hegemonic structures. Furthermore, it seeks to humanize marginalized individuals and empower them. As Moraga and Anzaldúa (2015) state, “[t]he Third World woman revolts: we revoke, we erase your white male imprint [...] we are done being cushions for your projected fears.” (p. 165). In the queer movement, phenomenology can be used to challenge the colonized objectivity of queer: queer cannot be simply defined as ‘non-heterosexual’, but as ‘queer’ itself. In other words, queerness should be understood as something that anyone *can* embrace, rather than something that only the Other *must* embody or something that exists only as a counterpart to heterosexuality. Therefore, the queer movement seeks to overcome the dominance of the



binary gender system, popularized by European colonization, by asserting that there are more genders than just male and female.

By amplifying the voices of peripheral and marginalized individuals, phenomenology serves as a powerful tool in the fight against hegemonic normativity and colonization in science. When the voices of the Other are heard, their subjectivity — often concealed in the shadow of objectivity — can emerge, revealing the uncertainty and instability of the concept of ‘objectivity’. The pursuit of objectivity as knowledge is inherently challenging because objectivity is grounded in intersubjectivity. Not everyone shares the same experiences, and the intersubjectivity of hegemonic groups should not invalidate individual experiences. Take, for example, the case of violence concerning this point. In some contexts, violence is readily recognized, prompting immediate containment efforts. In others, however, it is not only concealed but also naturalized and, at times, even encouraged (Araujo, 2025). Consequently, it is through intersubjectivity that the objectivity of the life-world can evolve (Araujo, 2024). If the goal of science is to uncover ‘what exactly is happening’, we must also recognize the existence of epistemic diversity. Phenomenology, then, offers a means to access a broader range of perspectives and possibilities.

One might ask what criteria determine the ethical principles of a method whose contents are infinitely revealed. Although this question was not part of our initial purpose, the answer is straightforward: Knowledge is infinite. As Heidegger (2010) rightly pointed out, our ontological certainty lies in finitude. In our finite experiences, we strive to make our ‘instant-now’ infinite. If the Other is mortal, we must ensure that ‘their’ existential ‘instant-now’ also becomes infinite. This aligns with the necessity of epistemic decolonization, which calls for an ethical responsibility not only to recognize the Other’s subjectivity but also to honor and amplify their knowledge systems, often excluded or marginalized by hegemonic structures. Thus, our mortal condition calls us to an ethical responsibility for the Other. For this reason, the categorical

imperative is no longer simply 'to be' or 'not to be'. To be alone is an empty experience since my subjectivity exists only in the presence of the Other. Ethics, then, becomes the categorical imperative, as it is through the ethical reception of the Other that everything begins.

Critical phenomenology has two main goals in epistemic decolonization in science. First, it reveals how and why the Other has been objectified. By focusing on the experiences of the Other, phenomenology redeems their subjectivity, making space for a diversity of perspectives within science. Second, by accessing the Other's subjectivity, we prevent the imposition of one person's experience upon another, thus avoiding the colonization of the Other's perspectives. Furthermore, this exercise of critical phenomenology also involves revisiting and reinterpreting colonial authors, not only to reassess the content of their legacy but also to demystify certain points from a decolonial perspective — one that seeks to uncover, challenge, and engage with the Other. Further research is needed to uncover phenomena that contribute to the structural maintenance of inequality. In this work, we have demonstrated how phenomenology can incorporate marginalized voices into science. However, the question remains: How can the knowledge of marginalized communities become a vital part of science and gain legitimacy within society? These challenges require further attention in future research, as the integration and legitimization of marginalized knowledge involve multiple structural and epistemic barriers.

## References

- AHMED, Sara. *Queer Phenomenology. Orientations, objects, others*. Durham and London: Duke University Press, 2006.
- BAILEY, Marlon M. Engendering space: Ballroom culture and the spatial practice of possibility in Detroit. *Gender, Place & Culture: A Journal of Feminist Geography*, 21, no. 4, 489-507, 2014.

- BALOUSHAH, Suha; MOHAMMADI, Nooredin; TAGHIZADEH, Ziba; TAHA, Asma; FARNAM, Farnaz. Learn to live with it: Lived experience of Palestinian women suffering from intimate partner violence. In: Journal of Family Medicine and Primary Care. 8, no. 7, 2332-2336, 2019.
- BEAUVOIR, Simone de. The Second Sex. Translated by Constance Borde and Sheila Malovany-Chevallier. London: Vintage, 2011 [1949].
- BREZINA, Corona. Sojourner Truth's "Ain't I a woman?" speech: a primary source investigation. The Rosen Publishing Group, 2004.
- BUTLER, Judith. Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory. In: Theatre Journal. 40, no.4, 519-531, 1988.
- BUTLER, Judith. Gender Trouble. New York and London: Routledge, 1990.
- CERBONE, David R. Understanding phenomenology. Routledge, 2014.
- CHALMERS, A. F.; Fiker, R. *O que é ciência afinal?* (p. 23-63). São Paulo: Brasiliense, 1993.
- COLLINS, P. H. Black feminist thought: Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment. Routledge, 2022.
- COLLINS, Patricia Hill. Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment. Routledge, 2000.
- CRENSHAW, Kimberle. Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. In: University of Chicago Legal Forum. 1989, 1, article 8, 139-167, 1989.
- DE ARAÚJO, Bruno Mesquita Soares de. *Fenomenologia, saúde mental e atenção básica no Brasil: sobre a experiência da pessoa com transtorno psíquico no mundo da vida*. MS thesis. Universidade Federal de Pernambuco, 2018.
- DE ARAÚJO, Bruno Mesquita Soares. The objectivity of lifeworld and everyday experiences of people with mental disorders. Sociologias Plurais, 2024.
- DE ARAÚJO, Bruno Mesquita Soares. Reflexive Decolonial Return: Confronting the Politics of Violence Concealment within Right-Wing Populism and Beyond. (Org.) Vieira, Gracila and Roth, Julia. University of Bielefeld and Universidade Federal de Minas Gerais, 2025.

- DE SANTIS, D. Husserl and the Regions of Beings. In *Transcendental Idealism and Metaphysics: Husserl's Critique of Heidegger*. v. 2, p. 73-116. Cham: Springer Nature Switzerland, 2023.
- DERRIDA, Jacques. *Speech and Phenomena and other essays on Husserl's Theory of Signs*, trans. David B. Allison. Evanston: Northwestern University Press, 1973.
- DERRIDA, Jacques. *Margins of Philosophy*, trad. Alan Bass. Chicago & London: Chicago University Press, 1982.
- DERRIDA, Jacques. *Of Grammatology*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, corrected edition, 1998.
- DOMINGOS, Selisvane Ribeiro da Fonseca; Merighi, Miriam A. B.; de Jesus, Maria C. P.; de Oliveira, Deise M. The experience of women with abortion during adolescence as demanded by their mothers. In: *Rev. Latino-Am. Enfermagem*. 21, no. 4, 899-905, 2013.
- EISENSTEIN, Zillah R. *The Radical Future of Liberal Feminism*. Northeastern Univ. Press, 1981.
- FANON, Frantz. *Black skin, white masks*. London: Paladin, 1970.
- FERGUSON, Ann. Lesbian identity: Beauvoir and history. In: *Women's Studies International Forum*. 8, no. 3, 203-208, 1985.
- FØLLESDAL, D. An introduction to phenomenology for analytic philosophers. *Teologiska Inst. (Komp.)*, 1971.
- FORTIER, Anne-Marie (2001). Coming Home: Queer Migrations and multiple evocations of home. In: *European Journal of cultural studies*. SAGE Publications: London. 4, no. 4, 405-424.
- FOUCAULT, Michel (2003). *Abnormal: Lectures at the Collège de France, 1974-1975*, trans. Graham Burchell. New York: Picador.
- GEBREMICHAEL, Mengistu W.; WORKU, Alemayehu; MEDHANYIE, Araya A.; EDIN, Kerstin; BERHANE, Yemane. Women suffer more from disrespectful and abusive care than from the labour pain itself: a qualitative study from Women's perspective. In: *BMC Pregnancy Childbirth*. 18, no. 1, 392, 2018.
- GHARACHEH, Maryam; MOHAMMADI, Nooredin; RANJBAR, Fahimeh; KOCHAK, Hamid E.; MONTAZERI, Simin. A phenomenological study of the experience of domestic violence in Iranian women with HIV. In: *Journal of Biosocial Science*. 52, no. 2, p. 168-183, 2020.

- GINES, Kathryn T. Comparative and Competing Frameworks of Oppression in Simone de Beauvoir's *The Second Sex*. In: *Graduate Faculty Philosophy Journal*. 35, no. 1-2, 251-273, 2014.
- GOFFMAN, Erving. *The presentation of self in everyday life*. University of Edinburgh, 1956.
- GORDON, Lewis Ricardo. *Fanon and the crisis of European man: An essay on philosophy and the human sciences*. Psychology Press, 1995.
- GORDON, R.E.H. *A Phenomenology of Objectification*, 2008.
- GUENTHER, Lisa. *Solitary confinement: Social death and its afterlives*. U of Minnesota Press, 2013.
- HARAWAY, D. Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective 1. In *Women, science, and technology*, p. 455-472. Routledge, 2013.
- HEIDEGGER, Martin. *Being and time*. Suny Press, 2010.
- HEINÄMAA, Sara. What is a Woman? Butler and Beauvoir on the Foundation of the Sexual Difference. In: *Hypatia*. 12, no. 1, 20-39, 1997.
- HOOKS, B. *Ain't I a woman: Black women and feminism*, 2014 [1982].
- HUSSERL, Edmund. *The crisis of European sciences and transcendental phenomenology: An introduction to phenomenological philosophy*. Northwestern University Press, 1970.
- JENSEN, Sune Qvotrup, and Camilla Elg. "Intersectionality as embodiment." *Kvinder, køn & forskning* 2-3, 2010.
- KAUTZER, Chad. "Insurgent subjects." *Phenomenology and the Political*: 81, 2016.
- KILOMBA, G. *Plantation memories: episodes of everyday racism. Between the lines*, 2021.
- KLUCKHOLM, Clyde. *The Female of Our Species*. *New York Times Book Review*, February 22, 1953.
- KORNAK, Jacek. *Queer as a Political Concept*. Helsinki: Unigrafia, 2015.
- KOSSO, Peter. "Science and objectivity." *The Journal of philosophy* 86.5: 245-257, 1989.
- KRADITOR, Aileen S. *The ideas of the women suffrage movement 1890-1920*. New York: Columbia University Press, 1965.

- LEE, Tsorng-Yeh; CHOU, Cheng-Chen; CHEN, Chin-Mi; WENG, Min-Hsueh; LIU, Yin-Chun. *The Lived Experience of Teen Girls' Abortion in Taiwan*. In: SAGE Open. 4, no. 3, 1-9, 2014.
- LEVINAS, Emmanuel. *Otherwise than being or beyond essence*. v. 4121. Springer Science & Business Media, 1981.
- LORDE, Audre. *The master's tools will never dismantle the master's House*. Penguin Books, 2018.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phenomenology of Perception*. Routledge, 1963.
- MITOVA, Veli. *Decolonising Knowledge Here and Now*. Philosophical Papers: 1-22, 2020.
- MORAGA, C.; ANZALDÚA, G. *This bridge called my back: Writings by radical women of color*. suny Press, 2022.
- MORAN, Dermot. *Introduction to phenomenology*. Routledge, 2002.
- MORAN, Dermot, and Joseph Cohen. *The Husserl Dictionary*. Bloomsbury Publishing, 2012.
- MULAIK, Stanley A. "Objectivity in science and structural equation modeling." *The Sage handbook of quantitative methodology for the social sciences*: 422-446, 2004.
- PARAHOO, Rosheeka. *Exploring Being Queer and Performing Queerness in Popular Music*. Electronic Thesis and Dissertation Repository, The University of Western Ontario, 7010, 2020.
- PILARDI, Jo-Ann. *The Changing Critical Fortunes of the Second Sex*. In: *History and Theory*. 32, no. 1, 51-73, 1993.
- RASINSKI, K. A.; YOON, J. D.; KALAD, Y. G.; CURLIN, F. A. *Obstetrician-gynaecologists' opinions about conscientious refusal of a request for abortion: results from a national vignette experiment*. *Journal of medical ethics*, 37(12), 711-714, 2011.
- REIS, Róbson Ramos dos. *Heidegger e os limites da matematização no conhecimento dos organismos vivos*. *Kriterion: Revista de Filosofia* 58.138: 691-710, 2017.
- RICH, Adrienne. *Disloyal to Civilization: Feminism, Racism, Gynophobia*. W.W. Norton, 1978.

- SHABOT, Sara C. Making Loud Bodies “Feminine”: A Feminist-Phenomenological Analysis of Obstetric Violence. In: *Human Studies*. 39, 231-247, 2016.
- SIMONS, Margaret A. Racism and Feminism: A Schism in the Sisterhood. In: *Feminist Studies*. 5, no. 2, 384-401, 1979.
- SPIEGELBERG, Herbert. *Phenomenological Movement*. Vol. 5. Springer Science & Business Media, 2013.
- TAYLOR, Ula. The historical evolution of black feminist theory and praxis. In: *Journal of Black Studies*, November, 1988.
- THOMAS, Calvin. *Straight with a Twist: Queer Theory and the Subject of Heterosexuality*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 2000.
- TOBI, Abraham T. “Towards A Plausible Account of Epistemic Decolonisation.” *Philosophical Papers* 49.2: 253-278, 2020.
- TRUTH, S. (1851, May). *Ain't I a Woman?*.
- ULJENS, Michael. The essence and existence of phenomenography. *Nordisk pedagogik* 13.3 (1993): 134-147.
- VINTGES, Karen V. Q. Simone de Beauvoir: A Feminist Thinker for Our Times. In: *Hypatia*. 14, no. 4, 133-144, 1999.
- WEISS, Gail. “Phenomenology and Race (or Racializing Phenomenology).” *The Routledge Companion to the Philosophy of Race*. Routledge, 2017. 233-244.
- YOUNG, Iris M. Throwing like a Girl: A Phenomenology of Feminine Body Comportment Motility and Spatiality. In: *Human Studies*. 3, no. 2, 137-156, 1980.
- ZELIĆ, Tomislav. “On the phenomenology of the life-world.” *Synthesis philosophica* 46.2: 413-426, 2007.
- ZILLES, U. A fenomenologia husserliana como método radical. HUSSERL, Edmund. *A crise da humanidade européia e a filosofia*. Trad. Urbano Zilles. Porto Alegre: EDIPUCRS, p. 11-61, 2002.





# O giro decolonial como pedagogia libertária

Lianto Segreto<sup>1</sup>

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.144.17>

## 1 Introdução

A proposta do giro decolonial como pedagogia libertária parte da premissa de que a educação deve ser um espaço de resistência e reconfiguração das relações de poder estabelecidas pelas estruturas coloniais, racistas e capitalistas que ainda permeiam as instituições educativas. Nesse sentido, a partir da minha dissertação analiso como os princípios de liberdade, autonomia, horizontalidade e pluralidade — características centrais da pedagogia libertária — podem ser potencializados por uma perspectiva decolonial, que desafia as epistemologias

---

<sup>1</sup> Possui graduação em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (2008). Durante os anos de novembro de 2018 até 2022 estive como professor efetivo de Filosofia da Rede Estadual de educação, na Unidade C.E. Almirante Álvaro Alberto, em Paraty. Atualmente estou no Colégio Estadual André Maurois e em pré-vestibulares sociais como o ADEP e o Pré Vestibular Machado de Assis. Tem o mestrado profissional em ensino de filosofia pelo CEFET-RJ (2024). Tem experiência na área de Filosofia, atuando principalmente nos seguintes temas: Ontologia, Decolonialidade, Contra Colonialidade, o Eurocentrismo como problema filosófico na formulação curricular no ensino de filosofia. A chegada da pedagogia libertária no Brasil. Com temas sobre a Filosofia e Ancestralidade no pensamento não Ocidental; o perspectivismo afro pindorâmico como fundamentação para uma Ontologia, possibilidades e limites junto a cosmogênese e pensamentos indígenas e filosofias afro-brasileiras com educação intercultural. A partir das leis 10.639 e 11.645 no combate aos racismos epistêmicos e epistemicídios. A pluriversidade epistêmica-ontológica na América Latina em torno da necropolítica e neofascismos no Brasil. E-mail: [liantosegreto22@gmail.com](mailto:liantosegreto22@gmail.com)

ocidentais hegemônicas e busca a construção de alternativas educativas que respeitem as culturas e conhecimentos locais.

## 2 A pedagogia libertária

Para o estudo da história da pedagogia libertária, é no âmbito da educação e da pedagogia crítica, que vários dos movimentos sociais no início do século XX ainda hoje buscam abarcar em seus cotidianos. A pedagogia libertária, conforme discutido anteriormente, não se limita às paredes das Instituições educacionais. Ela se manifesta na prática cotidiana de resistir às estruturas opressoras e de promover transformações sociais, sempre em uma troca dialética com educandos e trabalhadores envolvidos na realidade das escolas públicas. Assim como nas experiências latino-americanas, em escolas operárias e cooperativas de trabalhadores urbanos, a autogestão e o processo educativo dialético têm se mostrado fundamentais na construção de saberes coletivos. Nos cursos de graduação de pedagogia e nas licenciaturas, no geral, e em cursos de ciências sociais e humanas nas universidades, é notório o enredamento e valor que a pedagogia libertária e a sua filosofia política têm, até hoje, na história do campo da educação, especialmente dentro da academia. Como diz Moraes:

Mesmo ocultada das teorias pedagógicas e da história da educação, a influência das propostas libertárias anarquistas foi marcante no século. Muitos de seus princípios foram absorvidos pelas principais correntes pedagógicas e reformas educacionais, como as propostas de Celestin Freinet (1896-1966), a Escola Nova de John Dewey (1859-1952), a pedagogia de Paulo Freire (1921-1997) e, atualmente, o movimento das Escolas Democráticas (2009) (Moraes, 2009, p. 25).

A perspectiva pedagógica libertária vem ao encontro das ideias políticas anarquistas e seus incrementos teóricos e práticos, que receberam força fundamentalmente na Europa e, depois, progrediram para outras partes do mundo. Para adentrar a pedagogia libertária, vale

ressaltar o autor e fundador da Escola Moderna, Francisco Ferrer. A figura dele não é comum nos livros de história da educação. Ele criticou rigorosamente os dogmas fundamentados pela Igreja e que o Estado reproduzia em suas escolas. A escola de Ferrer sofreu um grande golpe em 1906, pois Ferrer foi preso sofrendo acusação de ter se envolvido no ataque ao Rei Afonso XIII. O Estado espanhol estava perseguindo-o por conta de seus ideais. Ferrer permaneceu preso durante um ano e a Escola Moderna foi fechada. Neste período, escreveu sua obra *La Escuela Moderna*. Logo em seguida, foi inocentado, foi a Paris, onde criou a “Liga Internacional para a Educação Racionalista”, com a finalidade de expansão internacional de seus ideais educacionais. Teve contato com Piotr Kropotkin (um dos principais teóricos do movimento anarquista), Anselmo Lorenzo (anarquista espanhol), Élisée Reclus (geógrafo anarquista, membro da Primeira Internacional). Regressou para a Espanha e, no acontecimento de rebeldias contra a Guarda Civil (seguida por uma greve geral), foi acusado da ocorrência dos levantes. Sua editora foi fechada e novamente Ferrer foi preso. Em 13 de outubro de 1909, Francisco Ferrer y Guardia morreu fuzilado em Barcelona. A pedagogia libertária foi fortemente perpetrada e difundida no ambiente das classes populares por um período no Brasil, principalmente nas primeiras décadas do século XX.

Nesse sentido, vale mencionar também o modo antiautoritário recomendado por essa forma de educação. O sujeito que passa por esse procedimento deve se emancipar por completo e se submeter, de fato, a uma modificação mais profunda, tornando-se um ser humano “livre”, sem enlaças ao sistema e dotado dos saberes intelectual, físico e, acima de tudo, autônomo. A ampliação dos espaços democráticos ao máximo é condição para a conquista e manutenção de direitos e, entre os direitos, há que se discutir o direito à autodeterminação da diversidade dos povos, das culturas, do direito à diferença nos modos de ser e de se expressar. Trata-se, portanto, da formação de racionalidades interculturais, para a promoção da participação efetiva de todos no

mosaico humano que nos constitui. O intuito fundamental da pedagogia libertária é revigorar que não existem hierarquias e todos aprendem, de certa forma, nessa troca pedagógica. Entende-se, assim, que a questão da transformação social, no processo educativo, é primordial para começar o debate acerca da pedagogia libertária. É preciso conjecturar sobre o papel que a educação possui para propiciar a transformação, primeiramente individual, e, num momento posterior, coletiva, visto que a próprio entendimento anarquista só se faz coeso se essa modificação — de um sujeito oprimido pela coletividade em um sujeito libertário e anarquista — for edificada coletivamente, em prol do bem comum, e não apenas particular. Pelo fato de o anarquismo não ter uma ideia ou solução fechada para guerrear o sistema capitalista, é admirável refletir que a pedagogia libertária se adapta nessa ponderação ao longo da história, visto que não há uma diretriz formatada ou somente uma metodologia para que ela seja aplicada, pelo contrário. Baseando nisso, Sívio Gallo (2007, p. 74) diz que “a educação integral deve assumir, necessariamente, uma postura de transformação e não de manutenção desta sociedade”. De acordo com Aquino (2013, p. 13):

[...] a pedagogia libertária nunca esteve restrita ao âmbito da escola ou das instituições de ensino. É necessário modificar a formação humana não apenas na escola formal, mas também na vida familiar e comunitária, na medida em que estamos continuamente aprendendo e ensinando uns aos outros.

Na cidade do Rio de Janeiro, durante determinados anos das primeiras duas décadas do século XX, havia esse trabalho educacional com aspecto libertário junto a algumas ocupações sem-teto, com um caráter autônomo, que se baseavam na autogestão e não eram ligados a movimentos institucionais ou partidos políticos. Por exemplo, a noção da educação popular no Brasil e América Latina, que tem na figura de Paulo Freire e todos que o ajudaram na construção com o Movimento de Educação de Base, nos anos 1960, culminou em um legado e

adveio a influenciar várias coletividades e movimentos ligados a uma construção de uma educação que procura ser emancipatória. Com seu método de educação entende-se que a proposta de Educação Popular deve ser pautada a partir de uma reflexão ontológica de fundo sobre a condição humana, pressupondo um aprendizado a partir do seu chão social, pois a partir daí transcende/aparece o seu caldo de cultura, as suas apropriações são ressignificadas a partir de sua própria experiência concreta assentada em seu lugar de ser e estar no mundo. A tradição libertária, diferente do que alguns estudiosos buscam debater e produzir, não ficou estagnada nas experiências do fim do século XIX e começo do século XX, mas acompanha em diversas concepções educacionais no Brasil, América Latina e outras partes do mundo. Ligando prática à teoria, se acoplando com movimentos populares e na luta por direitos, não só no campo da educação. Nesse andamento, de acordo com os criadores:

[...] os princípios pedagógicos da educação libertária foram os únicos parâmetros para a contestação da pedagogia tradicional que, naquele momento imperava soberana nas escolas e nos gabinetes, bem como nas mentes de autoridades, de pais e professores (Kassick; Kassick, 2004, p. 17).

Os elementares apoios libertários, no campo da educação, se ampliaram a partir da junção com o movimento operário, não só no Brasil, mas igualmente em diversas partes do mundo. No final do século XIX, a abertura das fronteiras para imigrantes europeus era vista como uma solução para a questão do trabalho, já que, com a extinção do tráfico de pessoas escravizadas em 1850, a Abolição da escravatura era uma questão inevitável. Unindo este fato ao imaginário da alta classe social, seus atos favoreciam a política imigratória, tendo em vista a expansão da economia cafeeira. O principal objetivo da elite de São Paulo era de fazer a criação de uma cidade com um padrão civilizatório europeu. Na Europa, as condições da economia e política colaboraram

para o processo de emigração: guerras, unificações e crises econômicas. A publicidade do governo brasileiro, no exterior, atraía para o Brasil esses imigrantes, que viam em nosso país a terra das oportunidades. Vinham alemães, austríacos, poloneses e uma maioria de italianos, portugueses e espanhóis. Entre 1884 e 1903, o Brasil recebeu mais de um milhão de italianos, número superior ao conjunto de todos os outros imigrantes dos demais países no mesmo período. Vale lembrar que as origens das ações libertárias de educação vieram junto à política de imigração do país. Cito Noelia Rego (2019, p. 35) em sua tese:

[...] a entrada de imigrantes no país, nos anos finais do século XIX e, sobretudo no início do século XX, que ao redor das fábricas que aqui se instalaram, conjuntamente com os chamados bairros operários que surgiam ao redor delas, muitas pequenas escolas de vocação anarquista que se destinavam a operários e seus filhos começaram a surgir, por exemplo, em São Paulo, Rio de Janeiro e Rio Grande do Sul. Duas educadoras se destacam na consolidação dessas escolas operárias, são elas: Maria Lacerda de Moura e Armanda Álvaro Alberto.

A partir da América Latina é que a Educação Popular toma forma, se consolida e se firma, desvelando procedimentos, até então, encobertos pela cobertura das estruturais e históricas desigualdades.

[...] é indispensável uma igualdade que reconheça as diferenças e uma diferença que não pretenda reproduzir as desigualdades de que somos testemunhas e vítimas ao mesmo tempo, pronunciando assim “políticas de igualdade e de reconhecimento das diferenças (Candau; Sacavino, 2008, p. 9).

Neste contexto, a pedagogia libertária tinha enorme importância, já que contribuía para a emancipação da classe trabalhadora. De acordo com o texto de José Damiro Moraes (2009), Anarquismo no currículo, o professor também exemplifica diversos casos, ao longo da história do país, da influência dos libertários na política e no campo educacional na virada do fim do século XIX para o início do século XX no país. Moraes (2009) afirma que, entre 1885 e 1925, cerca de quarenta

Instituições de ensino anarquistas surgiram no Brasil. A primeira de que se tem notícia foi a Escola União Operária, em Porto Alegre (RS). Em Fortaleza (CE), funcionou a Escola Germinal (1906); em Campinas (SP), a Escola Livre (1908). Em 1904, tentou-se até uma experiência de ensino “superior” (complementar à formação dos trabalhadores), com a criação da Universidade Popular de Ensino Livre, no Rio de Janeiro. Ela contava com a colaboração de vários militantes e de literatos simpatizantes do movimento, como Elísio de Carvalho, Fábio Luz, Rocha Pombo, Martins Fontes, Felisberto Freire e José Veríssimo. Silvio Gallo (1995, p. 37) afirma:

[...] a educação tradicional veiculada pelo capitalismo teria por objetivo disseminar a ideologia da perpetuação e manutenção do sistema social, ensinar a ver o mundo de uma maneira socialmente aceita, a agir segundo esses parâmetros. A educação anarquista, por sua vez, teria por objetivo desestruturar essa ideologia social e ensinar a construção da liberdade, para que cada um pense e aja à sua maneira, criando sua própria ideologia, assumindo sua singularidade, sem, no entanto, fechar-se para a amplitude do meio social.

A construção de uma nova sociedade apoiava-se, em grande parte, nas ideias de uma educação nova, feita em outras bases e valores, tais como o respeito à liberdade e à individualidade. A pedagogia anarquista denunciava a escola oficial como reprodutora dos interesses da Igreja e do Estado, enquanto promovia uma renovação dos métodos e valores. A educação anarquista, como princípio, busca extrapolar os limites dos muros da escola, sem ignorá-la, mas sim para mostrar que ela é apenas mais um dos espaços onde o conhecimento pode circular e educar os indivíduos. Sobre essa problemática, dialogando com o significado e o lugar do pensamento e da prática libertária no campo da educação atualmente, Passetti e Augusto (2008, p. 99-100) mostram que:

[...] a educação libertária pode atravessar escolas e universidades, suas próprias associações, os espaços contornados e incontornáveis a produção computo informacional. Ela mostra a atualidade do

anarquismo, não mais pela crítica ao Estado, ao totalitarismo socialista ou à ardilosa democracia burguesa, mas pela sua inventividade em lidar com a superação com as relações de poder e de afirmar potências de liberdade e de possibilitar o inesperado e a emergência do extraordinário.

A atualidade de uma pedagogia libertária se dá em projetos de uma militância, na maioria das vezes, sem vínculos diretos com partidos políticos, organizações não governamentais, empresas ou qualquer outra corporação por trás. Busca-se uma emancipação, na base do apoio mútuo e da solidariedade, tentando não tirar o protagonismo dos educandos locais, e com projetos que buscam uma política menos hierárquica e com intervenções diretas de todos que ali estão participando. A pedagogia libertária não está apenas fora das Instituições, mas no cotidiano de resistir e tentar transformar o mundo dialeticamente como educador, principalmente na troca com educandos e funcionários em geral, que estão lado a lado vivenciando a realidade das escolas públicas, portanto, são importantes nesse processo. Filosofar é o ato de pensar problemas e questões, porém, em nossa concepção, acreditamos que esta não é uma atividade abstrata, mas consiste justamente em observar o mundo para entendê-lo, analisar o que o determina e projetar suas consequências. A partir da atividade de aprender com o mundo é possível adotar comportamentos mais responsáveis diante dele. Acreditamos em um filosofar que está para além da teoria, que significa entender o mundo para agir de forma consciente. Contudo, a reflexão que faço é para pensar um ensino de Filosofia à altura do nosso tempo: para que estamos formando? O currículo tradicional tanto na Filosofia quanto em qualquer outra área em geral se pauta em um conteudismo que visa instrumentalizar estudantes para as sociedades do passado. Isto ocorre porque os/as docentes se baseiam apenas em suas formações e se empenham pouco ou quase nada em olhar para o presente. Como podemos formar estudantes para agirem no presente, restringindo seu olhar apenas para o passado e ignorando completamente o



futuro? Tal concepção não questiona criticamente a realidade, mas apenas promove ajustamento a ela no caso, ao passado, anulando qualquer possibilidade de transformação de si e do mundo. Nessa perspectiva, o que consideramos mais problemático é o fato de o conteúdo ser tratado como um fim em si mesmo e não como meio de intervenção na realidade. Nesse sentido, é preciso fomentar uma pedagogia libertária no cotidiano escolar, por meio do pensamento dos problemas que afetam os/as estudantes e as comunidades a que pertencem.

### 3 Considerações finais

Este trabalho traz o objetivo de pensar a pedagogia libertária como instrumento de luta contra o ensino que vem sendo cada vez mais rendido ao capitalismo. Junto aos movimentos sociais, em seu bojo, a maior medida com o aporte do giro decolonial, dando a atenção merecida aos processos de racialização, fornecendo maior visibilidade e novos olhares ao que pensadores como Frantz Fanon (2008) e Aimé Césaire (2020) já haviam escrito e vivenciado nas lutas de libertação colonial no século XX (Faustino, 2015; Ballestrin, 2013). Dessa maneira, alinhamo-nos a Maria Aparecida Silva Bento — Cida Bento — (2022, p. 10) e propomos o deslocamento do olhar do grupo “dos ‘outros’ racializados, os considerados ‘grupos étnicos’ ou os ‘movimentos identitários’ para o centro, onde foi colocado o branco, o ‘universal’, e a partir de onde se construiu a noção de ‘raça’”. Logo, o presente trabalho tem a finalidade de propor reflexões emancipatórias. Cida Bento (2022, p. 9) ainda destaca a abissal diferença constituída entre quem pertence à branquitude e quem está fora dela:

A herança branca contém marcas da apropriação de bens materiais e imateriais, originárias da condição de descendente de escravocratas e colonizadores, e é uma herança frequentemente tratada como mérito para legitimar a supremacia econômica, política e social. Essa herança

fortalece a autoestima e o autoconceito da população branca, tratada como grupo vencedor, competente, bonito, escolhido para comandar.

Do lado oposto, a população negra e indígena é colocada como grupo perdedor, culpabilizada por suas condições de subalternidade política, econômica, educacional e social, e, por essa razão, políticas de ação afirmativa são taxadas de protecionistas. Portanto, numa sociedade historicamente composta por desigualdades raciais e sociais, como a brasileira, nos parece inviável pensar numa branquitude antirracista, visto que se trata desse local social de privilégios, acordos narcísicos de autoproteção e de uma herança colonial que coloca, em posição de desvantagem, os corpos considerados diversos, racializados. Isso passa por elaborar um currículo a partir de problemas, o que não deveria ser difícil para os/as filósofos/as, pois permite a conexão entre a escola com as diferentes demandas locais e regionais. Além do essencial é que os currículos tenham uma boa margem de abertura, na qual outros temas possam sempre serem inseridos de acordo com as necessidades. O colonialismo e, por sua vez, a colonialidade organizaram um modelo e mecanismos que permitiram dominação, subjugação e exploração que perduraram por séculos. Para o êxito desses sistemas, aparatos ideológicos e culturais organizaram imaginários que invisibilizaram boa parte da população colonizada, bem como seus conhecimentos próprios, e ainda propiciaram a hegemonia do projeto organizado pelo colonizador. Avançando no processo histórico brasileiro até chegar ao contexto atual é óbvio que não estamos mais enredados pelo colonialismo, porém, permanece a colonialidade, apesar de, muitas vezes, ambos se integrarem. A colonialidade formata a mente e os corpos, produzindo, na maior parte da população, passividade, subserviência, desagregação e conformismo, mesmo depois da emancipação política do país. As classes abastadas (elites políticas e econômicas), que foram privilegiadas com o projeto de colonialismo e seu desenvolvimento, continuam a se impor com a permanência da colonialidade. Essas elites políticas e econômicas utilizam-se da colonialidade para estabelecer

seu projeto político de nação, o qual está articulado com o sistema capitalista e a sociedade burguesa corporativista. A maior parte da população, incluindo principalmente indígenas e negros, é deixada de fora do projeto, mas é explorada como mão de obra. Portanto, não se prende uma postura filosófica, uma replicação dos pensamentos eurocêntricos, mas assume-se uma postura aberta para a diversidade gerada pelo pensar filosófico. Admitir a existência de outras filosofias e valorizá-las, principalmente reconhecer o outro como ser pensante e capaz de estabelecer o diálogo. Nessa perspectiva, a filosofia deve abrir horizontes e iniciar um resgate histórico de valores culturais, ameaçados e silenciados, como a questão indígena, latina e afrodescendente. Assim, cativar o diálogo com a finalidade de preservação da diversidade cultural e a valorização das relações interpessoais, do mesmo modo que, promover uma educação que forme cidadãos para ir além do eurocentrismo, que possam interagir e conviver harmonicamente com as diferenças. Uma filosofia colonizada não pode ter a tarefa de emancipar ou criar cidadãos críticos, pois até que a ela seja decolonizada, é necessário que a filosofia se liberte dela mesma, e que o professor e o educando tenham a consciência de que é a filosofia que deve se libertar primeiro para assim libertar o outro. Com a perspectiva do giro decolonial latino-americano, o capitalismo não é apenas um sistema econômico, nem só um sistema cultural, mas uma rede global de poder, integrada por sistemas econômicos, políticos e culturais, necessitando encontrar novos conceitos e novas linguagens que expliquem os processos complexos das hierarquias de gênero, raça, classe, sexualidade, conhecimento e espiritualidade que constituem a geopolítica, a geocultura e geoeconomia do sistema mundo. E é exatamente o educador que tem que quebrar esse círculo vicioso, procurando alternativas para a possibilidade de uma construção do ensino de filosofia sob a perspectiva do pensamento da diversidade. Assim, é de suma importância a decolonização do currículo, iniciando pelos cursos acadêmicos e progredindo para o ambiente escolar, libertando aqueles que querem ser libertados e abrir as

possibilidades para outros conteúdos, para que outros estudantes possam produzir e desenvolver outras formas de pensar. A eficiência do colonialismo com suas resoluções governamentais, muitas vezes, disfarçadas em um discurso social, impedem bem como desmobilizam a população para organização de um projeto coletivo de nação e sociedade. E ainda, perniciosamente, promovem a cooptação da população na defesa de seu projeto político. Grosfoguel (2007, p. 64-65) afirma que se trata, então,

[...] de uma filosofia na qual o sujeito epistêmico não tem sexualidade, gênero, etnia, raça, classe, espiritualidade, língua, nem localização epistêmica em nenhuma relação de poder, e produz a verdade desde um monólogo interior consigo mesmo, sem relação com ninguém fora de si. Isto é, trata-se de uma filosofia surda, sem rosto e sem força de gravidade. O sujeito sem rosto flutua pelos céus sem ser determinado por nada nem por ninguém.

Neste sentido, a pedagogia libertária surge como um movimento anarquista e revolucionário com o intuito de livrar as massas da opressão exercida pelo Estado e a burguesia. Esse pensamento não só pedagógico, como também filosófico, social e político desperta a liberdade, a criatividade e a espontaneidade que existe nos estudantes. Os educadores se tornam um veículo de comunicação, que conecta os alunos com a sua realidade e com a interação no meio social em que convivem. A partir disso, a proposta desta concepção garante ao estudante que seja capaz de se sentir um indivíduo autônomo. A liberdade faz parte integral do processo educativo em que elas podem manifestar sua livre expressão e serem reconhecidas por sua individualidade em um regime de equidade racial e de gênero. Tornando-se fundamental que instituições educacionais e seus profissionais devem estar articulados com a sociedade organizada e devem preparar-se para fazer um discurso e uma prática que promovam a decolonialidade, ainda persistente no meio social, nos currículos e nas práticas pedagógicas. Estas condutas também devem ser fundamentadas no antirracismo e

reafirmadas com base na autogestão e com um processo educativo e dialético, no âmago de troca e ajuda mútua.

## Referências

- AQUINO, T. Francisco Ferrer e a pedagogia libertária. In: *Diálogos em pedagogia libertária: memória da 1ª Jornada de Pedagogia Libertária*. Recife: Difusão Libertária, 2013.
- BENTO, Maria Aparecida Silva. *O pacto da branquitude*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- CANDAU, V. M. F. Diferenças culturais, cotidiano escolar e práticas pedagógicas. *Currículo sem Fronteiras*, v. 11, n. 2, p. 240-255, 2011. Disponível em: . Acesso em: 07 mar. 2019.
- CANDAU, V.; SACAVINO, S. B. *Educação em direitos humanos no Brasil: ideias-força e perspectivas de futuro*. Pensamiento e ideas-fuerza de la educación en derechos humanos en Iberoamérica, Santiago. OIE/Orealc/Unesco, p. 68-83, 2008.
- GALLO, Sílvio. Educação e Liberdade: a experiência da Escola Moderna de Barcelona. *Revista quadrimestral da Faculdade de Educação da UNICAMP*, v. 3, n. 3, p. 14-23, 1992.
- GALLO, Sílvio. Francisco Ferrer Guardia: o mártir da Escola Moderna. *Revista quadrimestral da Faculdade de Educação da UNICAMP*, v. 24, n. 2, p. 241-251, 2013.
- GALLO, Sílvio. *Pedagogia do risco: experiências anarquistas em educação*. Campinas: papirus, 1995.
- GALLO, Sílvio. *Pedagogia libertária: anarquistas, anarquismos e educação*. São Paulo: Imaginário, 2007.
- GROSGOUEL, Ramón. *Descolonizando los universalismos occidentales: el pluralismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los Zapatistas*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.
- KASSICK, N. B.; KASSICK, C. N. *A Pedagogia Libertária na história da educação brasileira*. Rio de Janeiro: Achiamé, 2004.

- MORAES, J. D. Anarquismo no currículo. *Revista de História*, 2009. Disponível em: <http://www.revistadehistoria.com.br/secao/educacao/anarquismo-no-curriculo>. Acesso em: 8 ago. 2017.
- PASSETTI, E.; AUGUSTO, A. *Anarquismos & educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.
- REGO, Noélia Rodrigues Pereira. *Subalternizados-Mambembes-Insurgentes Práticas-Investigativas-Transformadoras e a Educação Popular como perspectivas de Trans-form-AÇÃO*. Tese de Doutorado. Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO, 2019.

# *Ainu-Repunkuru*<sup>1</sup>: desfazendo amarele universal<sup>2</sup>

Umeno Morita<sup>3</sup>

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.144.18>

## *Uma desfeitura*

*“O Japão e as pessoas do Japão não gostam de nós”, nossas pessoas mais velhas da memória e da ancestralidade diziam, nossas pessoas mais velhas vivas dizem até hoje e nossas pessoas das mais novas já oreiaram. Oreia (junto com o resto da carcaça) de Ainu-Repunkuru escuta sem usar o ouvido as kamuys<sup>4</sup> de todas essas gerações e de todas as outras gerações de tudo que é gente, bicho, peça, objeto, mar, montanha, lixo, poeirinha e mofo por dentro desse velho mundo desde que existe mundo.*

---

<sup>1</sup> *Ainu-Repunkuru* é termo que designa pessoa descendente da etnia Ainu (originária do norte do Japão) nascida em diáspora.

<sup>2</sup> Trabalho apresentado no GT Filosofia e Raça e no ET Filosofia e Povos Originários do XX Encontro Anpof de 2024, em Recife.

<sup>3</sup> *Umeno Morita* possui graduação em Filosofia pela Universidade de São Paulo e Mestrado em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo na área de Política, Conhecimento e Sociedade. Atualmente é doutorando no Departamento de Filosofia da UNIFESP, membro do Núcleo FiloPol/CNPq. Também compõe a Rede Brasileira de Filósofos Trans.

<sup>4</sup> Na cosmologia do povo Ainu, *Kamuys* são corpos espirituais de existências visíveis e invisíveis entre todas as existências na Terra que são Ainus e que não são Ainus (que significa “humano”). Animais, plantas, minerais, fenômenos naturais, alimentos, utensílios [...], experimentam a comunicação entre o mundo material e espiritual, a vida do corpo e a vida ancestral (Fujimura, 1999).

## 1 Introdução: nem toda pessoa amarela é “japa”

Processos corpóreos em regimes de subjetivação racial percorrem esta comunicação. Mobilizando conceitos de Deleuze e Guattari para propor uma leitura do funcionamento de *máquinas abstratas de rostitude* (Deleuze; Guattari, 2012) em regime de subjetivação racial, abrimos o território em que a *ficção da raça* (Mbembe, 2018) opera na negociação da categoria de sujeito racial amarelo. Cumprindo demonstrar que a categoria racial de “pessoa amarela brasileira” é uma via de homogeneização e assimilação de diferenciações étnicas de diversos e distintos territórios leste asiáticos.

Para observar a negociação que se passa neste processo de racialização, partimos da perspectiva da vivência diáspórica da população Ainu, originária de *Ainu-Moshiri* (hoje província japonesa de Hokkaido). *Ainu-Moshiri* é o nome dado pela população Ainu ao território indígena colonizado pelo Império japonês durante o regime imperial Meiji (1868). Sendo *Ainu*= “pessoa” / “existência humana” e *Moshiri* / *Mosir*= “porção de terra” / “pedaço de montanha” / “ilha” / “lar”.

Sobre o território e os grupos de *Ainu-Moshiri*, o Império japonês empenhou políticas de assimilação dos territórios e corpos das populações Ainu ao povo e nacionalidade japoneses. A invasão e colonização pelo regime Meiji se inicia em 1886, e em menos de duas décadas será concomitante ao período de imigração japonesa no Brasil (celebrada no Tratado de Amizade, Navegação e Comércio entre Brasil e Japão, 1895<sup>5</sup>).

O Regime Meiji também marca o fim da Era Tokugawa (1603-1886), um sistema de controle territorial por domínios de xogunatos: a designação da porção de território correspondente a chefes militares (Xoguns) responsáveis por organizar comunitariamente as demandas por segurança, moradia, produção e distribuição interna de alimentos

---

<sup>5</sup> Cf. Ninomiya, 1996.



e bens de necessidade da população local, intermediando com os centros de referência aos quais cada xogunato devia tributo. Os *daimios* (chefes de território abaixo dos Xoguns) eram os responsáveis por apresentar e mediar demandas da população camponesa (responsável pela produção de alimentos e bens duráveis) com os Xoguns. Cada Xogum correspondia a sua respectiva corte e controlava diferentes porções territoriais, ora criando, ora rompendo alianças.

O intervalo espacial sob controle dos xogunatos da Era Tokugawa representava uma porção territorial próxima da área que abrange a distância aproximada entre as baías de Osaka e Tóquio, ou seja, apenas o centro da ilha Honshu (principal ilha do Japão). As extremidades da ilha Honshu, suas áreas peninsulares e os conjuntos de arquipélagos circundantes — sendo os principais o arquipélago sul de *Ryu Kyu* (hoje província japonesa de Okinawa e território originário do grupo indígena Uchinanchu) e o arquipélago norte de *Ainu-Moshiri* —, foram territórios colonizados pelo regime militar que encerrou o sistema político de poder territorial dos Xoguns, sucedidos por daimios, samurais e, por fim, populações camponesas e artesãs.

No Brasil, famílias Ainu-brasileiras representam aproximadamente 6% de todo o contingente imigratório que se deslocou das ilhas que hoje são o Japão unificado. Como força de trabalho, foram assimiladas ao que se toma por grupo “nipo-brasileiro”. Na intenção de desfuncionar o *mito da democracia racial* com a experimentação do corpo racializado amarelo e em diferenciação étnica, traçaremos um trajeto de montagens corpóreas que oscilam — codificadas por ambiguidade — na hierarquização de sujeitos raciais. Ora rostificados segundo um fenótipo que não compõe a brasilidade, ora referenciados como *modelo* para identidades não-brancas, estes corpos são montagens não-brancas, não-negras, não-nipo-brasileiras e que — para fins de enquadramento sócio-econômico — têm a opção de assinalar a categoria amarela nos formulários de identificação ou pesquisas geo-estatísticas.

Pretendemos demonstrar que se centraliza na pessoa nipo-brasileira a categoria racial de sujeito amarelo, sendo os grupos nipo-brasileiros portadores de rostos em que se redonda a categoria racial amarela. São ideias de rosto que fazem parte da montagem de um imaginário que faz com que grupos nipo-brasileiros sejam volume excessivo no recipiente de “amarele universal”.

A montagem de imaginário sobre raça amarela, no Brasil, performa os critérios de hierarquização racial no auge das práticas e ideologias eugenistas como política de colonização entre o fim do regime imperial do Brasil, os primeiros anos da República e o processo Constituinte da década de 1930. O que implicará na hierarquização segundo a qual os grupos racializados amarelos serão enquadrados como superiores aos grupos racializados negros e grupos indígenas; e inferiores aos grupos que não se racializam por si mesmos, os brancos.

Um dos detalhamentos da hierarquização que opera neste processo será a predileção da classe proprietária branca brasileira (e principalmente paulistas) pela aquisição de famílias — se amarelas — japonesas, como força de trabalho remunerado em contratos de arrendamento de terrenos em grandes latifúndios. Propondo, desde o início da imigração japonesa para o Brasil, a ideia de que os grupos japoneses seriam mais dóceis que grupos chineses, além de serem representantes da “Nação mais branca da Ásia”.

E no detalhamento, uma sutileza: poucos são os documentos oficiais que demonstram a diversidade étnica interna aos grupos lidos como japoneses no Japão e nipo-brasileiros no Brasil. A assimilação de populações e seus territórios no período de execução do golpe militar do Regime Meiji será reproduzida nos territórios diaspóricos com os quais agentes do Estado do Império Meiji negociaram populações indígenas e camponesas dos territórios anexados à unificação do Japão.

Nosso ponto de partida para uma pequena desmontagem de “amarele universal” são os grupos *Ainu-Repunkuru* no Brasil. *Ainu-Repunkuru* significa “Ainu da diáspora” (em trad. livre: “Ainu de do outro

lado do oceano”, sendo Repun = oceano e Kuru = pessoa). Ainu é o nome da população originária do território indígena *Ainu-Moshiri*. O norte da ilha Honshu (regiões de Akita e Tohoku), a ilha de Ezo (província de Hokkaido), as ilhas Curilas e a ilha Sacalia (hoje pertencentes à Rússia) compreendiam a parábola indígena Ainu antes da colonização pelo Império Meiji.

O regime imperial Meiji promove um dos maiores genocídios indígenas do leste asiático e submete grupos Ainus à expulsão compulsória sob a suposta legalidade do Tratado de Amizade, Navegação e Comércio entre Brasil e Japão (1895), tendo por aliado o governo brasileiro que negociava uma força de trabalho de populações que o Japão não quis para a construção de sua identidade nacional. A governabilidade Meiji negocia, assim, populações indígenas como força de trabalho para as monoculturas da classe proprietária branca brasileira no intuito de substituir uma força de trabalho escravizada em territórios colonizados por brancos europeus.

### *Outra desfeitura*

*Tem coisa que tem que saber escutar no silêncio. Porque todo silêncio tem vibrações. Escutar pelo apoio do cotovelo tanto quanto pela oreia, porque não se capta necessariamente pelo ouvido qualquer som de voz que narre ou discursar. Não é sobre o som, não é sobre a imagem, não é sobre o objeto tátil. Insumo de reza e virada de página. Fogueira pra devolver kamuy pro mundo invisível e inaudível. Até porque quando nos viram em Ainu-Moshiri não viram todas nossas kamuy. Mas viram a chance, ao nos ver, de elaborar controle de qualidade e quantidade da raça no volume dos recipientes.*

## **2 Racialização amarela no mundo e na Ainu-Moshiri colonizada pelo Japão**

Em *Becoming Yellow* (2011) [*Tornar-se amarelo*], o linguísta Michael Keevak observa o contexto de atualizações da racialização

amarela partindo da documentação das expedições de missionários e exploradores da Europa ocidental nos territórios leste asiáticos. Keevak elabora a noção de *raça amarela* como uma ideologia recente na história das raças e do pensamento racializado, introduzida pela antropologia de dominação do século XIX, sendo as explorações no território da Mongólia (no século XIII) um marco para a racialização de populações leste asiáticas replicada para países como Japão, China e Coreia. Durante o século XIX, ainda que nenhuma pessoa

[...] na China ou no Japão aplicasse o pigmento amarelado na pele [...], e ninguém no leste asiático se referia a si mesmo como amarelo até o final do século XIX, [...] os paradigmas raciais ocidentais, juntamente com muitos outros aspectos da ciência ocidental moderna, estavam sendo importados para os contextos chinês e japonês (Keevak, 2011, p. 1-2)<sup>6</sup>.

A racialização das populações leste asiáticas é uma tática política aliada ao Orientalismo. Segundo Edward Said, o Orientalismo é um hábito empenhado em criar e perpetuar signos que particularizem o Oriente e as “coisas orientais”, divididas em partes manipuláveis em estudos, discursos, e um tipo de conhecimento que o Ocidente considera ter adquirido da realidade que inventa sobre o Oriente. E se o Orientalismo lida com as qualidades, as questões e os territórios que considera *orientais*, este hábito é também uma tática de domínio ao nomear, apontar, “fixar o tema de seu discurso e pensamento com uma palavra ou frase, que então se considera ter adquirido realidade ou, mais simplesmente, ser a realidade” (Said, 2017, p. 114).

O conjunto teórico e prático que remete à história das mais antigas e mais ricas colônias europeias são componentes na montagem do corpo oriental. Para Said, este conjunto define o termo Orientalismo,

---

<sup>6</sup> Trad. livre do original em inglês: “No one in China or Japan applied yellowish pigment to the skin [...], and no one in the Far East referred to himself as yellow until late in the nineteenth century, when Western racial paradigms, along with many other aspects of modern Western science, were being imported into Chinese and Japanese contexts”.

sendo “a disciplina pela qual o Oriente era (e é) abordado de maneira sistemática, como um tópico de erudição, descoberta e prática” (*Ibidem*:115).

Sistematicamente organizado pela aquisição (por saque) de material oriental e sua distribuição regulada entre países europeus como forma de conhecimento especializado. Por um lado, o Orientalismo adquiriu o Oriente tão literal e tão amplamente quanto possível; por outro lado, domesticou o conhecimento para o Ocidente, filtrando-os através de códigos reguladores [...], todos os quais juntos formavam um simulacro do Oriente, para o Ocidente (*Ibidem*, p. 231-232).

Sob Orientalismo Said entende que o conjunto teórico, componentes racionalizante das cátedras europeias de estudos sobre o Oriente, são praticados como conjunto simbólico de controle de imagem e significâncias disponíveis para se referenciar sobre o que existe no Oriente. Pelo uso desses dois aspectos do Orientalismo, “a Europa conseguiu avançar de forma segura e não metafórica sobre o Oriente” (*Ibidem*, p. 115).

Em camadas de nossas elaborações sobre a produção de sujeitos raciais amarelos, o filósofo Achille Mbembe nos proporcionou ferramentas teóricas para observar a relação da Europa e países do norte global com territórios leste asiáticos. No primeiro capítulo de *Crítica da Razão Negra* (2018), Mbembe demonstra a produção de *sujeitos raciais* como recipientes de uma ficção móvel, forjada como mito da superioridade racial do Ocidente. O controle populacional efetivo na prática da racialização mobiliza a noção de território “África” e “pessoa negra”, racionalizando por um olhar de fora e de cima que se projeta como ideologia da raça. E o Ocidente fundamenta suas práticas de poder agindo como supostamente o único território cujo povo:

[...] codificou a gama de costumes aceitos por diferentes povos, que abrangem os rituais diplomáticos, as leis de guerra, os direitos de conquista, a moral pública e as boas maneiras, as técnicas de comércio, da religião e do governo (Mbembe, 2018, p. 30).

Na coconstituição dos laços entre raça e classe, a história moderna montada nos processos de invasão de territórios e deslocamentos compulsórios de populações africanas mantendo os regimes de colonização e escravização, as enunciações de raça (e racismo) atribuem a “*Outre oposte*” do “Eu branco”<sup>7</sup>

[...] uma figura da neurose fóbica, obsessiva e por vezes, histérica. De resto, consiste naquilo que se consolida odiando, manejando o terror, praticando o alterocídio, isto é, constituindo o outro não como semelhante a si mesmo, mas como objeto propriamente ameaçador, do qual é preciso se proteger, ou ao qual caberia simplesmente destruir, na impossibilidade de assegurar seu controle total (*Ibidem*, p. 27).

A referência na obra de Mbembe para estas reflexões sobre a racialização amarela nos pôs a elaborar sobre qual figura a *neurose fóbica* dos grupos colonizadores do Ocidente europeu e branco produziram para os territórios de “extremo Oriente” e seus povos. Data do século XIII um certo imaginário em referência à expansão do território mongol, que chegou a se aproximar das fronteiras com o Leste Europeu e Europa Central. A expansão iniciada por Genghis Khan (1162-1227) e continuada por outras cinco gerações de *Khans* (“imperadores chefes” da Mongólia), perdurou todo o século XIII e inaugurou para os povos do “extremo Oriente” (o Leste Asiático), a imagem de “maior Perigo Amarelo na Idade Média” (Chen, 2012, p. 6-7) e contra o qual é preciso “defender a Europa das incursões da Grande Raça Amarela” (Palmer, 2009, p. 31).

As movimentações da Europa colonizadora do século XIX reclamam com poder de dominação a ideologia do “Perigo Amarelo” através dos discursos de medo do avanço econômico e territorial chinês, enunciando populações que ameaçam os modos de vida ocidentais.

---

<sup>7</sup> É por opção de autore desta comunicação manter “Eu Branco” em subentendido pronome masculino, para indicar a concentração de ferramentas de vantagem (e privilégio) para o tornar-se pessoa de poder e/ou ocupar relativa posição de poder em hierarquias, relações privadas, além do poder econômico.

Uma aparição marcante do termo está em correspondências trocadas entre Guilherme II (último imperador alemão e Rei da Prússia) e Nicolau II (czar russo). Em 1895, Guilherme II exalta preocupações sobre a ameaça do “Extremo Oriente” sobre a Europa, e responsabiliza o czar pelo avanço de cavalarias chinesas na Sibéria (Wing-FAI, 2014). Exemplo de um tipo de sentimento que acompanha a resposta ocidental à reação dos povos leste asiáticos contra as já iniciadas unificações dos Estados europeus e suas investidas coloniais no Leste e Sul Asiáticos, por toda a passagem entre os séculos XIX e XX.

A percepção do lugar de ficção e noção de marcos de produção da racialização amarela conectada à referência na obra de Mbembe foi um momento importante para nossas desfeituas. Esta comunicação é um espaço curto para propor maiores aprofundamentos como o fizemos durante a pesquisa de mestrado<sup>8</sup>. Na atual fase do doutorado repensamos alguns passos teóricos dados quando produzimos uma pesquisa filosófica sobre processos de racialização amarela de grupos populacionais leste asiáticos. Principalmente porque consideramos que há margem para falsas simetrias no modo como conduzimos comparação teórica do conjunto de símbolos e práticas de racialização entre o que se produziu de subjetivação para população negra e para população amarela.

Além disso o apagamento da existência em diferenciação étnica ao “tipo japonês” foi um efeito presente na nossa primeira experiência de uso da filosofia para observar o controle de recipientes corpóreos “nem brancos”, “nem negros”, “nem indígenas” e, portanto, de sujeitos raciais ambíguos e manipulável na hierarquia das raças. Até porque o “tipo japonês”, no auge das discussões eugenistas do século XIX e as respectivas sofisticações de justificativas racistas nelas contidas, era considerado um tipo racial de maior grau de semelhança com o “tipo europeu”.

---

<sup>8</sup> Cf. Morita (2019).

Na “oposição indireta” entre as categorias de minoria étnica e racial que hierarquiza o conjunto destas categorias opondo-as, todas, como preenchimento de sujeitos “não-branques”, o “tipo japonês” quando oposto (no critério do Ocidente) a sujeitos raciais negres ou indígenas o será para se definir como todes es outres não-branques deveriam ser. Mais um detalhe deste conjunto de oposições será o fato de que o “tipo japonês” tem este grau de proximidade com o “tipo europeu” também se comparado a populações chinesas, taiwanesas, mongólicas, sul e norte coreanas [...], bem como populações do Sul da Ásia, como Índia, Paquistão, Bangladesh, Nepal [...].

Pelas referências do *Contrato Racial* (2023), do filósofo Charles Mills, e *The Boundaries of ‘the Japanese’: Korea, Taiwan and the Ainu 1868-1945* (2017), do historiador Eiji Oguma, algumas elaborações anteriores acerca da racialização amarela têm sido revisitadas e repensadas. Inclusive descartadas.

Para Oguma (2017, p. 6) as políticas territoriais elaboradas pelo regime de nacionalização do Japão são indissociáveis da “presença do Ocidente no exame sobre a dominação das áreas periféricas do Japão”<sup>9</sup>. Ao levar em consideração a presença das nações ocidentais conduzindo uma análise discursiva sobre um “Orientalismo ao estilo japonês” (*Ibidem*, p. 6)<sup>10</sup>, Oguma cita diretamente o trabalho de Edward Said, sobre como o Oriente é produzido pelo Ocidente como “um objeto a ser invadido, observado e excluído a fim de identificar o ‘Ocidente’ como ‘civilização’ = governante” (*Ibidem*, p. 6). O historiador observa que, neste contexto o Japão “foi identificado como ‘civilização’ = governante, da mesma forma que o ‘Ocidente’” (*Ibidem*, p. 6)<sup>11</sup>. Ao

---

<sup>9</sup> Trad. livre do original em inglês: “the presence of the West in examining issues of the domination of Japan’s peripheral areas”.

<sup>10</sup> Trad. livre do original em inglês: “Japanese-style Orientalism”.

<sup>11</sup> Trad. livre do original em inglês: “of Edward Said’s work on Orientalism, which argues that a ‘barbaric Orient’ was produced as an object to invade, observe and exclude in order to identify the West as civilization = the ruler. Following this framework of Orientalism, ‘Japan’ is regarded as have been identified as civilization = the ruler, the same as ‘the West’”.



mesmo tempo que ocupa uma posição ambígua “na conjuntura em que predominava a visão de mundo de que ‘Ocidente’ = civilização = brancos = governantes, e ‘Ásia’ = bárbaro = pessoas de cor = governados” (*Ibidem*, p. 7)<sup>12</sup>. Pois no Japão moderno,

[...] em circunstâncias em que havia uma ameaça do “Ocidente”, que estava em uma posição mais elevada do que o “Japão”, formou-se um discurso que defendia o domínio daqueles que estavam em uma posição inferior à do “Japão”. Ao mesmo tempo em que era classificado como uma raça amarela no Extremo Oriente, mas também era um império colonial que havia adotado a civilização moderna (*Ibidem*, p. 7)<sup>13</sup>.

Porém, este “Orientalismo ao estilo japonês” não explica por si o modo particular pelo qual os territórios do Japão foram colonizados pelas nações ocidentais. Este processo envolveu “ensinar o Japão a colonizar” como forma de colonizar o arquipélago. Nuanças muito próprias operam nas prescrições do “esquema de cegueiras e opacidades estruturadas para estabelecer e manter o regime político branco” (Mills, 2023, p. 53) do contrato racial do Estado-nação japonês.

Na obra citada, Mills destaca os principais discursos políticos contemporâneos dos esquemas de constituição de Estado na tradição da filosofia contratualista e apresenta uma perspectiva crítica para com a tradição do contratualismo clássico de Locke, Hobbes, Rousseau e Kant (e em suas diferenças internas), que basicamente propõe o contrato social como acordo mútuo consensuado entre indivíduos funda sociedade política (sociedade civil ou governo) em oposição a um suposto estado de natureza. O que na versão contemporânea de John Rawls, o contrato social seria “um empreendimento cooperativo para

---

<sup>12</sup> Trad. livre do original em inglês: “at the juncture when worldview that ‘the West’ = civilization = Whites = the rulers, and ‘Asia’ = barbaric = Coloureds = the ruled was predominant”.

<sup>13</sup> Trad. livre do original em inglês: “In modern Japan [...] in circumstances where there was a threat from ‘the West’, which was in a higher position than ‘Japan’, a discourse arguing for rule of those in a lower rank than ‘Japan’ was formed. While being classified as a yellow race in the Far East, but also being a colonial empire that had adopted modern civilization”.

vantagem mútua`, cujas regras são `projetadas para promover o bem daqueles que dele participam`” (Mills, 2023: 22).

Em seguida demonstra o contrato social como estratégia de opacizar um contrato racial, dado que a “cooperação mútua” do consenso que funda a sociedade política vale “apenas entre as pessoas que contam, as pessoas que realmente são pessoas (`nós, os brancos`)). Portanto é um contrato racial” (*Ibidem*: 35). E o modo de implementação do contrato racial, segundo o filósofo, se deu através dos contratos coloniais, nos quais os mecanismos políticos de exploração, expropriação e escravização de populações não brancas, além de se impor como contrato de dominação econômica europeia sobre os demais territórios, prescreve para estes a epistemologia, a política e a moral das tradições de pensamento brancas europeias.

Mills afirma que os territórios e povos do Japão teriam escapado da lógica colonial imposta pelas nações ocidentais para os demais territórios não europeus de povos não brancos. Uma exceção explicável pelo fato de que “após a Restauração Meiji, [o Japão] embarcou com sucesso em sua própria industrialização” (*Ibidem*: 73). Também analisa e localiza a história da ocupação dos territórios asiáticos pela Europa no conjunto de conceitos apresentados na concepção de Orientalismo de Edward Said. Acreditamos que a teoria de Said — somada a análise de fatos históricos — já é uma referência suficientemente consistente para concluir que o Japão não é uma exceção.

A esquadra norte americana, comandada pelo comodoro Matthew Calbraith Perry, que força em 1853 a abertura dos portos controlados pelos clãs dos xogunatos, não teria investido tamanho aparato bélico se se tratasse de um território à exceção das intervenções colonizatórias do Ocidente europeu. Talvez a afirmação de Mills decorra do sucesso ideológico da homogeneidade étnica que a Era Meiji conquista.

Em sua filosofia analítica, o filósofo desmonta as bases epistemológicas da teoria contratualista clássica, evidenciando os contratos raciais nas sociedades políticas ocidentalizadas. E ainda que não tenha

notado as nuances da consolidação de Estado-nação japonês sobre territórios insulares leste asiáticos como (também) uma movimentação de colonização ocidental sobre o Japão, essa é a deixa para aproveitar a teoria do próprio Mills para reinserir o Japão no contexto do qual o autor o retira. Estas nuances não seriam explicáveis por simples aplicabilidade da teoria de Said a um “Orientalismo ao estilo japonês”. Pois o Japão ocupa posição ambígua no cenário das políticas de colonização do século XIX. O regime Meiji impôs a lógica de que “a assimilação significava “civilizar”, ou seja, aproximar-se da civilização = Japão” (Oguma, 2017, p. 6)<sup>14</sup>.

Oguma sugere ambiguidade nas práticas e tipos discursivos da dominação colonial no caso do Japão, em que funciona um esquema “Japão versus Ocidente”, no qual se acrescenta um terceiro componente, em que “havia outro ‘governante’ acima do ‘governante’ (por exemplo, ‘o Ocidente’ em relação a ‘Japão’)” (*Ibidem*, p. 8)<sup>15</sup>.

O conjunto de movimentos geopolíticos de expansão colonial que demonstram interesse sobre o Japão é notável entre as principais nações europeias colonizadoras (Império Britânico, Holanda e França). No início do século XIX, diante de uma opinião branca convencionalizada que “assumia casualmente a validade incontroversa de uma hierarquia de raças ‘superiores’ e ‘inferiores’, raças ‘mestras’ e ‘subjugadas’” (Mills, 2023, p. 62), o mundo moderno havia consolidado um “regime racialmente hierárquico, globalmente dominado pelos europeus” (*Ibidem*: 62). Com exceção de territórios do Leste Asiático continental (principalmente a China, mas também Mongólia), peninsular (como Coreia do Norte e Coreia do Sul) e insular (como Taiwan, Japão, Ainu-Moshiri e Ruu-Shuu), diversos processos de colonização estavam em curso

---

<sup>14</sup> Trad. livre do original em inglês: “that assimilation meant ‘civilising’ that is, drawing near to civilization = Japan”.

<sup>15</sup> Trad. livre do original em inglês: “there was another ‘ruler’ above the ‘ruler’ (for example, ‘the West’ in relation to ‘Japan’)”.

desde a modernidade nas Américas do Sul e do Norte, na África e no Sul da Ásia.

Aproximadamente 15 anos separam a chegada da esquadra da marinha norte americana nos portos controlados por Tokugawa, da primeira Guerra do Ópio na China (1839-1842), sucedida de uma segunda guerra entre 1856 e 1860 — na tentativa do Império Britânico de controlar rotas comerciais entre a China e a Índia. O contexto de ocupação europeia nas cercanias do Leste Asiático estava montado pela “conquista britânica na Índia; a expansão francesa na Argélia e na Indochina; o avanço holandês sobre a Indonésia” (*Ibidem*, p. 63). A ofensiva europeia pelo domínio econômico sobre fluxos de matéria prima na China continental, negocia concessões de “portos de tratado” em áreas peninsulares e insulares (como Hong Kong e Taiwan), não conseguindo adentrar áreas continentais.

Não há fontes que comprovem um acordo entre a marinha norte americana e as nações europeias no plano de coação bélica que força a abertura dos portos dos domínios de Tokugawa. Mas pela sucessão dos fatos históricos, é evidente que todos os principais países representantes do domínio euro-americano se beneficiaram com a adaptação tática para colonização do “Extremo Oriente”: ter — no Japão — um território de referência anti-China e que posteriormente passa por remontagem como anti-comunista, com a criação do Estado Soviético.

Um “caso clássico de diplomacia de canhão” (Oguma, 2002: 34)<sup>16</sup>, o Japão não tem a opção de não manter relação econômica assimétrica com a invasão Norte Americana. Nos anos que se sucedem, se instala uma crise política entre os territórios e povos de grandes e pequenos xogunatos e domínios independentes. Serão amplamente distribuídas cópias traduzidas de obras dos principais filósofos contratualistas da modernidade. As ideologias de democracia ocidental

---

<sup>16</sup> Trad. livre do original em inglês: “*classic case of gunboat diplomacy*”.

impulsionaram oposições populares ao modelo de xogunato do controle territorial (Oguma, 2002, p. 35), a partir do contato dos grupos populacionais do campo e da cidade com teorias do iluminismo europeu.

Os processos de revolta alimentam o uso político da desconfiança para com a autoridade do Xogum. No processo de crise da estrutura política e territorial de xogunato, forma-se uma aliança comerciante-militar entre conselheiros de exércitos norte americano, prussiano, britânico e francês, os samurais inferiores e a classe de comerciantes que se co-constituíram como força política em oposição ao poder por linhagem de clã de chefes Xoguns. Nessas relações surgiram “comerciantes que haviam comprado a posição de samurais e difundido o conhecimento de técnicas produtivas nessa classe” (Igarashi, 2011, p. 71). Trata-se da formação de um grupo político, constituído como elite econômica e classe militar, para planejamento e execução de um golpe que inicia o regime Meiji.

Em alinhamento, este grupo é também responsável pela montagem narrativa de que o Imperador Meiji seria a ponta de uma linhagem descendente do povo *Yamato* da Era Jomon<sup>17</sup>, considerada

---

<sup>17</sup> As apresentações de cronologia das eras do Japão geralmente divergem em ordem, principalmente nas interpretações de passagens entre o que é chamado de “período antigo”, “antiguidade” ou “primeira era”. Duas apresentações cronológicas (com poucas diferenças entre si), são nossa escolha de referência pelo fato de que são cronologias apresentadas em obras críticas ao regime imperial unificado. Sendo a apresentação cronológica da obra de Eiji Oguma (2002): Era Jōmon – 400 a. C.; Era Yayoi – 300 a. C.; Era Kofun – segunda metade do século III d. C.; Era Asuka – fim do século VI; Era Nara – 710; Era Heian – 794; Era Kamakura – 1192; Período de conquistas das cortes do Sul e Norte – 1336; Era Muromachi – 1392; Era Momoyama – 1573; Era Edo – 1603; Era Meiji – 1868; Era Taishō – 1911; Era Shōwa – 1925; Era Heisei – 1989. E também a cronologia do livro de Christine Greiner, *Leituras do corpo no Japão* (2015): Pré-História, Período Primitivo e Antigo; Jōmon e Yayoi – 10.500 a.C.-250 d.C.; Yamato – c. 300-711 (Kofun 250-538 e Asuka 538-710) Nara – 712-793; Heian – 794-1192; Período Medieval (Chūsei); Kamakura – 1192-1333; Muromachi ou Ashikaga – 1333-1573; Início do Período Moderno (Kinsei) Azuchi-Momoyama – 1573-1603; Edo ou Tokugawa – 1603-1868; Período Moderno (Kindai); Meiji – 1868-1912; Taishō – 1912-1926; Shōwa

primeira cultura a ocupar as ilhas nipônicas e fundar o primeiro período imperial em 300 d. C., reforçando a crença religiosa e, agora étnica, de uma suposta “superioridade japonesa em uma linhagem imperial que seria praticamente indestrutível” (Greiner, 2015, p. 70).

Mutsuhito, o primeiro Imperador Meiji (Meiji Tennō), ascende ao trono em 1867, aos 15 anos. Durante os 14 anos que separam a chegada da esquadra norte americana e a nomeação de Mutsuhito, uma elite econômica e militar montada com as nações ocidentais, apresenta o modelo de império que propõe o fim da crise política por unificação como regime político, empenhando “construir uma nação e uma força militar modernas com a intenção de prevalecer diante de um ambiente colonial hostil” (Igarashi, 2011, p. 18).

O período que se sucede é marcado por forte estratificação social entre a população rural agricultora desapropriada da terra, aos quais se somam os grupos indígenas concentrados nos territórios colonizados de *Ryu-Kyu* e *Ainu-Moshiri*. Depois de consolidar suas elites proprietárias, o regime unifica o sistema de instrução oficial de escolas e universidades imperiais, os meios de produção e cria “empresas imperiais-estatais”. As populações indígenas, camponesas ou excedentes populacionais nos centros urbanos, são estimuladas à emigração. Em uma primeira fase, o índice demográfico em deslocamento diaspórico produzido pelo regime Meiji imigrou para o Havaí em 1868 e, ainda no século XIX, para a costa ocidental dos Estados Unidos e Peru (Ninomiya, 1995, p. 250). É a partir de 1908 que vigora o Tratado de Amizade, Comércio e Navegação entre Brasil e Japão, assinado em 1895, com primeiro contingente aportado em Santos, no Brasil. Entre os tratados de negociação dos grupos diaspóricos dos territórios expoliados pelo regime Meiji, o do Brasil é o mais duro e o mais volumoso em número de famílias.

---

— 1926-1989; Heisei — 1989-hoje. Lembrando que ambas as obras foram escritas antes da era atual, a saber, a Era Reiwa (2019-atual).

Para nós, *Ainu-Repunkurus*, a *Ainu-Moshiri* é mais que o nome de referência do território originário das nossas pessoas mais velhas. Os significados terminológicos deste nome nos são móveis. Se referem à espacialidade dos lares em que se reúnem familiares, parentes, pessoas da mesma etnia. Segundo a antropóloga Uchinanchu Laís Miwa Higa, em sua dissertação de mestrado *Umi Nu Kanata: do outro lado do mar: história e diferença na “comunidade okinawana brasileira”* (2015), *Uchina* é

[...] o nome íntimo, interno ao grupo, o nome popular e nativo da ilha [...]. *Uchina* evoca a imagem do povo, da família. É o tempo biográfico, do parentesco e da descendência, mas também o da inclusão [...]. *Uchina* é o nome que produz a aproximação consanguínea ou ‘cultural’ com a ilha (Higa, 2015, p. 137).

Para os grupos dos territórios diaspóricos, o som dos nomes destes territórios indígenas anexados na unificação do Japão mistura o espaço das ilhas como memória na experiência da pessoa imigrante e a espaço-temporalidade da descendência. Descendência que não busca restaurar ou reconstruir o espaço e o tempo das ilhas das quais as pessoas mais velhas partiram, mas abrir cavidade na história biográfica e familiar uma memória antiga (*Ibidem*, p. 137).

O signo de referência territorial de *Ainu-Moshiri* ou *Ainu-Mosir*, é composto por “*Ainu*”, que significa “existência humana” / “modo de perceber o mundo via corpo” / “modo de dizer o mundo via corpo” e “*Mosir*” / “*Moshiri*”, que significa “território pequeno” / “porção de terra de ilha” / “porção de terra de montanha” / “porção de território para se viver” / “casa” / “lar” / “terra tranquila” (Shigeru, 1994, p. 165). O par de termos *Ainu-Moshiri* indica o corpo do território e o corpo da pessoa Ainu como relacionais, e adquire sentido de território como memória feita no corpo que nele habita. *Ainu-Moshiri* é qualquer porção de território, de ilha-casa, onde pessoas Ainus existem, percebem, fazem e rezam o mundo em que vivem.

Nos recipientes de temporalidade corpórea diaspórica, *Ainu-Moshiri* também se abre como um trajeto de deslocamento dos grupos diaspóricos pelos oceanos Pacífico e Atlântico e como parábola territorial nas comunidades diaspóricas para as quais estes grupos foram enviados como força de trabalho.

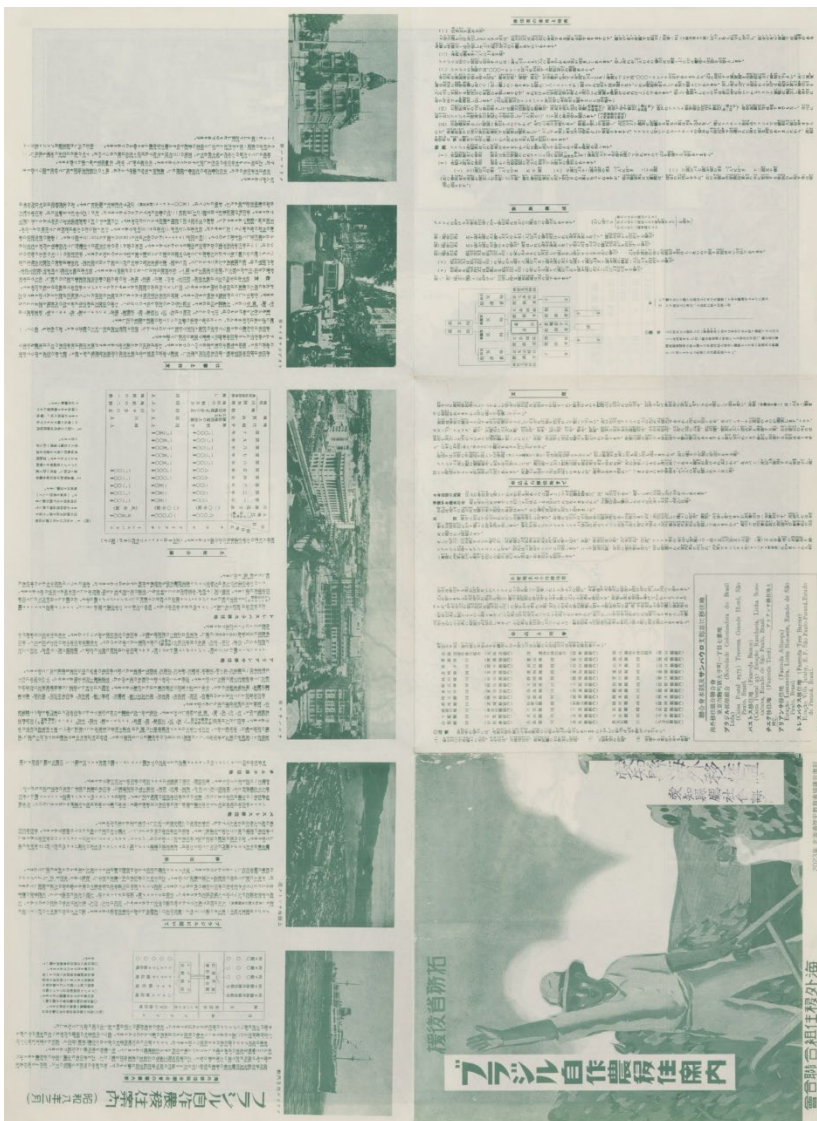
A colonização de *Ainu-Moshiri* (bem como de *Uchina*) combina o poder político e financeiro da elite local na ilha Honshu, formada a partir da colonização por força bélica e dominação financeira de potências econômicas do Ocidente. A aliança entre uma elite interna criada como classe econômica em Co constituição de uma dominação externa, faz da colonização do Japão por nações ocidentais um caso extraordinário de inversão de significâncias que fazem parecer que o Japão se consolida politicamente como um território que escapou da intervenção colonialista de nações europeias.

A Era Meiji como experiência de Estado-nação — até então inédita na Ásia — só foi possível através do investimento econômico, político, militar e ideológico de projetos colonizadores do Ocidente euro-americano. O que proporcionou ferramentas para a consolidação de uma divisão racializada dos territórios. O regime Meiji aprende com o Ocidente euro-americano a produzir minorias étnicas e seus genocídios, em nome da homogeneidade étnica e uma pureza racial (já que amarela, pelo menos a mais próxima do modelo ocidentalizado de populações brancas).

E é por isso que “o Japão e as pessoas de lá não gostam de nós”.



**Figura 1** – Panfleto editado e distribuído pela Companhia Ultramarina de Hokkaido em parceria com a Sociedade Colonizadora do Brasil Ltda., em 1934 e reeditado em 2023. A versão apresentada é uma digitalização do panfleto reeditado original de 2023, obtido na prefeitura de Sapporo, Hokkaido (acervo pessoal). Lado 1: contém explicação, em língua japonesa, dos documentos necessários para a imigração, dos requisitos das famílias elegíveis para imigração, descrições do tipo de trabalho a ser executado e breves explicações sobre o trajeto até o Brasil e as instalações das famílias desde a chegada ao porto de Santos.



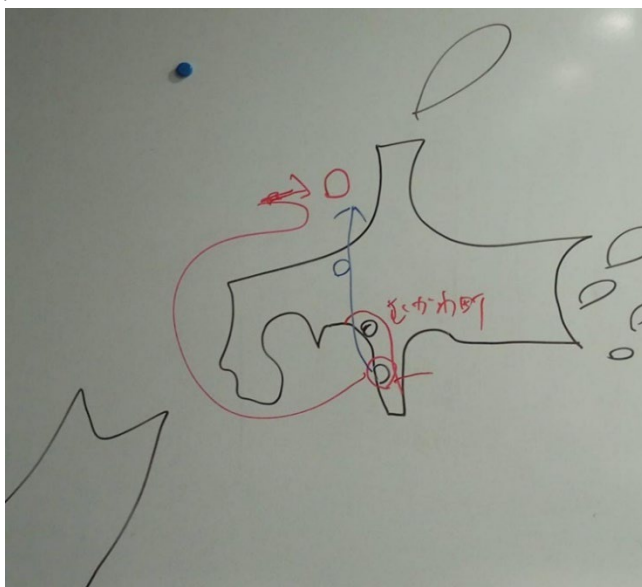


**Figura 3** – Mapa da província de Hokkaido (1869), detalhado em todo o arquipélago norte pelo explorador Takeshiro Matsuura (1818-1888), cartógrafo oficial do governo Meiji, enviado a Ezo para seis expedições oficiais.



Fonte: <https://bijutsutecho.com/exhibitions/3146>.

**Figura 4** – Mapa de *Ainu-Moshiri* desenhado a mão em lousa branca, por T. S., liderança Ainu que nos recebeu em sua casa. Compreende a ilha de Ezo, rodeada do arquipélago das ilhas Curilas à direita e a ilha Sacalina no alto. No canto esquerdo, a região de Tohoku, norte da ilha Honshu. Em alfabeto japonês e em vermelho está escrito Mukawa, municipalidade da aldeia de origem da Sra. T. S.



Fonte: Arquivo pessoal.

### **Última desfeitura com uma feitura de reza**

*Como nos refazemos por dentro da casca da identidade racial inventada pelos cruzados que nunca voltaram da Mongólia ou Guilherme II ou Comandante Perry? Não dá para aceitar a casca. É que também o valor comunitário de como fazemos depois da desfeitura não é da conta de quem identifica a diferença por mania de razão. Mutsuhito, seus criadores, seu exército, seu dinheiro e sua instrução não nos exterminaram. Gerações vingaram no território continental depois de Repun lado Atlântico. A reza do caminho de atravessar para reencontrar a ilha já foi feita. Reza em ida e volta, que pisou aeronave, aeroporto de conexão e a Ainu-Moshiri originária. Reza que reconectou nosso povo desde que nos separaram. Nossas ancestralidades e kamuys nunca nos abandonaram e nunca nos pacificaram.*

## **3 Agora queremos reparação histórica: além do Japão, o que o Brasil tem a ver com isso?**

No momento desta comunicação no GT Filosofia e Raça e no ET Filosofia e Povos Originários no encontro da Anpof de 2024 em Recife, a pesquisa que apresentamos (junto da comunidade familiar envolvida), tinha pousado retorno ao Brasil há pouco mais que 2 meses. Financiada pelo Programa de Doutorado Sanduíche da CAPES, a fase de internacionalização do doutorado dedicou pesquisas sobre a narrativa indígena Ainu da colonização de Meiji sobre *Ainu-Moshiri*.

Pelo período de setembro de 2023 e fevereiro de 2024, uma universidade imperial, *Hokkaido Daigaku* (Universidade de Hokkaido), recebeu por um semestre a matrícula de pesquisadore convidade da primeira pessoa de nossa família *Ainu-Repunkuru*, a viajar para o Japão com um visto que não era de trabalhadore *dekasségui*<sup>18</sup>. Lá, o professor

---

<sup>18</sup> *Dekasségui* é um termo relacionado à pessoa lida como nipo-brasileiras que imigra para o Japão com visto de trabalho, intermediado por empreiteiras de contrato e envio para os setores da indústria montadora de automóveis. A chamada classe *dekasségui* representa a segunda maior população imigrante no Japão. Entre 1984 e o início dos anos 2000, o Japão chegou a ter aproximadamente 300 mil brasileiros imigrantes em postos de trabalho nos principais conglomerados industriais do país. Vale ressaltar que



Dr. Kunihiro Yoshida (do departamento de Direito Civil, especialista em justiça restaurativa e supervisor da pesquisa no Japão) e a professora Dra. Mai Ishihara (antropóloga Ainu do *Center for Ainu and Indigenous Studies* — Centro de Estudos Indígenas e Ainu), nos proporcionaram contato direto com as principais mobilizações de movimentos indígenas da ilha, territórios de aldeia (*kotan*), além das narrativas museológicas da coleção que a colonização saqueou de nosso povo.

Descobrimos que nossos grupos Ainus são diversos, como os territórios que ocupam espalhados pela ilha de Ezo, por toda a província de Hokkaido. E conhecemos os grupos de pesquisa e curadoria coordenados por professores doutores suíços, britânicos, estadunidenses, canadenses. Cada cheiro de vento chegando do círculo polar siberiano misturado na memória do cheiro guardado de mato molhado de chão em que venta Oceano Atlântico, lembrava: tudo isso por reparação, sempre será pouco, alguma há de vingar.

O que de fato importou foi o reencontro, como uma visita na casa de nossas pessoas mais velhas, depois de um trajeto pelo trem metropolitano que leva de capital do estado à área rural. Tem chá, café, uma opção de suco, beliscos salgados e doces. Nas nossas *Ainu-Moshiris* (da área rural de Hokkaido ou do estado de São Paulo, onde vive nossa família) tem as pessoas mais velhas, nós, nossas crianças; todes que são ou serão todas as gerações do mundo que somos juntas. Nosso reencontro atualizou notícias para parentes Ainus de todas as gerações da *Ainu-Moshiri* de Ezo, de que a diáspora Ainu no Brasil é numerosa e, ao mesmo tempo, apagada.

Com o acolhimento de parentes Ainus da *Ainu-Gaku* (escola auto organizada de formação política da comunidade Ainu, no

---

as leis trabalhistas para estrangeiros no Japão não apenas são desiguais em relação aos direitos trabalhistas para japoneses, como o trabalho em fábrica é caracterizado por muitas horas seguidas de movimentos repetitivos (por vezes passando de 12h por dia). Além disso, no recorte de classe interno à comunidade nipo-brasileira, “só vai para o Japão majoritariamente quem precisa, por razões de sobrevivência, ou de melhoramento da situação social — própria ou da família” (Konigame, 2011, p. 87).

município de Shiraoi, Hokkaido) e da *Nibutani Kotan* (aldeia Ainu de Nibutani, no município de Biratori, Hokkaido), nossa família teve a chance de acessar fragmentos documentados da referência de aldeia originária da geração de mais velhas que imigrou para o Brasil. A oralidade combinada a um percurso por prefeituras em pequenas municipalidades de Hokkaido com costa para o Pacífico sul, nos devolveu um pouco do que a colonização Meiji e euro-americana não conseguiu apagar.

A burocracia da pesquisa, assinada e autorizada por um certo conjunto de professores doutores brasileiros e japoneses, que atendeu ao critério de seleção para um programa financiador de internacionalização de pesquisa, foi apenas a ferramenta que arrancamos para lutar pelos direitos que envolvem acessar a memória do nosso povo, de sua expulsão e diáspora, que seguem reativando traumas intergeracionais nas vivências de nossas pessoas mais velhas, nós e nossas crianças.

Nos últimos quatro meses — totalizando dez meses — do período de pesquisa no exterior, nossas movimentações se voltaram para a comunidade imigrante brasileira no Japão, na província de Ibaraki, no distrito industrial de Mitsukaido, município de Joso. A Escola Opção, instituição privada de ensino básico que oferece formação dos primeiros anos do ensino infantil ao ensino médio, acolheu uma fase de práticas pedagógicas desta pesquisa de doutorado. As escolas brasileiras no Japão são, muitas vezes, a única oportunidade de acesso à educação formal para crianças e adolescentes de famílias trabalhadoras imigrantes. São comuns as experiências de imigração de crianças e adolescentes que acompanham pais, mães e tutores com visto temporário para trabalhar no sistema industrial do país. Muitos não se adaptam ao sistema de ensino japonês, sendo a língua e o alfabeto uma das barreiras no processo de aprendizagem de pessoas que iniciaram sua vida escolar no Brasil, além de discriminações em diferentes camadas institucionais e de relações sociais do Japão. Também como imigrantes estrangeiros “o Japão e as pessoas do Japão não gostam de nós”.

O deslocamento para o Japão e os encontros vividos pelo período de dez meses com acessos bibliográficos, acadêmicos, políticos e retomadas de ação comunitária, têm sido mobilizados na fase de escrita final da tese de doutorado, com depósito previsto para o primeiro semestre de 2025. Por ora, apenas narramos alguns elementos que nos apontaram dimensões do quanto inquantificável é a reparação histórica envolvida na “imigração japonesa” no Brasil.

É com olhar crítico e filosófico sobre a história da racialização amarela (no mundo e no Brasil), somada às produções de minoria étnica do período de colonização do regime Meiji, que a mobilização desta pesquisa buscará guardar para a feitura interna à nossa comunidade o que de identidade não precisa de mais definições externas, colecionadoras, racionalizadoras e racializadoras. Não guardaremos o que de possível pudermos formular para indicar possibilidades de responsabilização política e reparação para o que foi feito de nosso povo. Pelos seis meses de contato com a nossa comunidade étnica em *Ainu-Moshiri* e quatro meses em contato com nossa comunidade imigrante trabalhadora no Japão sabíamos o tempo todo: tudo isso é nosso povo.

Os grupos indígenas Ainus e Uchinanchus, somados aos grupos camponeses da ilha Honshu, são iniciados no laboratório de embranquecimento do Brasil depois de alternativas serem estudadas entre diferentes populações pesquisadas como potenciais substituições para os grupos escravizados de pessoas africanas e descendentes. Aproximadamente 750 pessoas escravizadas do território de Macau foram testadas como força de trabalho no Jardim Botânico do Rio de Janeiro, em 1810, sob supervisão do próprio D. Pedro II — já que Portugal mantinha colônias em Goa (próximo da Índia) e Macau (em fronteira com a China) (Lesser, 2015). Proibida até 1890<sup>19</sup>, a entrada de imigrantes asiáticos no Brasil é discutida como alternativa pelos grupos proprietários, mas somente se consolida quando os grupos do estado de São

---

<sup>19</sup> Cf. Decreto n. 528, de 28 de julho de 1890 *apud* Shiraishi; Shiraishi, 2015.

Paulo (principalmente a classe cafeeicultora) pressionam por flexibilização da entrada de uma força de trabalho não-branca no país.

A classe proprietária branca brasileira e paulista justifica a predileção pelas populações colonizadas no regime Meiji, afirmando uma “superioridade branca” de pessoas japonesas em relação aos demais povos asiáticos. O apagamento do rosto Ainu no muro branco do rosto “nipo-descendente” integra o projeto de se livrar do volume populacional excedente produzido pela colonização do regime Meiji, silenciando a auto-declaração étnica em diferenciação com o povo do Imperador.

Somos (povos Ainus, Uchinanchus e diversidades de Honshu) a maior diáspora de povos originários de ilhas do Pacífico de que se tem registro em deslocamento para um país continental, sobre os quais prevaleceu referenciar como sujeito “nipo”. Ao que mais tarde se soma a noção de mobilidade social em ascensão, na narrativa forjada de uma população trabalhadora, dócil, que não desobedece. Ainda que, diferentemente das populações indígenas e do continente africano, imigrantes do arquipélago japonês tenham sido contempladas na Lei de Terras<sup>20</sup>, ocupando postos de trabalho remunerado.

Os territórios informados no panfleto editado, impresso e distribuído pela Cia. Ultramarina de Hokkaido em parceria com a Sociedade Colonizadora do Brasil Ltda. (Figuras 1 e 2), indicam áreas de ocupação da diáspora leste asiática pelo Oeste Paulista até as fronteiras com o estado do Mato Grosso do Sul (em 3 fazendas) e o norte do

---

<sup>20</sup> A lei n. 601, de 18 de setembro de 1850, conhecida como Lei de Terras, foi o dispositivo legal de regulamentação da questão fundiária no Império do Brasil. De 20 anos antes da abolição do sistema de escravização, a lei impedia que pessoas escravizadas obtivessem posse de terras através do trabalho, também previa subsídios do governo no incentivo à vinda de colonos do exterior mediante contratos de trabalho. Ao incentivar populações imigrantes a serem contratadas no Brasil, a classe proprietária branca também marginaliza as pessoas negras dos postos de trabalho remunerado após a lei de abolição do trabalho escravo. Ver: CAVALCANTE, J. L. *A Lei de Terras de 1850 e a reafirmação do poder básico do Estado sobre a terra*.



estado do Paraná (1 fazenda). A linha ferroviária destacada no mapa marca o percurso de ocupação da maioria populacional dos grupos imigrantes negociados com o regime Meiji<sup>21</sup>. O que significa que estes grupos diaspóricos estão diretamente relacionados com a diminuição gradativa dos territórios e das populações indígenas originárias do território em que se instalaram as fazendas de monocultura (extensão do estado de São Paulo e áreas de divisa inter estadual com Minas Gerais, Mato Grosso do Sul e Paraná).

Na manutenção de categorias de controle racial no Brasil, os recipientes nipo-brasileiros estão hierarquizados para obter vantagens em relações de poder dominadas pelas classes proprietárias brancas. Se experimentam relações como grupo privilegiado no conjunto das técnicas que controlam aparições de corpos não-brancos, são subjetividades capturadas nas sofisticações locais deste conjunto. E assim os rostos lidos como nipo-brasileiros, sustentam desígnios, superfícies e estratos da raça que agenciam concretamente o poder de produzir significâncias definidoras de *rostos-limites*.

É um rosto tolerado, nele ressoa o sujeito branco. É uma existência cúmplice da eliminação e do controle sobre os corpos subjetivados e racializados negros e indígenas como significantes de variações não toleradas em desvio do rosto de “Homem branco médio qualquer”

---

<sup>21</sup> Cf. *Uma epopeia moderna: 80 anos de imigração japonesa no Brasil* (1992), dossiê elaborado e publicado pela Comissão de Elaboração da História dos 80 anos da Imigração Japonesa no Brasil, grupo de trabalho da Sociedade Brasileira de Cultura Japonesa. Edição comemorativa dos 80 anos de imigração, no dossiê constam as áreas de destino da população diaspórica divididas em: Zonas da linha Mogiana (entre São Paulo capital e as áreas rurais até cidades do oeste paulista); Triângulo Mineiro; Linha Paulista (compreendendo as zonas rurais próximas da cidade de São Paulo); Linha Araraquara e São Paulo-Goiás (zonas rurais do oeste paulista em direção do estado de Goiás); Linha Douradense, Linha Noroeste e Estado do Mato Grosso (zonas rurais do oeste paulista em direção ao estado do Mato Grosso); Linha Sorocabana e Sul do Paraná (zonas rurais de sudoeste e sul paulista até o estado do Paraná); Arredores de São Paulo (áreas da capital do estado e cidades da Grande São Paulo como Guarulhos, Carapicuíba, Osasco, Barueri, entre outras) e, por fim, Linha Santos e Arredores, Linha Santos-Juquiá e Zona de Iguape (compreendendo as principais áreas de colônia no litoral paulista).

(Deleuze; Guattari, 2012, p. 50). O racismo brasileiro celebra uma aliança com os grupos amarelos nipo-brasileiros em pacto com o referencial branco e potencializa o racismo contra as populações negras e indígenas.

É o referencial branco que subjetiva todas as variações de desviança de sua aparência de traços de “tipo europeu”. Tolerado quando mobiliza signos de ascensão econômica, docilidade e trabalho; intolerável se nos signos de inassimilável, “Perigo Amarelo” e “potencialmente cruel” (Takeuchi, 2002).

O que se reza nesta conclusão, depois de algumas desfeitas, precisa enfrentar a disputa sobre identidades atravessadas pela racialização, pela aparição de corpos e pela interrupção deles. Nossa diáspora foi negociada como força de trabalho nos territórios de populações indígenas originárias das terras em que se localizava a invasão Bandeirante continuada pelas monoculturas. Negociada, também, com as populações do continente africano e descendentes, em fase de substituição de força de trabalho escravizada por imigrantes europeus e leste asiáticos. Agora atualizam nas gerações descendentes nascidas no Brasil, a fase econômica global de, sob o regime de autorização de trabalho com vistos temporários, ser a força de trabalho negociada para postos de trabalho de alta rotatividade e insalubridade das fábricas automotivas japonesas.

A escrita final da tese de doutorado está em fase de formulação de ferramentas teóricas no campo da filosofia política contemporânea que fundamentem a indicação de um conjunto de ações políticas para reparação histórica entre a comunidade Ainu diaspórica e os grupos racializados com os quais teve sua racialização amarela negociada.

Já é possível afirmar que instituições representantes do atual governo japonês têm responsabilidade no reconhecimento de que o regime imperial cometeu crimes contra as populações indígenas das ilhas anexadas durante o projeto expansionista em concomitância com um projeto de expulsão compulsória destas populações de seus territórios

originários, pelo uso do Tratado de Amizade, Navegação e Comércio entre Brasil e Japão.

Instituições representantes do Estado brasileiro, por sua vez, devem ser responsabilizadas a reconhecer a contribuição com o apagamento étnico das populações indígenas leste asiáticas negociadas como força de trabalho, bem como do histórico de violências contra estes povos durante a unificação do Japão. Também reconhecendo que expandiu terras de cultivo sobre territórios indígenas e que executou a estratégia de substituir a força de trabalho escravizada até 1888 com a força de trabalho indígena leste asiática.

O governo brasileiro tinha plena consciência que as populações leste-asiáticas que negociou com o Japão eram pertencentes às classes e etnias que o regime Meiji não quis para compor o mito da identidade nacional japonesa. As autoridades do regime Meiji, por seu turno, tinham ciência de que negociavam estes grupos com as elites proprietárias brasileiras, que tinha o objetivo de substituir a força de trabalho escravizado e que esta elite se tratava de uma classe colonizadora de brancos europeus.

Para alguns apontamentos de finalização desta comunicação, é de se saber que relações diplomáticas entre Brasil e Japão são reafirmadas e celebradas em muitos espaços construídos historicamente por associações e entidades nipo-brasileiras. Fruto da resistência dos grupos imigrantes em diferentes territórios urbanos e rurais, quando no auge das políticas discriminatórias do Estado Novo, proibiu-se o uso da língua japonesa em público, as escolas japonesas, os registros em cartório de nomes japoneses em crianças recém-nascidas [...] <sup>22</sup>. Ao mesmo

---

<sup>22</sup> Durante o regime do Estado Novo (1937-1945), imigrantes considerados japoneses passaram por políticas de censura, prisões arbitrárias, restrição de mobilidade entre a colônia e as cidades, além de proibições de se comunicar em japonês nos espaços públicos. Estas medidas se intensificaram após a declaração do Brasil de apoio aos Aliados na Segunda Guerra Mundial, em 1942. Cf. <https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2024/07/25/governo-brasileiro-pede-desculpas-por-perseguiçao-a-imigrantes-japoneses.htm?cmpid=copiaecola>

tempo, notamos que temos nas entidades de associação, políticas e lideranças de carisma conservador e, por vezes, de extrema direita. Observa-se uma estrutura de negociação que alia as comunidades (nem tão) nipo-descendentes (assim) ao pacto econômico e racial com as classes proprietárias brancas, expresso no modo como entidades e lideranças da comunidade apresentam seus alinhamentos políticos. Em adendo, notamos que o sentimento nacionalista produzido pela ideologia da homogeneidade étnica do Japão como país é, em diferentes graus, reproduzida em diversas camadas da comunidade.

É no contexto de uma estrutura historicamente conservadora que, por exemplo, algumas políticas de financiamento de bolsas integrais de estudo em instituições japonesas são parte do orçamento direcionado ao Brasil pela política diplomática entre Brasil e Japão. Agências governamentais como o MEXT (Ministério da Educação, Cultura, Esportes, Ciência e tecnologia do Japão) ou a JICA (Agência de Cooperação Internacional do Japão), oferecem programas de intercâmbio em diversos níveis institucionais relacionados ao ensino superior (graduações e pós-graduações), que contemplam jovens da comunidade “nipo”-brasileira ou jovens não-“nipo”-brasileiros que demonstrem interesse no Japão como utilidade em especializações nas áreas de tecnologia, pesquisas científicas, estudos culturais e treinamentos de lideranças comunitárias. Estes últimos, em sua maioria, brancos.

Em primeiro lugar, na perspectiva de reparação pelos crimes que as nações euro-americanas e o regime Meiji cometeram com as nossas famílias indígenas e diaspóricas, a manutenção das associações nas seleções para bolsas de estudo no Japão não contempla todas as gerações de nossas famílias, nem a camada dos nossos grupos nas áreas rurais e nem as camadas dos nossos grupos trabalhando como imigrantes, hoje, nos sítios industriais do Japão. Seguido da perspectiva de que as negociações que envolvem a racialização amarela aprofundam as táticas discriminatórias contra grupos indígenas brasileiros e negres, reparação alguma foi sequer imaginada em programas de distribuição de

bolsas das instituições japonesas no Brasil com histórico nulo de reservas de cotas para candidatas negres e indígenas.

A condição de formular medidas de reparação no mínimo justas para o volume de violência praticado contra todos os grupos não-brancos envolvidos nesta narrativa é um abismo. Não sabemos nem por onde começar. Mas de algum começo tem se tentado partir. Já fizemos o deslocamento para o reencontro das gerações diaspóricas com os grupos Ainus que permaneceram na ilha de Ezo. Chegamos no território unificado de um Japão com pessoas japonesas que “não gostam de nós”. Agora que voltamos para o Brasil unificado com pessoas brancas brasileiras que não gostam de negres e indígenas, disputaremos a aparição de nosso povo *Ainu-Repunkuru* como uma perspectiva que denuncia todas as camadas de violência produzidas pelos projetos coloniais.

Se a história da tolerância das classes proprietárias brancas brasileiras com nossos grupos se monta por certa docilidade especificamente japonesa, um começo entre nossas comunidades tem sido o de não nos apagarmos na categoria de amarele universal.

## Referências

CAVALCANTE, J. L. A Lei de Terras de 1850 e a reafirmação do poder básico do Estado sobre a terra. *Revista Histórica*, n. 2. Disponível em: <https://goo.gl/M2YGtV>. Acesso em: 3 ago. 2024.

CHEN, An. *On the Source, Essence of “Yellow Peril” Doctrine and Its Latest Hegemony “Variant” – the “China Threat” doctrine: from the perspective of historical mainstream of Sino-foreign economic interactions and their inherent jurisprudential principles*. In: *The Journal of World Investment & Trade*, Vol. 13. Martinus Nijhoff Publishers, 2012.

COMISSÃO DE ELABORAÇÃO DA HISTÓRIA DOS 80 ANOS DA IMIGRAÇÃO JAPONESA NO BRASIL. *Uma epopeia moderna: 80 anos da imigração japonesa no Brasil*. São Paulo: HUCITEC: Sociedade Brasileira de Cultura Japonesa, 1992.

- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil Platoês: capitalismo e esquizofrenia, vol. 3*. Trad. Aurélio Guerra Neto et al. São Paulo: Editora 34, 2012.
- FUJIMURA, H. *Kamuy: gods you can argue with*. In: *Ainu: Spirit of a Northern People*. (Washington): University of Washington Press, 1999.
- GREINER, C. *Leituras do Corpo no Japão e suas diásporas cognitivas*. São Paulo: n-1, 2015.
- HIGA, L. M. *Umi nu Kanata – do outro lado do mar: história e diferença na “comunidade okinawana brasileira”*. 2015. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.
- IGARASHI, Yoshikuni. *Corpos da memória – narrativas do pós-guerra na cultura japonesa (1945-1970)*. São Paulo: Annablume, 2011.
- KEEVAK, M. *Becoming Yellow: A Short History of Racial Thinking*. New Jersey: Princeton University Press, 2011.
- KONIGAME, Maria Juliana. O local e o global na comunidade nipo-brasileira: um exercício sociológico sob o prisma dos jovens na cidade de São Paulo. 2011. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011
- KONIGAME, Maria Juliana. *A invenção da brasilidade: identidade nacional, etnicidade e políticas de imigração*. São Paulo: UNESP, 2015.
- MBEMBE, A. *Crítica da Razão Negra*. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo (SP): n-1, 2018.
- MILLS, C. W. *O contrato racial*. Trad. Teófilo Reis e Breno Santos. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.
- MORITA, U. *Corpos narrados em território de Brasil: a fabulação do corpo híbrido amarelado* (2019). Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos, 2019.
- NINOMIYA, M. O centenário do Tratado de Amizade, Comércio e Navegação entre Brasil e Japão. *Revista USP*, n. 28, p. 245-250, 1 mar. 1996.
- OGUMA, E. *A Genealogy of ‘Japanese’ Self-images*. Melbourne: Trans Pacific Press, 2002.
- OGUMA, E. *The Boundaries of ‘the Japanese’*. Volume 2: *Korea, Taiwan and the Ainu 1868-1945*. Melbourne: Trans Pacific Press: 2017

- PALMER, James. *The bloody white baron*. Nova Iorque: Basic Books, 2009.
- SAID, E. W. *Orientalismo, O Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Cia. das Letras, 2007.
- SATIE, A. *Governo brasileiro pede desculpas por perseguir japoneses durante Segunda Guerra*. Uol, São Paulo, 25 de jul. de 2024. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2024/07/25/governo-brasileiro-pede-desculpas-por-perseguiacao-a-imigrantes-japoneses.htm>. Acesso em: 31 jan. 2025.
- SHIBATANI, M.; KAGEYAMA, T. *Handbook of The Ainu Language*. Org. Anna Bugaeva. Boston: De Gruyter, 2022.
- SHIGERU, K. *Our Land was a Forest: an Ainu Memoir*. Transl. Kyoko Selden and Lili Selden. Colorado: Westview Press, 1994.
- SHIRAISHI Neto, J.; SHIRAISHI, M. *Código amarelo: dispositivos classificatórios e discriminatórios de imigrantes japoneses no Brasil*. São Luís: Edufma, 2016.
- TAKEUCHI, M. Y. *O perigo amarelo: imagens do mito, realidade do preconceito (1920-1945)*. São Paulo: Humanitas, 2008.
- WING-FAI, L. *Perceptions of the East – Yellow Peril: an archive of anti-asian fear. Review: fascination mixed with fear is how many in the West culturally construct the East*. The Irish Times, 2014.





# **A liberdade é uma luta constante: a interseccionalidade entre Lélia Gonzalez e Angela Davis**

Tiliane Cassiano Alves

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.144.19>

O presente trabalho tem a finalidade de divulgar a contribuição do pensamento de Lélia Gonzalez e Angela Davis partindo de uma visão interseccional de ambas enquanto mulheres negras intelectuais como importantes pesquisadoras, educadoras e ativistas políticas comprometidas com questões de raça, gênero e classe ao longo de suas trajetórias destacando assim, a utilidade analítica e política na abordagem das principais questões sociais, dentro dos movimentos civis e feminista negros. Apesar da diversidade dos respectivos contextos e em diferentes aspectos de ambas, em suas propostas e elaborações políticas as questões aqui tratadas se cruzam em questões básicas das afro descendentes na diáspora, tais como a compreensão do processo histórico, político, social e cultural que baseiam as desigualdades raciais e a situação da mulher negra e o apagamento histórico.

Para isso a abordagem inicial é a questão da interseccionalidade que propõe Patricia Hill Collins e Sirma Bilge e na sequência a Amefricidade como categoria político cultural que propõe Lélia Gonzalez que permite-nos ultrapassar as limitações de caráter territorial e depois a análise de Angela Davis sobre mulheres, raça e classe.

Antes de iniciar uma definição a respeito do tema, é necessário caracterizar a interseccionalidade numa categoria analítica, como um recurso metodológico para análise de determinadas questões. Dentro de tal análise como categoria de um método interseccional sendo aplicada na produção acadêmica que não é redutiva a si mesmo; a partir do século XXI nos seus primeiros anos o termo foi adotado por acadêmicas e acadêmicos, militantes de políticas públicas, profissionais e ativistas em diversos locais em áreas interdisciplinares como estudos feministas, raciais e culturais. A exposição do tema dar-se-á diante da interseccionalidade enquanto conceito teórico e prático e o objetivo do estudo com os quais serão trabalhados e como essa interseccionalidade interliga as autoras.

Deve-se saber, que em um primeiro momento o termo “interseccionalidade” expande-se primeiro na questão jurídica com Kimberlé Crenshaw (1989) em *Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color* como um artigo, seu objetivo era ilustrar que muitas das experiências que mulheres negras estavam enfrentando não se enquadra nas fronteiras tradicionais da discriminação de gênero, tal como essas fronteiras eram entendidas e que a interseção de racismo e sexismo influenciam na vida das mulheres negras de tal forma que não podem ser captadas e/ou enquadradas sendo analisadas separadamente nas dimensões de raça ou gênero dessas experiências. As observações foram baseadas explorando ambos os termos que se cruzam na definição dos aspectos estruturais e políticos da violência contra as mulheres de cor.

Devo dizer, desde já, que a interseccionalidade não é aqui apresentada como uma nova teoria totalizante da identidade. Nem pretendo sugerir que a violência contra as mulheres de cor possam ser explicadas apenas através dos enquadramentos específicos de raça e gênero aqui considerados. De facto, fatores que abordo apenas em parte ou não abordo de todo, como a classe ou a sexualidade, são muitas vezes igualmente críticos, são muitas vezes igualmente decisivos para moldar as experiências das mulheres de cor. O meu enfoque nas

intersecções de raça e gênero apenas realça a necessidade de ter em conta os múltiplos fundamentos da identidade quando se considera a forma como o mundo social é construído<sup>1</sup> (Crenshaw, 1991, p. 6).

O artigo de Crenshaw foi dividido em duas categorias, entre a interseccionalidade estrutural e a interseccionalidade política e uma abordagem final sobre a interseccionalidade na política de identidade. “O artigo de Crenshaw expressa um *éthos* de justiça social que pressupõe que análises mais abrangentes dos problemas sociais produzirão ações sociais mais eficazes” (Collins; Bilge, 2021, p. 110). Afinal, porque escrever um artigo sobre mulheres de cor e violência se não para fornecer *insight* para as iniciativas de justiça social? Pois bem, o livro de Patricia Hill Collins e Sirma Bilge propõe esmiuçar cada camada sobre a interseccionalidade desde a sua história até seu alcance global.

No capítulo primeiro do livro *Interseccionalidade* (2021) a primeira pergunta que se faz é: O que é interseccionalidade? e as autoras respondem: Se perguntássemos a essas pessoas “o que é interseccionalidade?”, ouviremos respostas variadas e, às vezes, contraditórias. Porém, a maioria provavelmente aceitaria a seguinte descrição genérica:

A interseccionalidade investiga como as relações interseccionais de poder influenciam as relações sociais em sociedade marcadas pela diversidade, bem como as experiências individuais na vida cotidiana. Como ferramenta analítica, a interseccionalidade considera que as categorias de raça, classe, gênero, orientação sexual, nacionalidade, capacidade, etnia e faixa etária — entre outras — são inter-relacionadas e moldam-se mutuamente. A interseccionalidade é uma forma de

---

<sup>1</sup> *I have divided the issues presented in this chapter into two categories. In the first part, I discuss structural intersectionality, the ways in which the location of women of color at the intersection of race and gender makes our actual experience of domestic violence, rape, and remedial reform qualitatively different from that of white women. I shift the focus in the second part to political intersectionality, where I analyze how both feminist and antiracist politics have functioned in tandem to marginalize the issue of violence against women of color. Finally, I address the implications of the intersectional approach within the broader scope of contemporary identity politics.*

entender e explicar a complexidade do mundo, das pessoas e das experiências humanas (Collins; Bilge, 2021, p. 15-16).

Mesmo que, todas as pessoas que utilizam as estruturas interseccionais pareçam estar sob o uso da interseccionalidade como ferramenta analítica significa que ela pode assumir diferentes formas, pois atendem a uma gama de problemas sociais. Aludo, pois, a existência no decorrer deste elo a demonstração de alguns exemplos e fatores dos passos de mulheres negras que vieram de longe, ao qual já estavam à frente do seu tempo se não a frente do tempo à frente de muita gente que ali estavam na história da humanidade.

Com os anos, movimentos de emancipação foram surgindo e as mulheres não apenas foram ganhando voz, mas começaram a incomodar o patriarcado a tal ponto que se levantaram e mostraram a que vieram. As ativistas e intelectuais mantiveram uma relação equilibrada entre o engajamento e a produção do conhecimento para manter a história reescrita e não esquecida.

Collins e Bilge (2021) argumentam que pessoas comuns fazem uso da interseccionalidade como ferramenta analítica quando percebem que precisam de estruturas melhores para lidar com os problemas sociais. Nas décadas de 1960 e 1970, as ativistas negras estadunidenses enfrentaram o quebra-cabeça que fazia suas necessidades relativas a trabalho, educação, emprego e acesso à saúde simplesmente fracassarem nos movimentos sociais antirracistas, no feminismo e nos sindicatos que defendiam os direitos da classe trabalhadora. Cada um desses movimentos sociais privilegiou uma categoria de análise e ação em detrimento de outras: por exemplo, raça no movimento em favor dos direitos civis; gênero no movimento feminista; classe no movimento sindical. Considerando que as afro-americanas eram também negras, mulheres e trabalhadoras, o uso de lentes monofocais para abordar a desigualdade social deixou pouco espaço para os complexos problemas sociais que elas enfrentam.

A luta para o reconhecimento da interdisciplinaridade e interseccionalidade para conscientizar as camadas de opressões traz a constante sagacidade de reconstruir a vida coletiva ao qual a ação do sujeito que opera o conhecimento e a ação individual e/ou coletiva seja relevante e transformadora para a vida social tanto em determinadas épocas que abordamos, como a contemporaneidade que bebi das irmãs que produziram e produzem conhecimento. As questões específicas que aflige as mulheres negras permaneciam relegadas dentro dos movimentos, porque nenhum movimento social iria ou poderia abordar sozinho todos os tipos de discriminação que elas sofriam. As mulheres negras usaram a interseccionalidade como ferramenta analítica em resposta a esses desafios (p. 17). Esses exemplos sugerem que as pessoas usam a interseccionalidade como ferramenta analítica de maneiras variadas para a abordagem de uma gama de problemas e questões.

Entre movimentos civis e militância política, a partir do que se observa entre Lélia Gonzalez e Angela Davis os aspectos convergentes acerca de suas trajetórias, propostas e produção intelectual. O ativismo antirracista e feminista, como ativismo político é comprometido com a luta contra o racismo e a opressões das mulheres negras. Lélia Gonzalez, no Brasil, e Angela Davis nos Estados Unidos, abordaram as interseções entre raça, gênero e classe em seus trabalhos.

“Se voltaram para as questões básicas dos afro-descendentes na diáspora, tais como compreender os processos históricos, sociais, políticos e culturais que baseiam as desigualdades raciais e a opressão dos/as negros/as, analisar a situação das mulheres negras...” (Barreto, 2005, p. 94).

Essa assertiva não apresenta natureza conflitiva, pelo contrário, o motivo das obras margeia as experiências compartilhadas pelas mulheres *Amefricanas*, portanto, confronta com as diretrizes hegemônicas da produção do conhecimento acadêmico.

Como toda epistemologia, Lélia Gonzalez cunhou o conceito de ‘Amefricanidade’, ela não apenas observou o termo, mas, construiu essa diáspora amefricanana e se tornou parte dela no Brasil e internacionalmente dentro da sua produção acadêmica entre suas teorias e práticas no cotidiano. Tal conceito deve ser visto como uma temática africana de continuidade das lutas e resistências dos povos da África e dos Africanos escravizados nas Américas, sendo a priori uma condição para o entendimento da formação da sociedade brasileira. Fez linha de frente na militância<sup>2</sup> enquanto argumento, memória, consciência, ancestralidade, vivências e testemunho. A categoria político-cultural de amefricanidade é um texto que resulta da reflexão de Lélia Gonzalez que vem estruturada em outros atores que a antecederam e se enraíza na retomada de uma ideia de Betty Milan<sup>3</sup> desenvolvida por M. D.

---

<sup>2</sup> Nascida em 1935 em Belo Horizonte e falecida em 1994 no Rio de Janeiro, Lélia de Almeida Gonzalez foi uma figura extremamente importante para o debate sobre as questões de raça, gênero e classe. [...] Lélia Gonzalez é verbete do Dicionário de mulheres do Brasil, da Enciclopédia da diáspora africana e da Enciclopédia Encarta africana. Alguns de seus artigos são citados em trabalhos contemporâneos escritos em português, inglês, espanhol e francês, os quais abordam as relações raciais e de gênero. Desde o ano de 1999, um vasto material tem sido produzido sobre as ideias e a vida dessa ativista (Ratts; Rios, 2010, p. 13). Graduada em História e Filosofia; pós-graduada em Comunicação e Antropologia; com cursos livres em Sociologia e Psicanálise. Militante do Movimento Negro. Fundadora do Movimento Negro Unificado; Vice-Presidente Cultural do Instituto de Pesquisa das Culturas Negras (IPCN); Membro do Conselho Diretor do Memorial Zumbi; Militante da luta contra a discriminação da mulher. Primeira mulher negra eleita uma das “Mulheres do Ano” pelo Conselho Nacional de Mulheres do Brasil, em 1981; Membro do Conselho Nacional dos Direitos da Mulher; Membro do conselho Diretor da Sociedade Internacional para o Desenvolvimento (SID), com sede em Roma; Professora com longa experiência de trabalho em escolas, colégios e universidades (2010, p. 11-12).

<sup>3</sup> Fizemos, Betty Milan e eu, uma moção a Paris, especificamente junto a Jacques-Alain Miller, ponderando algumas construções do Congresso e sobretudo a questão da Língua. Um dos temas programados para o Congresso é a Língua, e havia como nota de rodapé, na carta que nos foi enviada, a seguinte observação: “O tema A Língua Espanhola e a Psicanálise, fica então para vocês substituído por A Língua Brasileira e a Psicanálise”. Quando se trata de Língua, a coisa fica muito séria, porque, afinal de contas, é sintoma fundamental, ou, pelo menos, é sintoma de base nas relações de fala entre os sujeitos. Então, ponderamos que talvez essa América aí chamada de Latina não falasse

Magno<sup>4</sup>. Trata-se de um olhar criativo no enfoque da formação histórico-cultural do Brasil que, por razões de ordem geográfica e, sobretudo, da ordem do inconsciente, não vem a ser o que geralmente se afirma: em um país cujas formações do inconsciente são exclusivamente europeias, brancas (2020, p. 127). “Sua amefricanidade vem da América Africana cuja latinidade, por inexistência, teve a troca do T pelo D para ter o seu nome assumido com todas as letras: Améfrica Ladina” (Gonzalez, 2020, p. 127).

Neste contexto todos os brasileiros são Latino-Amefricanos. “O legado e a forma de resistência cultural, a passagem do conhecimento ancestral de uma geração para outra e a subversão negra dos códigos da cultura dominante subsidiam, segundo Gonzalez, a categoria político-cultural da amefricanidade (Ratts; Rios, 2010, p. 144). Enquanto impacto significativo tanto Lélia Gonzalez como Angela Davis tiveram e têm impacto na formação do que hoje é conhecido como feminismo negro. O conceito de Amefricanidade, enfatiza as contribuições africanas na formação das Américas, Lélia cita que: Graças ao contato crescente com manifestações culturais negras de outros países do continente americano, tenho tido a oportunidade de observar certas similaridades que, no que se refere aos falares, lembram o nosso país (2020, p. 128).

Ou seja, aquilo que chamo de “pretuguês” e que nada mais é do que a marca de africanização do português falado no Brasil (nunca

---

só o espanhol. Inclusive, talvez, se o fizéssemos numericamente, a quantidade dos sujeitos que falam a Língua... Achávamos que novamente qualquer trabalho que apresentássemos deveria ser em Português ou em Brasileiro, se quisessem; e a resposta foi muito simpática: Tudo bem, mas desde que vocês se encarreguem da tradução simultânea para o francês e o espanhol. A essa altura, para mim isso funcionou como interpretação, ou seja, valeu o levantamento da questão à medida que a gente começou a se dar conta: não somos América Latina (Seminário 1980).

<sup>4</sup> “Estou dizendo que, talvez, a sintomática cultural brasileira se decante em húmus africano. Por mais que encontre mil ingredientes, estou perguntando se é válido dizer que o Brasil não é América Latina, que é *América-Africana*, a cultura *Amefricana*” (Seminário 1980).

esquecendo que o colonizador chamava os escravos africanos de “pretos”, e de “crioulos” os nascidos no Brasil) é facilmente constatável sobretudo no espanhol da região caribenha. O caráter tonal e rítmico das línguas africanas trazidas para o Novo Mundo, e também a ausência de certas consoantes (como o L ou o R, por exemplo), apontam para um aspecto pouco explorado da influência negra na formação histórico cultural do continente como um todo (e isso sem falar nos dialetos “crioulos” do Caribe). Similaridades ainda mais evidentes são constatáveis se o nosso olhar se volta para as músicas, as danças, os sistemas de crença etc. Desnecessário dizer o quanto tudo isso é encoberto pelo véu ideológico do branqueamento, é recalcado por classificações eurocêntricas do tipo “cultura popular”, “folclore nacional” etc. que minimizam a importância da contribuição negra” (Gonzalez, 2020, p. 128).

Conhecer a condição histórica da África para esse entendimento da formação brasileira, na sociedade os costumes, culturas, estruturas políticas e sociais trazidas pelos africanos não são devidamente reconhecidos, nossa formação, via de regra, apresenta-se a uma extensão europeia. Isso posto, Lélia Gonzalez atenta-se ao tema do inconsciente<sup>5</sup> para identificar na identidade cultural brasileira, vícios e colonizações impostas ao longo da história. Essas e muitas outras coisas que evidenciam as marcas da presença negra na construção cultural do continente americano levaram Lélia a pensar sobre a necessidade da elaboração de uma categoria que não se restringisse apenas ao caso brasileiro, efetuando uma abordagem mais ampla, que levasse em consideração as exigências da interdisciplinaridade.

Partindo dessa reflexão se faz necessário um desdobramento do conceito da categoria de amefricanidade:

---

<sup>5</sup> Um outro aspecto, e bem inconsciente, do que estamos abordando diz respeito a outra categoria Freudiana, a de *objeto parcial* (*Partialobjekt*), e que é assim definida: Tipo de objetos visados pelas pulsões parciais, sem que tal implique que uma pessoa, no seu conjunto, seja tomada como objeto de amor. Trata-se principalmente de partes do corpo, reais ou fantasmadas [...], e dos seus equivalentes simbólicos. Até uma pessoa pode identificar-se ou ser identificada com um objeto parcial” (Gonzalez, 2020, p. 128).



Os termos “afro-american” (afro-americano) e “african-american” (africano-americano) nos remetem a uma primeira reflexão: a de que só existiriam negros nos Estados Unidos, e não em todo o continente. E a uma outra, que aponta para a reprodução inconsciente da posição imperialista dos Estados Unidos, que afirmam ser “A AMÉRICA”. [...] Quanto a nós, negros, como podemos atingir uma consciência efetiva de nós mesmos enquanto descendentes de africanos se permanecemos prisioneiros, “cativos de uma linguagem racista”? Por isso mesmo, em contraposição aos termos supracitados, eu proponho e de *amefricanos* (“amefricans”) para designar a *todos nós*. As implicações políticas e culturais da categoria de amefricanidade (Amefricanity)<sup>7</sup> são, de fato, democráticas; exatamente porque o próprio termo nos permite ultrapassar as limitações de caráter territorial, linguístico e ideológico. abrindo novas perspectivas para um entendimento mais profundo dessa parte do mundo onde ela se manifesta: A AMÉRICA como um todo (Sul, Central, Norte e Insular). Para além do seu caráter puramente geográfico, a categoria de amefricanidade incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) ... (Gonzalez, 2020, p. 134-135).

Oriundos de diversos países e continentes, na elaboração da amefricanidade tem desempenhado um papel e um modelo crucial de identidade na diáspora como uma experiência histórica que exige ser devidamente pesquisada. “sabemos que o sistema de dominação é o mesmo em todas elas, ou seja: o *racismo*, essa elaboração fria e extrema...” (Gonzalez, 2020, p. 135).

Em uma pesquisa de Michel Wieviorka resultando no livro *Racismo, uma introdução* (2007) o autor cita que: Nos Estados Unidos, as primeiras pesquisas que abre via para a compreensão do racismo são, como vimos, o trabalho da Escola de Chicago, que promoveu, sob a alçada de Roberto E. Park, o estudo das *race relations*<sup>6</sup>. “Proto-

---

<sup>6</sup> O estudo das *race relations* se complica, e se torna preciso, com o aporte de W. Lloyd Warner, com a ideia de uma dupla distinção, de classe e de casta, permitindo pensar as relações de raças na época do desenvolvimento da indústria e da formação de um proletariado industrial negro: primeiramente brancos e negros estavam separados pelo que Wagner denomina uma linha de casta, que se desloca a partir do momento em que

sociologia” do racismo, segundo a palavra de Michael Banton<sup>7</sup>, esse estudo havia sido preparado já, em especial, pelo trabalho militante de W.E.B. Du Bois, em sua célebre monografia sobre os negros de Filadélfia<sup>8</sup>, como também por diversos pesquisadores. Seu trabalho se assenta na observação empírica, de campo, e analisa os contatos e os conflitos físicos, geográficos, territoriais, econômicos, culturais, sem pôr em causa a ideia de raça, na verdade interessando-se, essencialmente, na maneira como diferentes grupos étnicos geram seus relacionamentos e evoluem no espaço urbano (2007, p. 58).

Nos EUA<sup>9</sup> o ápice das organizações revolucionárias negras corresponde a uma guinada conservadora com a eleição de Nixon<sup>10</sup>. No Brasil, se caracterizou pela transição da retomada dos direitos civis ao poder no período do fim da ditadura militar<sup>11</sup>. Ao pensar sobre o legado da escravidão e as condições da mulher negra, Angela Davis resalta em: *Mulheres, raça e classe* (2016) que em 1918, quando o influente acadêmico Ulrich B. Phillips declarou que a escravidão no Velho Sul<sup>12</sup> imprimiu o glorioso selo da civilização<sup>13</sup> nos africanos selvagens e

---

os brancos e os negros se encontram do mesmo lado nas relações de classes. Desde então, começamos a dispor de um conjunto de modos de acesso, que, ao se diversificar, permitirá abordar o racismo como um fato social. Cada uma dessas abordagens corresponde a orientações intelectuais gerais; umas, por exemplo, são de inspiração psicológica, em geral psicanalítica; outras procedem de um marxismo ainda muito falho, com Oliver C. Cox, depois mais elaborado etc. E todos contribuem, dando ao racismo a imagem de um fenômeno que pode se revestir de formas diversificadas, e, por isso, impedem de reduzi-lo às doutrinas e as ideologias que constituíram com frequência, ou por muito tempo, o essencial das preocupações de seus analistas (Wieviorka, 2007, p. 59).

<sup>7</sup> M. Banton, *Racial Theories*.

<sup>8</sup> W. E.B. Du Bois, *The Philadelphia Negro*.

<sup>9</sup> Estados Unidos da América.

<sup>10</sup> Richard Milhous Nixon foi o 37º Presidente dos Estados Unidos de 1969 até 1974.

<sup>11</sup> Foi um regime autoritário que teve início com o golpe militar em 1964, com objetivo de evitar o avanço das organizações populares e durou de 1964-1985.

<sup>12</sup> No original, “Old South”, expressão usada para designar o Sul escravagista antes da Guerra Civil dos Estados Unidos (1861-1865), também chamada Guerra de Secessão (N. T.).

<sup>13</sup> Ulrich Bonnell Phillips, *American Negro Slavery: A Survey of the Supply, Employment, and Control of Negro Labor as Determined by the Plantation Regime* (Nova York/Londres,

em seus descendentes nascidos nos Estados Unidos, ele lançou as bases para um longo e acalorado debate. Com o passar das décadas e a ampliação desse debate, um historiador após o outro declarava, confiante, ter decifrado o verdadeiro sentido da “instituição peculiar”<sup>14</sup>.

Contudo: “Em meio a toda essa atividade intelectual, porém, a situação específica das *mulheres* escravas<sup>15</sup> permanecia incompreendida” (Davis, 2016, p. 15) Um exemplo importante de irmãs brancas da época que eram aversa a escravidão e lutaram foram as irmãs Grimké que como cita Angela Davis: Nascidas em uma família proprietária de escravos da Carolina do Sul, as irmãs Grimké<sup>16</sup> desenvolveram uma intensa aversão à “instituição peculiar” e, quando adultas, decidiram

---

D. Appleton, 1918). Ver também, do mesmo autor, o artigo *The Plantation as a Civilizing Factor* (1968). O trecho a seguir consta desse texto: “O estado de nosso problema é o seguinte: 1. Há um ou dois séculos, os negros eram selvagens nas florestas da África. 2. Aqueles que foram trazidos para os Estados Unidos e seus descendentes adquiriram certa soma de civilização e agora estão, em certo grau, aptos para a vida na sociedade civilizada moderna. 3. Esse processo dos negros tem sido, em grande medida, resultado de sua associação com pessoas brancas civilizadas. 4. Uma grande massa de negros certamente permanecerá, por tempo indefinido, em meio a nação branca civilizada. O problema é: como podemos nos preparar para sua permanência pacífica e seu progresso futuro nesta nação de homens brancos, e como podemos nos defender de seus deslizamentos de volta à barbárie? Como uma possível solução para grande parte do problema, eu sugiro o sistema de latifúndios monocultores” (p. 83).

<sup>14</sup> Eufemismo usado nos Estados Unidos para se referir à escravidão. (N.T.)

<sup>15</sup> “Quem entre nós, aguardava com ansiedade uma análise séria sobre as mulheres negras durante o período da escravidão permanece, até o momento, decepcionado” (Davis, 2016, p. 16).

<sup>16</sup> Nem Sarah nem Angelina estavam inicialmente preocupadas — ao menos não de modo explícito — em questionar a situação de desigualdade social das mulheres. Sua prioridade era expor a essência inumana e imoral do sistema escravagista, bem como a responsabilidade específica das mulheres para sua manutenção. Mas quando os ataques sustentados pela supremacia masculina foram desencadeados contra elas, as irmãs perceberam que, a menos que se defendessem como mulheres — e defendessem também os direitos das mulheres em geral —, seriam excluídas em definitivo da campanha para libertar escravas e escravos. Entre as duas, Angelina Grimké era a oradora mais poderosa e passou a contestar os ataques às mulheres em seus discursos. Sarah, uma teórica talentosa, começou a escrever suas *Letters on the Equality of the Sexes and the Condition on Women* [Cartas sobre a igualdade dos sexos e a condição das mulheres]. (Davis, 2016, p. 54)

se mudar para o Norte. Unindo-se à luta abolicionista em 1836, começaram a fazer discursos públicos na Nova Inglaterra (2016, p. 52-53).

Deve-se trabalhar a relação das autoras aqui tratadas entre suas trajetórias e conjunturas políticas e históricas para demonstrar a inter-relação dentro do recorte, entre seus trabalhos e as tensões políticas e sociais da época a qual estão relacionadas. “Além disso, os movimentos negros aos quais se ligaram Angela e Lélia mantinham uma característica em comum: foram capazes de criar novas formas de expressão política. [...] Foram capazes de transitar por vários mundos, ajustando e conciliando suas múltiplas identidades segundo contexto e situações” (Barreto *apud* Kuschinir<sup>17</sup>, 2005, p. 95).

Se, e quando, alguém conseguir acabar, do ponto de vista histórico, com os mal-entendidos sobre as experiências das mulheres negras escravizadas, ela (ou ele) terá prestado um serviço inestimável. Não é apenas pela precisão histórica que um estudo desses deve ser realizado; as lições que ele pode reunir sobre a era escravista trarão esclarecimentos sobre a luta atual das mulheres negras e de todas as mulheres em busca da emancipação. [...] Proporcionalmente, as mulheres negras sempre trabalhavam mais fora de casa do que suas irmãs brancas.<sup>18</sup> O enorme espaço que o trabalho ocupa hoje na vida das mulheres negras reproduz um padrão estabelecido durante os primeiros anos de escravidão. Como escravas, essas mulheres tinham todos os outros aspectos de sua existência ofuscados pelo trabalho compulsório. Aparentemente, portanto, o ponto de partida de qualquer exploração da vida das mulheres negras na escravidão seria uma avaliação de seu papel como trabalhadoras. O sistema escravista definia o povo negro como propriedade. Já que as mulheres eram vistas, não menos do que os homens, como unidades de trabalho lucrativas, para os proprietários de escravos elas poderiam ser desprovidas de gênero (Davis, 2016, p. 17).

Como eixo fundamental de interseccionalidade as autoras sendo mulheres negras como um recorte de identidade de gênero e

---

<sup>17</sup> Kuschinir, 2001, p. 139.

<sup>18</sup> Cf. W.E.B. Du Bois, 1920).

raça, mediam suas intervenções na realidade. “Em ambas, a questão da descoberta de ser mulher negra ocorreu a partir de uma definição externa. Elas<sup>19</sup>, em um dado momento de suas vidas, foram discriminadas por serem mulheres negras” (Barreto, 2005, p. 96).

Respectivamente, gênero e raça foram trabalhados nas autoras, mas a classe também está ligada a preocupação de ambas. Logo que, enquanto mulheres negras, diante de suas vivências e testemunhos puderam compreender que uma comunicação horizontal com suas irmãs daria de modo a ser compreendido por todas as classes sociais para alcançar um objetivo maior: *A liberdade como uma luta constante*. “Trata-se de uma luta onde os conhecimentos produzidos também foram apropriados, numa resposta ao colonialismo cognitivo que também marca as relações raciais nas duas sociedades” (Barreto, 2005, p. 100). A emancipação que busca a luta das mulheres negras, como cita Angela Davis nada obstante depois de um quarto de século de “liberdade”, um grande número de mulheres negras ainda trabalhava no campo. Aqueles que conseguiram ir para a casa-grande encontraram a porta trancada para novas oportunidades — a menos que preferirem, por exemplo, lavar roupas em casa para diversas famílias brancas em vez de realizar serviços domésticos variados para uma única família branca (Davis, 2016, p. 95).

Assim como acontecia na época da escravidão, as mulheres negras que trabalhavam na agricultura — como meeiras, arrendatárias ou assalariadas — não eram menos oprimidas do que os homens ao lado de quem labutavam o dia todo. Em geral, elas eram obrigadas a assinar

---

<sup>19</sup> “Angela destaca a experiência com George Jackson e o argumento da promotoria contra ela como os acontecimentos responsáveis pela sua tomada de consciência de gênero. Antes desses acontecimentos, Angela não se posicionava como mulher negra, foi a partir daí que começou a desenvolver também as suas pesquisas sobre o tema. Nos depoimentos de Lélia, são destacados os problemas que teve com a família de seu ex-marido como parte do processo para sua tomada de consciência de gênero. Os acontecimentos mencionados pelas autoras nos revelam assim que também eram afetadas pelo processo cultural que analisavam, a discriminação de gênero e raça” (Barreto, 2005, p. 96).

“contratos” com proprietários de terras que desejavam reproduzir as condições de trabalho do período anterior à Guerra Civil. Com frequência, a data de expiração do contrato era mera formalidade, uma vez que os proprietários podiam alegar que os trabalhadores lhes deviam mais do que o equivalente ao período de trabalho prescrito no contrato. Como resultado da emancipação, uma grande quantidade de pessoas negras se viu em um estado indefinido de servidão por dívida. As pessoas que trabalhavam como meeiras, que supostamente eram donas do produto de seu trabalho, não estavam em melhor situação do que quem trabalhava para quitar dívidas. Aquelas que “arrendaram” a terra imediatamente após a emancipação raramente possuíam dinheiro para saldar os pagamentos do aluguel ou para comprar o que precisavam antes da colheita da primeira safra. Exigindo até 30% de participação, proprietários de terras e comerciantes detinham parte da safra como garantia (Davis, 2016, p. 96).

O que não foi tão distante do Brasil, onde vemos similaridades entre mulheres, raça e classe, Lélia Gonzalez em seu texto *A mulher negra na sociedade brasileira: Uma abordagem político-econômica*<sup>20</sup> cita que alguns aspectos de ordem histórica proporcionarão melhor inteligibilidade ao nosso trabalho e melhor entendimento da situação da mulher negra em particular, e do povo negro em geral, em termos da sociedade brasileira. Em outras palavras, embora esquematicamente, trataremos da escravidão no Brasil. Oficialmente, o tráfico negreiro se iniciou em 1550, se bem que já existissem africanos trabalhando nas plantações de cana-de-açúcar brasileiras. E já no final do século XVI os escravos constituíam a maioria da população da nova colônia portuguesa. O fenômeno não era novo, pois, de acordo com W.E.B. Du Bois, em Portugal (2020, p. 49).

O declínio da população em geral e o suprimento de mão de obra em particular foram especialmente sentidos nas províncias do sul que foram largamente despovoadas. Isso resultou no estabelecimento de um

---

<sup>20</sup> Este texto foi apresentado no Spring Symposium The Political Economy of the Black World, realizado entre 10 e 12 de maio de 1979 na Universidade da Califórnia (UCLA) e organizado pelo Center for Afro-American Studies.

novo sistema industrial. As áreas rurais foram convertidas em extensas propriedades sustentadas por grandes contingentes de escravos negros recentemente trazidos da África. A população do Algarve logo se tornou quase completamente negra; e já na metade do século XVI os negros superavam numericamente os brancos na própria Lisboa. Como os casamentos inter-raciais ocorreram desde o início, dentro de poucos anos o sangue e tiope difundiu-se pela nação, mas ficou notadamente pronunciado no sul entre as classes baixas<sup>21</sup> (Gonzalez *apud* Du Bois, 2020, p. 50).

Em complemento ao contexto em seu artigo *A mulher negra no Brasil*<sup>22</sup> No que diz respeito a mulheres negras, a inclusão no mercado de trabalho é, assim como para homens negros (92,4%), majoritariamente concentrada no trabalho manual (83%). Isso implica que mais de quatro quintos da força de trabalho negra ocupam ofícios caracterizados por níveis baixos de remuneração e escolarização. Mulheres negras são colocadas em ocupações manuais rurais (da agricultura à indústria extrativista vegetal) e nos serviços. São contratadas ou são autônomas e não remuneradas. Em contraste, a proporção de mulheres brancas que realizam trabalhos manuais é significativamente menor (61,5%). (2020, p. 159) Tais ocupações tanto os manuais quanto as não manuais estão divididas em dois níveis de atividades, ensino médio e superior. “cuja análise revela aspectos interessantes no que concerne às dificuldades de mobilidade e ascensão social para a mulher negra” (Gonzalez, 2020, p. 159). Puxando o gancho para Florestan Fernandes que ainda não tinha sido citado, mas agora cito o negro no mundo dos brancos (2007) se faz necessário para uma percepção enquanto Brasil:

Quanto ao mais, não é só a democracia racial que está por constituir o Brasil. É toda a democracia na esfera econômica, na esfera social, na esfera jurídica e na esfera política. Para que ela também se concretize no domínio das relações raciais, é mister que saibamos clara, honesta e convictamente o que tem banido e continuará a banir a equidade nas

---

<sup>21</sup> W.E.B. Du Bois, *The Black Folk*, p. 132-3.

<sup>22</sup> Encontra-se no compilado em *Por um feminismo Afro Latino Americano* (2020).

relações de “brancos”, “negros” e “mestiços” entre si. A chamada “tradição cultural brasileira” possui muitos elementos favoráveis à constituição de uma verdadeira democracia racial. Esta ainda não existe, porém, e nunca existirá se os dados das investigações científicas não forem aceitos objetivamente e aproveitados de forma concreta na construção de uma sociedade multiracial cujos modelos ideais não estão (nem poderiam estar) no passado ou no presente, que dele flui e o reproduz sob muitos aspectos (Fernandes, 2007, p. 40).

Hoje mais do que nunca precisamos da instrução das escolas, cita Du Bois (2021, p. 29-30) em *As Almas do povo negro*.

Do treinamento de mão inaptas, de olhos e ouvidos alertas, e acima de tudo cultivar de forma mais ampla e profunda as mentes talentosas e os corações puros. Precisamos do poder do voto por pura autodefesa — senão o que vai nos salvar de uma segunda escravidão? A liberdade também, nosso desejo de longa data, ainda buscamos — a liberdade do corpo e da vida, a liberdade para viver e pensar, a liberdade de amar e ter aspirações. Trabalho, cultura, liberdade — de tudo isso precisamos, não individualmente, mas juntos, não sucessivamente, mas ao mesmo tempo, cada coisa alimentando e ajudando a outra, e todas lutando por um ideal mais vasto que se apresenta diante das pessoas negras, o ideal da irmandade humana, conquistado através do ideal unificante de Raça; o ideal de fomentar e desenvolver as características e o talento negro, não em oposição ou desdém por outras raças, e sim em grande conformidade com os ideais maiores da República estadunidense, para que algum no solo norte-americano duas raças do mundo possam ceder uma à outra as características que tão tristemente lhes falha.

E por fim, fica essa reflexão na comunicação. Obrigado a todos que ficaram até o final!

## Referências

BARRETO, Raquel de Andrade. *Enegrecendo o feminismo ou Feminizando a Raça: Narrativas de Libertação em Angela Davis e Lélia Gonzalez*. (Dissertação de mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2005.



- COLLINS, Patricia Hill. BILGE, Sirma. *Interseccionalidade*. São Paulo: Boitempo, 2021.
- DAVIS, Angela. *Mulheres, Raça e Classe*. Trad. Heci Regina Candini. São Paulo: Boitempo, 2016.
- DU BOIS, W.E.B. *As almas do povo negro*. Trad. Alexandre Boide. Ilustração de Luciano Feijão. Prefácio de Sílvio Luiz de Almeida. São Paulo: Veneta, 2021.
- FERNANDES, Florestan. *O negro no mundo dos brancos*. Apresentação de Lília Moritz Scharcz. 2. ed. São Paulo: Global, 2007.
- GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo Afro Latino Americano: Ensaio, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.
- CRENSHAW, Kimberle. Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. *Stanford Law Review*, v. 43, n. 6, jul., 1991. p. 1241-1299. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/1229039>. Acesso em: 14 fev. 2020.
- MD Magno. *América ladina: introdução a uma abertura*. Seção 8, realizada em 26 de junho, de Acesso à Lida de Fi-Menina (Seminário 1980). Rio de Janeiro: NovaMente Editora, 2008.
- RATTS, Alex; RIOS, Flávia. *Lélia Gonzalez*. São Paulo: Selo Negro, 2010. 173 p.
- WIEVIORKA, Michel. *O Racismo, uma introdução*. Trad. Fany Kon. São Paulo: Perspectiva, 2007.





**Instituto Quero Saber**  
[www.institutoquerosaber.org](http://www.institutoquerosaber.org)  
[editora@institutoquerosaber.org](mailto:editora@institutoquerosaber.org)

**Informações técnicas**

capa projetada com ativos de *Freepik.com*

formato: *16 x 23 cm*

tipografia: *Palatino Linotype*

Os volumes aqui apresentados reúnem os trabalhos dos seguintes Eixos Temáticos:

- História da Filosofia
- Mulheres na Filosofia
- Filosofia e decolonialidade
- Filosofia e povos originários
- Ensino de Filosofia
- Filosofia da deficiência
- Metafísica
- Ética e Política
- Lógica
- Epistemologia
- Filosofia Brasileira
- Estética e Filosofia da Arte
- Filosofia Crítica

O objetivo deste volume é apresentar à comunidade filosófica uma seleção do trabalho realizado no ET Filosofia e Decolonialidade e no GT Filosofia e Raça durante o XX Encontro Nacional da ANPOF (Recife, 2024), por meio de textos originalmente apresentados no evento ou que são frutos das discussões e debates realizados nesses espaços. Expressamos nossa gratidão a todos os que compartilharam seus trabalhos e participaram ativamente das discussões que originaram os textos aqui reunidos, enriquecendo o debate filosófico e conferindo maior visibilidade e relevância a essas questões de pesquisa dentro de nossa comunidade.

As reflexões em questão visam reduzir o epistemicídio, no qual a distinção entre sujeito e objeto é utilizada como ferramenta social, silenciando e matando os saberes de diversos povos não-europeus. As contribuições de pensadores negros, indígenas, mulheres, o público LGBTQIAPN+ são apresentadas como uma forma de contestação e resistência, destacando a importância de se refletir sobre a realidade enfrentada por essas comunidades.

O livro também aborda a interseccionalidade e a luta antirracista como pontos centrais do debate filosófico decolonial. Nesse sentido, a educação, especialmente o ensino de filosofia, é vista como um meio de resistência e transformação, promovendo a autoestima e o empoderamento. Assim, a descolonização do conhecimento é um problema tratado como uma necessidade urgente para se enfrentar o racismo e o sexismo promovidos pela tradição eurocêntrica..

