



Andrea Lugo Nectoux

Flávia Vieira da Silva do Amparo

Rogério Mendes de Lima

**RELAÇÕES ÉTNICO-RACIAIS e
FILOSOFIA AFRICANA**

Uma perspectiva decolonial


IMPERIAL
editora

Rio de Janeiro, 2021

**RELAÇÕES ÉTNICO-RACIAIS E
FILOSOFIA AFRICANA:
Uma perspectiva decolonial**

Andrea Lugo Nectoux

Flávia Vieira da Silva do Amparo

Rogério Mendes de Lima

**RELAÇÕES ÉTNICO-RACIAIS E
FILOSOFIA AFRICANA:
Uma perspectiva decolonial**

1ª Edição



Rio de Janeiro, 2021

COLÉGIO PEDRO II
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO, PESQUISA, EXTENSÃO E CULTURA
BIBLIOTECA PROFESSORA SILVIA BECHER
CATALOGAÇÃO NA FONTE

N469 Nectoux, Andrea Lugo
Relações étnico-raciais e filosofia africana: uma perspectiva decolonial / Andrea Lugo Nectoux; Flávia Vieira da Silva do Amparo; Rogério Mendes de Lima. - 1.ed. – Rio de Janeiro: Imperial Editora, 2021.

85 p.

Bibliografia e recursos visuais: p. 78-85.

ISBN: 978-65-5930-053-2.

1. Filosofia – Estudo e ensino. 2. Filosofia africana. 3. Educação étnico-racial. 4. Brasil. [Lei n. 10639, de 9 de janeiro de 2003]. I. Amparo, Flávia Vieira da Silva do. II. Lima, Rogério Mendes. III. Título.

CDD: 107

Ficha catalográfica elaborada pela Bibliotecária Simone Alves da Silva – CRB-7: 5694.

RESUMO

Tendo em vista o atendimento do mais profundo sentido antirracista das Leis 10.639/03 e 11.465/08, este material didático foi elaborado com o objetivo de fornecer recursos didáticos para professores de Filosofia, assim como de outras disciplinas em práticas interdisciplinares, para o ensino das relações étnico raciais, de modo amplo, e da Filosofia Africana, de modo mais específico, para o desenvolvimento de uma formação intercultural, na direção de uma educação decolonial. Ele é formado por quatro capítulos, sendo que no primeiro, introduz-se a temática racial a partir da perspectiva decolonial; no segundo, aborda-se o processo do epistemicídio como elemento fundamental da colonialidade; no terceiro capítulo, realiza-se uma análise crítica da característica monológica da modernidade/colonialidade; e, por fim, apresenta-se o panorama de um recorte de Filosofias Africanas e Afrodiaspóricas. A abordagem desses conteúdos é realizada através de sua exposição e da proposta de atividades que visam proporcionar o diálogo e a reflexão crítica dos alunos a respeito das questões raciais, da epistemologia moderna, dos processos de constituição da subjetividade moderna e de nossa sociedade, marcada pelo padrão de poder da colonialidade - através da persistência do racismo. Além desse aspecto crítico, através da apresentação de referenciais africanos, procura-se proporcionar a mobilização de perspectivas outras, historicamente negadas e silenciadas pelo epistemicídio, que possam servir de alicerces decoloniais para a construção de uma sociedade mais aberta, equânime, justa e plural.

Palavras-chave: Leis 10.639/03 e 11.465/08. Ensino das relações étnico-raciais. Ensino de Filosofia Africana. Decolonialidade. Interculturalidade

SUMÁRIO

Apresentação	7
Introdução.....	9
Capítulo 1. O Encobrimento do Outro e o Racismo no Brasil	11
Capítulo 2. Colonialidade e epistemicídio	29
Capítulo 3. Pensamento Moderno e o Universalismo Epistemicida	37
Capítulo 4. Filosofia Africana e Afrodiaspórica	53
Referências.....	78

Apresentação

O material didático que você tem em mãos é fruto do trabalho de pesquisa desenvolvido no curso de Mestrado Profissional em Práticas de Educação Básica, do Colégio Pedro II, realizado entre os anos de 2018 e 2020, sob orientação acadêmica da Prof^ª Dr^ª Flávia Vieira da Silva do Amparo e do Prof Dr Rogério Mendes de Lima. Esse programa de mestrado, demonstrando o compromisso da instituição com a função social que desempenha enquanto escola de referência na educação nacional através da produção e disseminação de práticas pedagógicas inovadoras e enriquecedoras, propõe a elaboração de uma Dissertação e de um Produto Educacional. Este último consiste em um recurso pedagógico criado, experimentado e avaliado, e que seja replicável por outros professores. Assim, foi pensando em minha própria prática e vivência como professora, nas oportunidades e carências observadas e vividas no chão da escola, e na possibilidade de contribuir oferecendo recursos pedagógicos úteis a meus colegas, que este material foi elaborado. Sua produção contou com o instrumento avaliativo de Validação por pares dividido em duas etapas: uma com a apreciação de professores de Filosofia do Colégio Pedro II, outra com a apreciação de professores de diversas áreas da educação pública. O objetivo almejado com esta produção é colaborar efetivamente, com um instrumento material aplicável e flexível, para a abordagem qualificada, em sala de aula, de um aspecto crítico de nossa realidade social, que é o racismo estrutural que permeia amplos espectros de nossas experiências.

A destinação deste material é, a princípio, o ensino básico, preferencialmente o ensino médio - já que foi no âmbito deste segmento que se deu a experimentação de seu piloto, durante a realização do mestrado. A lacuna existente de materiais didáticos sobre Filosofia Africana e sobre Relações étnico-raciais na perspectiva da filosofia motivou a escolha do tema. É importante ressaltar, desde estas primeiras linhas, que dentre as possíveis e diversas abordagens que esse assunto pode assumir, a presente proposta possui objetivos políticos. Quero dizer com isso que a proposta de introdução de mais uma vertente filosófica, a Filosofia Africana, aos nossos conteúdos oficiais, nesta experiência pedagógica, não visa somente ampliar a erudição e o conhecimento sobre o pensamento filosófico produzido no mundo, mas se dará como forma privilegiada de:

- a) reparar uma injustiça cognitiva referente aos povos africanos e afrodiáspóricos;
- b) denunciar o processo de invisibilização a que foram submetidos os saberes dos povos não-europeus, subalternizados, enquanto um mecanismo de racismo epistêmico, bem como o papel dessa invisibilização no estabelecimento e manutenção da estrutura de poder típica da colonialidade, com centralidade na abissal classificação e hierarquização racial da população;
- c) apresentar algumas vertentes da Filosofia Africana enquanto referencial de pensamento não eurocêntrico profícuo para problematizar as relações raciais no Brasil e

ressignificar os processos de construção de nossa identidade – na direção de um projeto decolonial e antirracista.

Esse intuito parte de uma perspectiva decolonial, o que significa que a questão racial e a Filosofia Africana são abordadas aqui tendo em vista a interpretação do fenômeno do racismo no que este tem de estrutural na construção da sociedade e da subjetividade modernas, ao mesmo tempo em que se propõe um projeto de efetiva descolonização (processo que não foi concluído com o fim do colonialismo, com a independência ou com a abolição da escravidão, haja vista a persistência do racismo).

Nessa direção, a fala de uma importante filósofa e ativista do movimento negro americana, o lema de Angela Davis, nos serve de inspiração: numa sociedade racista, não basta não ser racista, é preciso ser antirracista. Pois não basta que somente não pautemos nossas ações cotidianas a partir da ideia consciente de hierarquia racial. Isso é insuficiente para acabar com o racismo, já que o racismo se espalha e se mantém na sociedade através da forma como ela está estruturada e da naturalização dessa estrutura. E, desde sempre, a filosofia hegemônica, as ideias que estudamos na escola e na academia, silenciou sobre essa questão e ignorou a produção de pensamento filosófico dos povos naturais dos territórios baixo da linha do Equador. Essa omissão e seletividade, evidentemente, em nada nos ajuda na superação do problema medular de nossa sociedade, que é o racismo – ao contrário, essas posturas apoiam sua perpetuação.

No Brasil, de acordo com a Lei de Diretrizes e Bases (Brasil, 1996), que é a lei maior da educação nacional, a disciplina de Filosofia deve ter como uma das principais finalidades a formação para a cidadania. É seu caráter eminente e radicalmente crítico que contribui de forma particular para o alcance dessa finalidade. Para fazer jus a seu caráter intrinsecamente crítico e desnaturalizador, em uma sociedade marcada pela flagrante multiplicidade étnico-racial e pelo racismo, como a brasileira, a Filosofia que é ensinada nas escolas tem a obrigação política de submeter-se à crítica e rever a sua própria tradição, marcada pela esmagadora hegemonia eurocêntrica e avessa à multiplicidade de matrizes de pensamento, sob pena de continuar a reproduzir uma estrutura de conhecimento racista e socialmente desigual – condição incongruente com os princípios da cidadania, em seu mais profundo sentido.

Introdução

Vivemos, nesse início de século XXI, a eclosão de um processo de problematização das bases monoculturais que hegemonicamente vigoraram no Brasil e no mundo. Mas isso não se dá por acaso. Se por um lado esse questionamento é derivado da saturação do modelo moderno de civilização, por outro, também é fruto semeado na luta histórica dos grupos subalternizados por reconhecimento, justiça e igualdade de direitos. É importante dizer que a busca por essa mudança também não se dá sem forte resistência, não só dos que veem seus privilégios ameaçados, como dos que reproduzem automaticamente os valores socioculturais dominantes, naturalizando e viabilizando a manutenção desses privilégios (ainda que, na realidade, não os desfrutem plenamente).

O fato é que, hoje em dia, a exigência de justiça e reconhecimento por parte das populações não identificados com o grupo hegemônico, historicamente prejudicados, explorados e discriminados na sociedade (como mulheres, negros, indígenas, homossexuais, pobres, moradores de comunidades...) não se pode mais silenciar, na esteira de uma tendência que tem se chamado na linguagem corrente de empoderamento; e o questionamento da ordem social que gera essa marginalização é um processo que está se mostrando incontornável.

Nosso momento histórico é marcado pela tensão entre uma ordem mundial hierarquizada social e racialmente e as demandas por equidade e reconhecimento; entre os valores da modernidade/colonialidade e a luta por sua superação. E para encaminhar a produção das condições para uma realidade mais justa devemos refletir profundamente sobre as origens das mazelas desse mundo em decadência.

No terreno das questões étnico-raciais, testemunhamos muitos avanços, tais como a ampla discussão do assunto no debate público, a implantação de ações afirmativas, como as cotas raciais e a Lei 10.639/03, que modificou a LDB tornando obrigatório o ensino da História e Cultura Africana e Afrobrasileira, mas não se pode dizer que o racismo é coisa do passado em nosso país, longe disso. No Brasil, o racismo como princípio de organização social assumiu, nos últimos tempos, formas próprias de operar, sobretudo a partir de certas falácias sinuosas, como o mito da democracia racial e a consideração do racismo como um fenômeno eminentemente individual, referente ao aspecto moral e privado.

Para entender e confrontar de modo consistente o racismo e a desigualdade racial, precisamos entender o seu caráter estrutural, de modo que possamos identificá-lo e desnaturalizá-lo. Por meio de uma abordagem crítica poderemos reverter uma série de mistificações desumanizadoras que sustentam a estrutura racista de nossa sociedade, marcada indelevelmente pela colonialidade.

A base teórica deste trabalho é o pensamento decolonial. Assim, servem de nutrição conceitual e utópica as ideias de grupo de estudo latino-americano Modernidade/Colonialidade no qual participam Enrique Dussel (1993), Nelson Maldonado-Torres (2006, 2008, 2016, 2019, 2021), Catherine Walsh (2009, 2017), Anibal Quijano (2010), Ramón Grosfoguel (2016) e Santiago Castro-Gomes (2005), entre outros, assim como as ideias das Epistemologias do Sul de Boaventura de Sousa Santos (1995, 2002, 2008, 2010, 2016). Além deles, também embasam este trabalho o pensamento libertário e de resistência política, cultural e epistemológica de a) autores ligados à Filosofia Africana e afrodiaspórica, como Mogobe Ramose (2011), Marcien Towa (2015), Leopold Sédar Senghor (apud MANCE, 2015), Aimé Césaire (1978, 2012), Frantz Fanon (2011), Antony Kwame Appiah (1997), Kabengele Munanga (2014, 2019a, 2019b); e b) pensadores brasileiros, afrodiaspóricos e indígenas, como Ailton Krenak (2019), Renato Nogueira (2014, 2018, 2020), Lélia González (2020), Nilma Lino Gomes (2012, 2013, 2017), Sueli Carneiro (2005), Neusa Santos Souza (1983), Wanderson Flor do Nascimento (2020), Deivison Faustino (2013), Silvio Almeida (2019), Lilia Shwarcz (2012) e Vera Candau (2008, 2010, 2013).

No Capítulo 1, propomos a condução de uma reflexão sobre o modo como nossa sociedade e cultura foram historicamente formadas, assim como nossa subjetividade e identidade, no contexto de uma sociedade colonizada. Após esse momento introdutório, no Capítulo 2, o epistemicídio ocupa o centro de nossa reflexão, enquanto um aspecto chave na construção do racismo colonial. No Capítulo 3, propomos o aprofundamento na problematização da relação entre o conhecimento ocidental, hegemônico, dito universal e conhecimentos Outros, saberes produzidos pelas populações autóctones dos territórios colonizados. Assim podemos situar a concepção hegemônica de Filosofia e começar a entender o que embasa a grande resistência no reconhecimento da legitimidade de uma Filosofia Africana. No Capítulo 4, por fim, após traçarmos uma trajetória crítica à estrutura e epistemologia moderna/colonial, finalizamos esse movimento de efetiva reabilitação da perspectiva africana e afrodiaspórica, apresentando a riqueza da pluralidade de seu pensamento e as potentes contribuições que este pode fornecer para pensarmos a nós mesmos, nossas identidades e a questão racial no universo colonial.



Capítulo 1

O encobrimento do outro e o racismo no Brasil

O Brasil é um país notavelmente multi-étnico e plurirracial. São muitos pertencimentos raciais e culturas diversas presentes neste território que compartilhamos, o qual chamamos Brasil. Dessa forma, é importante nos colocarmos a questão: como temos experienciado essa diversidade? Como se dá a constituição de nossa identidade e como lidamos com a alteridade? Facilmente podemos constatar que essa diversidade nem sempre é encarada como um valor positivo. Ao contrário disso, podemos evidenciar que a vivência das diferenças étnico-raciais se dá em nosso país, predominantemente, mediada por uma lógica estrutural permeada pelo racismo. E quando nos referimos ao racismo, não queremos nos referir somente aos atos ilegais, tipificáveis pela lei como crime de racismo - que constituem violências abomináveis, certamente. Nos referimos, de modo mais amplo, ao racismo como lógica estruturante, como a própria norma (muitas vezes camuflada) de funcionamento da nossa sociedade baseada na diferenciação e hierarquização das pessoas, conforme seu fenótipo.

Como dizia uma grande filósofa brasileira, Lélia González (2020, p. 75), existe no Brasil um tabu em relação à abordagem do racismo, ou seja, é um assunto interdito. Diante disso, ela nos lega o seguinte questionamento provocador: “por que será que se tem o ‘preconceito de não ter preconceito’ e ao mesmo tempo se acha natural que o lugar do negro seja nas favelas, cortiços e alagados?”

O problema é que, mesmo não sendo anunciado explicitamente (e talvez, em certa medida, por isso mesmo), o racismo continua a organizar a ocupação de espaços - sobretudo, os de poder-, a determinar a grande desigualdade socioeconômica existente, a permear as relações institucionais, as relações pessoais e mesmo a construção da subjetiva.

Frente a essa situação, te convido a romper a interdição e embarcar nessa experiência de introdução ao tema das relações étnico-raciais, onde procuraremos compreender melhor esse fenômeno utilizando alguns conceitos filosóficos, interdisciplinares, e do pensamento decolonial. É um convite a encarar essa questão a partir de uma perspectiva que não é a hegemônica, que pode nos levar a repensar e ressignificar o modo como nos situamos socialmente, as nossas relações e a nós mesmos.

A decolonialidade é uma perspectiva teórica, existencial e prática que tem como principais premissas a crítica ao eurocentrismo moderno que está intimamente relacionado ao racismo colonial, assim como a mudança de ponto de vista para a perspectiva daqueles que sempre foram subalternizados e silenciados pela ordem hegemônica moderno-colonial, a partir do resgate de seus saberes, cosmovisões e modos de ser.

O Encobrimento do Outro e o Racismo no Brasil

A primeira parte desta unidade terá como fio condutor o primeiro episódio da série documental “Guerras do Brasil” (2019), chamado a “Guerra da Conquista”.



“Quando os europeus chegaram aqui, poderiam ter morrido todos de escorbuto, inanição, de qualquer pereba nesse litoral, se essa gente não tivesse acolhido eles, ensinado eles a andar aqui e dado comida para eles (...) eles chegaram aqui doentes, famélicos (...) e fediam, quer dizer, baixou uma turma na nossa praia que estava simplesmente podre(...) durante mais de 100 anos o que os índios fizeram foi socorrer brancos flagelados chegando na nossa praia.”

Ailton Krenak, trecho de Guerras do Brasil (2019)

A representação que o historiador e pensador indígena Ailton Krenak nos traz acima é muito diferente das narrativas oficiais sobre o encontro original entre os povos europeus e os povos do chamado “Novo Mundo”, povos originários da América, não é?



Repensando bem... 🤔

Vamos tentar lembrar todas as representações que já vimos do “descobrimento” do Brasil, em livros, pinturas, filmes, televisão... Com base nelas, como podemos sintetizar a imagem passada a nós da chegada dos europeus às nossas terras?

No ano de 2000 houve a organização de uma grande celebração pelo aniversário de 500 anos do Brasil, promovida pelas instituições públicas e grandes veículos de mídia, com direito a relógios monumentais fixados nas capitais, que faziam a contagem regressiva, e a construção de réplica das caravelas de Cabral. Falava-se na comemoração do “**encontro de dois mundos**”... por outro lado, ocorreram também grandes manifestações de protesto promovidas por movimentos sociais e indígenas.

A “Era dos descobrimentos”, “Descobrimento da América”, “Descobrimento do Brasil”, ou simplesmente “Descobrimento”, são expressões muito comuns em nossa historiografia. Mas vamos refletir um pouco sobre o sentido do emprego dessas palavras. No dicionário, **descobrir** significa o ato ou efeito de encontrar algo desconhecido ou escondido. O emprego dessa expressão indica que, nessa relação, existe um AGENTE (um pólo da relação que realiza a ação) e um PACIENTE (o outro pólo da relação sobre o qual é realizada uma ação). Como você caracterizaria a simetria dessa relação, com base nessa expressão? As expressões “Descobrimento” e “encontro de dois mundos” se referem ao mesmo acontecimento, mas passam a mesma ideia?

A narrativa que foi consolidada da história do Brasil normalmente parte do ponto de vista do europeu. Assim como a própria expressão “Novo Mundo” (como se os povos deste lugar, chamado Pindorama, não possuíssem história, como se sua existência até então fosse irrelevante), assim como o nome América (que vem de Américo Vespúcio)... você já parou para pensar nisso?

“Tinha gente aqui, com história, alguns com história de 2000 anos. Os guaranis – hoje se atesta – que tinham uma história de 4000 anos de compreensão de si como povos”

Ailton Krenak (Guerras do Brasil, 2019)

A desvalorização da história e da perspectiva dos povos nativos acontece como um fenômeno do que em geral chamamos de eurocentrismo. Esse termo expressa a postura de se considerar a Europa como centro de referência do desenvolvimento da história mundial e a primazia conferida a essa sociedade e sua cultura, em detrimento das demais partes do mundo, consideradas inferiores sob diversos aspectos.

Na verdade, a postura que o europeu assumiu quando se defrontou com o ameríndio inaugura o eurocentrismo como uma característica intrínseca da Modernidade. O modo como o europeu encarou esse encontro e encaminhou essa experiência foi e é determinante para a construção dos modos como nos relacionamos, vivemos, pensamos e sentimos, ainda hoje. O eurocentrismo, calcado na crença da superioridade europeia, fundamentou toda a violência e dominação sobre os povos originários dos territórios colonizados – primeiramente, de modo sistemático, na América; depois, na África e Ásia.

“No primeiro registro de contato, há um desejo de estabelecer trocas, de encontrar mercadorias, metal, ouro. Logo isso não se realiza, então é o pau-brasil, são papagaios, macacos, mas não só. Os portugueses já capturam escravos. Então são relações marcadas desde o início, por uma tensão, da sociedade portuguesa interessada na conquista, na dominação, em impor o seu ponto de vista. Lévi-Strauss (célebre antropólogo francês que estudou povos indígenas no século XX) mostrou isso muito bem, nos estudos dele, a grande diferença entre os povos europeus e os povos indígenas americanos: ao contrário dos europeus, os indígenas muito abertos à alteridade, a incorporar o outro, à diversidade, como parte integrante da sua visão de mundo; enquanto os europeus não, eles não veem o outro, quando veem algo eles projetam sobre o outro o que eles querem ou o que eles não querem, como por exemplo o demônio, o pagão, o infiel...”

Pedro Puntoni, historiador (Guerras do Brasil, 2019)

A chegada dos europeus às Américas assinala o nascimento de um mundo composto por povos e culturas diferentes. Mas, além disso, esse Novo Mundo carrega a marca do modo como as diferenças foram consideradas, desde o início. Diante do outro, da diferença que o outro representava, o europeu realizou um movimento de encobrimento, e não propriamente de descobrimento. Encobriu a existência dos nativos como habitantes legítimos deste território e rejeitou a validade da cultura desses povos, projetando sobre eles a ideia de animal, de vazio cultural, de primitivo, de natural (pejorativamente), de bruto, de selvagem. Numa postura egocêntrica, o europeu não respeitou o diferente em sua diversidade, não considerou os nativos como eram, mas sim os comparou à sua própria régua, caracterizando-os em função do que não eram – dessa forma, aos nativos foi atribuída, desde sempre, a ideia de falta, de minoridade, de inferioridade. Assim, o Outro, para o colonizador, desde sempre foi representado como uma criatura carente de sua tutela.

Para o sociólogo português Boaventura de Sousa Santos (2010), a chegada dos europeus às Américas significa a inauguração de um mundo, desde a origem, dividido de modo abissal: o mundo da humanidade e o mundo da sub-humanidade. É um marco histórico em que o racismo virou o modo de organização global e de produção de subjetividades, pautando uma hierarquia entre povos que pretende legitimar a dominação de uns sobre outros - dos europeus sobre o resto do mundo; dos brancos (europeus, colonizadores) sobre os não brancos (nativos das terras “descobertas”, a serem colonizados).



“eles (os indígenas brasileiros) estavam em contato com diversos povos andinos. Quando os brancos chegaram, eles foram admitidos como mais um na diferença. E se os brancos tivessem educação, poderiam ter continuado a viver entre todos esses povos e produzido outro tipo de experiência. Mas eles chegaram aqui com a má intenção de assaltar essa terra e escravizar o povo que vivia aqui. E foi isso que deu errado. Então eu digo, para quem estiver me ouvindo, se você se sente parte dessa continuidade colonialista que chegou aqui, você é um ladrão(...)”

Ailton Krenak (Guerras do Brasil, 2019)

São dois mitos fundamentais que sustentam a modernidade/colonialidade, segundo Enrique Dussel (1993), filósofo sul-americano contemporâneo cuja produção faz parte do pensamento decolonial:

- mito do eurocentrismo, ou seja, a ideia de que a cultura europeia é mais desenvolvida, superior às outras culturas;
- mito do desenvolvimento (desenvolvimentismo), segundo o qual se pensa que o modelo de desenvolvimento europeu – difundido como superior - deve ser seguido com as mesmas características por qualquer outra cultura. A ideia de desenvolvimento, de progresso, assim, é concebida como linear e unidirecional.

Esses dois mitos têm como consequência a crença de que o processo civilizador, colonizador, “ajudou” os bárbaros a se desenvolverem, a evoluírem sob a tutela do povo supostamente mais desenvolvido. Assim, a violência é interpretada como ação pedagógica e todo o sofrimento, a opressão e o silenciamento gerados são justificados em nome dessa suposta evolução, dessa modernização.

Repensando bem... 🤔

Vamos pensar um pouco sobre os mitos fundadores apontados acima e seus efeitos no tempo.

No início do colonialismo moderno esses mitos fundamentaram toda a violência da conquista (escravização, dominação e extermínio de povos originários, pilhagem e desapropriação dos territórios, exploração predatória dos recursos naturais...).

Observe as imagens abaixo e reflita de que modo, hoje em dia, esses mitos podem ainda ser encontrados no substrato de conflitos sociais contemporâneos e na legitimação do uso da violência contra populações subalternizadas.



“O Brasil não existia, o Brasil é uma invenção. E a invenção do Brasil nasce exatamente de uma invasão – inicialmente feita pelos portugueses, depois continuada pelos holandeses, depois continuada pelos franceses, em um moto, sem parar, onde as invasões nunca tiveram fim... nós estamos sendo invadidos agora.”

Ailton Krenak (Guerras do Brasil, 2019)

Essa invasão de que fala Krenak tem sentido concreto e simbólico. Para justificar a invasão territorial e exploração local, há a imposição de uma visão de mundo externa, baseada nos mitos do eurocentrismo e do desenvolvimentismo. E essa imposição implica a destruição violenta das outras visões de mundo, uma conquista que é também espiritual e cultural. Além da conquista imposta pela força, foi necessário controlar também o imaginário do nativo, sua compreensão de mundo, sua autoimagem e seus afetos. E esse controle tem o efeito de uma **bomba cultural**. O escritor queniano Ngugi Wa Thiong’o (2005 apud BERNARDINO-COSTA, 2019, p.13), referindo-se ao processo colonial na África, descreve o fenômeno da seguinte forma:

“O efeito de uma bomba cultural é aniquilar a crença das pessoas nos seus nomes, nos seus idiomas, nos seus ambientes, nas suas tradições de luta, em sua unidade, em suas capacidades e, em última instância, nelas mesmas. Isso faz com que as pessoas vejam seus passados como uma terra devastada sem nenhuma realização, e faz com que elas queiram se afastar dessa terra devastada”

O conceito de colonialidade é um estado de relações fundado na experiência colonial, mas que ultrapassa o acontecimento histórico do colonialismo moderno. A colonialidade é um padrão de poder global que estabelece o racismo como princípio organizador, estabelecendo identidades étnico-raciais como o principal marcador da desigualdade entre Europa, hegemônica, e os povos dos territórios explorados dentro de uma lógica global de desumanização e subalternização.

Assim, a colonialidade, no plano das relações intersubjetivas, consiste na reprodução do esquema de dominação eurocêntrico. Além disso, estabelece uma racionalidade que naturaliza as experiências e as construções subjetivas e identitárias coloniais, assim como a distribuição geocultural do poder sob hegemonia do Norte global. Nesse contexto, o eurocentrismo não é perspectiva cognitiva exclusiva dos europeus, mas também dos educados, condicionados sob seu controle – pois é afirmada como modelo universal.

O sujeito colonizado, formado segundo uma lógica colonial-racista, tende a reproduzir o racismo, seja de modo deliberado ou inconsciente, irrefletido. Nesse sentido, a difusão de **estereótipos** raciais consiste em um modo comum e poderoso de desumanização. Começando com a naturalização da ideia de que as raças possuem caracteres fixos. No Brasil, por exemplo, há persistentes imagens no imaginário popular de como seriam os negros e os indígenas – sempre dotados de algumas características claramente pejorativas, outras simplesmente reducionistas e atávicas. Você deve conhecer alguns desses mitos.

CHIMAMANDA NGOZI ADICHIE (2009), escritora nigeriana, faz uma reflexão sobre a constituição de estereótipos, em sua palestra no TED Talk's “*Os perigos de uma história única*”. Veja alguns trechos a seguir:



"(...) quando deixei a Nigéria para cursar universidade nos Estados Unidos. Eu tinha 19 anos. Minha colega de quarto americana ficou chocada comigo. Ela perguntou onde eu tinha aprendido a falar inglês tão bem e ficou confusa quando eu disse que, por acaso, a Nigéria tinha o inglês como sua língua oficial. Ela perguntou se podia ouvir o que ela chamou de minha "música tribal" e, conseqüentemente, ficou muito desapontada quando eu toquei minha fita da Mariah Carey (Risos). Ela presumiu que eu não sabia como usar um fogão.

O que me impressionou foi que: ela sentiu pena de mim antes mesmo de ter me visto. Sua posição padrão para comigo, como uma africana, era um tipo de arrogância bem intencionada, piedade. Minha colega de quarto tinha uma única história sobre a África. Uma única história de catástrofe. Nessa única história não havia possibilidade de os africanos serem iguais a ela, de jeito nenhum. Nenhuma possibilidade de sentimentos mais complexos do que piedade. Nenhuma possibilidade de uma conexão como humanos iguais

Mas eu devo rapidamente acrescentar que eu também sou culpada na questão da única história. Alguns anos atrás, eu visitei o México saindo dos EUA. O clima político nos EUA àquela época era tenso. E havia debates sobre imigração. (...)

Eu me lembro de andar no meu primeiro dia por Guadalajara, vendo as pessoas indo trabalhar, enrolando tortilhas no supermercado, fumando, rindo. Eu me lembro que meu primeiro sentimento foi surpresa. E então eu fiquei oprimida pela vergonha. Eu percebi que eu havia estado tão imersa na cobertura da mídia sobre os mexicanos que eles haviam se tornado uma coisa em minha mente: o imigrante abjeto. Eu tinha assimilado a única história sobre os mexicanos e eu não podia estar mais envergonhada de mim mesma.

Então, é assim que se cria uma única história: mostre um povo como uma coisa, como somente uma coisa, repetidamente, e será o que eles se tornarão. É impossível falar sobre única história sem falar sobre poder. Há uma palavra, uma palavra da tribo Igbo, que eu lembro sempre que penso sobre as estruturas de poder do mundo, e a palavra é "nkali". É um substantivo que livremente se traduz: "ser maior do que o outro." Como nossos mundos econômico e político, histórias também são definidas pelo princípio do "nkali". Como são contadas, quem as conta, quando e quantas histórias são contadas, tudo realmente depende do poder.

Poder é a habilidade de não só contar a história de uma outra pessoa, mas de fazê-la a história definitiva daquela pessoa. (...) Todas essas histórias fazem-me quem eu sou. Mas insistir somente nessas histórias negativas é superficializar minha experiência e negligenciar as muitas outras histórias que me formaram. A única história cria estereótipos. E o problema com estereótipos não é que eles sejam mentiras, mas que eles são incompletos. Eles fazem um história tornar-se a única história.

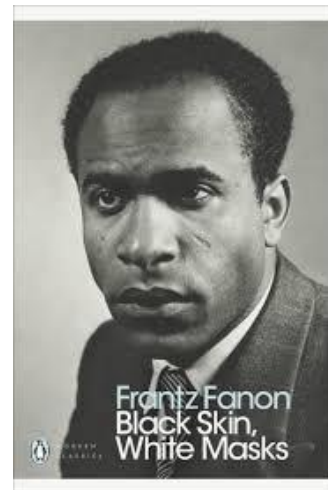
A consequência de uma única história é essa: ela rouba das pessoas sua dignidade. Faz o reconhecimento de nossa humanidade compartilhada difícil. Enfatiza como nós somos diferentes ao invés de como somos semelhantes."

O **estereótipo** é uma forma empobrecida, irrefletida e preconceituosa de conceber a diferença. Significa uma postura que bloqueia uma genuína relação intersubjetiva, pois nega, *a priori*, o reconhecimento da subjetividade do Outro, em sua identidade complexa e sua singularidade. Essa postura representa uma forma de encobrimento do Outro.

No livro *Peles negras, máscaras brancas*, o pensador martinicano Frantz Fanon, reflete



←Link da entrevista de Deivison Nkozi, sociólogo, falando sobre Frantz Fanon



“Cheguei ao mundo pretendendo descobrir um sentido nas coisas, minha alma cheia de desejo de estar na origem do mundo, e eis que me descubro objeto em meio a outros objetos. (...) logo o outro, através de gestos, atitudes, olhares, fixou-me como se fixa uma solução com um estabilizador”

Frantz Fanon (2008, p.103)

Conceber o Outro como uma essência fixa, definido por determinações prévias concernentes à raça – tal como os animais são determinados pelos instintos e desprovido de subjetividade e de autodeterminação – é uma forma de despersonalização dos indivíduos de uma identidade racial, e uma forma de racismo. É importante reparar que o pensamento colonial não concebe a particularidade do branco, pois este é considerado sem raça, o homem em sua universalidade (como veremos melhor na próxima unidade). Então o que é desumanizado pela via do estereótipo é sempre o não-branco.

Conforme o filósofo brasileiro Renato Nogueira (2018, p. 30), em seu livro *Racismo, uma questão de todos*



“Quando uma pessoa negra comete “erros” ou “acertos” políticos, ou no campo desportivo, a raça é uma categoria que aparece nos comentários. No caso de pessoas brancas, elas nunca estão representando o seu grupo racial, podem representar simplesmente a si mesmas”

Cabe ressaltar que quando nos referimos a *raça*, conforme uma concepção antirracista e decolonial, estamos nos referindo ao sentido sócio-histórico-cultural dessa **construção**, muito longe de um sentido biológico, essencialista. Difere fundamentalmente da referência à *raça* do senso comum colonial que, com base em uma concepção biológica ou essencialista de raça reforça generalizações indevidas e estereótipos raciais

Negar a legitimidade da constituição de identidades culturais étnico-raciais também é uma forma de encobrimento do Outro. E se esta forma se encontra bastante arraigada na

estrutura social e no senso comum é porque se encontra no fundamento colonial de nossa sociedade, e consiste mesmo no princípio do projeto de nação que formamos.

Repensando bem...

Será que para combater o racismo precisamos negar a diversidade?

Será que toda diferenciação étnico-racial é negativa?

Será que a afirmação do pertencimento étnico-racial por parte de povos historicamente oprimidos pela lógica colonial e a luta por sua valorização constitui racismo?

Ou, ao contrário, será que essa afirmação não consiste, antes, em uma resistência à lógica colonial - esta sim, racista?

Chamamos de **assimilação** o processo cultural que, embora parta da consciência de que existem culturas diferentes, tem como meta promover uma homogeneização, uma uniformização. Ela pressupõe a avaliação da diversidade cultural como algo negativo, a ser eliminada. Diante disso, a assimilação é a inclusão dos grupos subalternizados ao esquema social e cultural do grupo dominante.

Podemos interpretar a assimilação como um movimento de interdição da afirmação da diferença, de especificidade (histórico-cultural) dentro de uma lógica colonial. A lógica da assimilação encontra-se muitas vezes na falácia do racismo “reverso” (por exemplo, quando um negro afirma ter orgulho de sua pertença racial, ou quando aponta o sistema de favorecimento social do branco, e por isso é considerado racista “reverso”). Também embasa o discurso de que “não precisamos de uma consciência negra, mas de uma consciência humana” (supondo-se que a consciência negra constitui racismo), assim como, no campo das relações de gênero, a afirmação “não sou feminista, mas humanista”.

O que o eu dominante aceita é a afirmação de um pertencimento universal, abstrato, homogêneo, sem enxergar, ou negando-se a assumir, que essa cultura universal sem raça (também sem gênero, sem localização geopolítica, sem classe...) **representa a cultura dominante**. Assim, essa forma de encarar a questão da diferença - rejeitando a legitimidade da afirmação de diferentes pertencimentos e identidades étnico-raciais sem mudar a lógica colonial predominante - parece ter a pretensão de acabar com o racismo falado, assumido, mas não com a estrutura racista da sociedade. Além disso, essa visão

também destrói as condições para a luta por mudanças efetivas na estrutura da sociedade, a partir do enfraquecimento dos processos identitários potencialmente mobilizadores.

O racismo e as questões étnico-raciais são assuntos delicados, pois envolvem experiências de injustiça e memórias dolorosas. Não são questões meramente teóricas, pensadas, mas vividas e sentidas. Diante da dificuldade de conduzir a questão, muitas pessoas preferem não falar a respeito, por medo, vergonha, resignação, enfim, por diversos sentimentos.

Repensando bem...



Quando deixamos de pensar em um problema, ou proibimos sua enunciação, ele deixa de existir?

Vamos pensar nos diversos assuntos que são tabus na sociedade, ou no âmbito de nossa vida familiar mesmo. O silêncio auxilia na solução, no esclarecimento, ou na tomada de providências para a solução do problema que esse tabu representa?

Em caso envolvendo esse posicionamento, segundo o qual se defende o silêncio a respeito do racismo, ficou famoso, há alguns anos. Uma entrevista concedida pelo ator norte-americano Morgan Freeman ficou célebre por conta de suas afirmações contra pautas históricas do movimento negro. Quando perguntado sobre o que poderia ser feito para acabar com o racismo, ele respondeu “Apenas pare de falar nele”; além disso, ele afirmou na ocasião que não precisava, que rejeitava o Mês da consciência negra e esse tipo de conscientização. Não tardou para que diversas pessoas compartilhassem em suas redes sociais *memes* e frases baseadas na entrevista. Muitas delas elogiavam, e dizendo-se humanistas como ele; outras criticavam ou ironizavam sua posição.

BINGO 20 DE NOVEMBRO!

VCS NEGROS SÃO OS MAIS RACISTAS	ZUMBITINHA ESCRAVOS NEGROS	VITIMISMO	SOMOS TODOS A RAÇA HUMANA
DIA DA CONSCIÊNCIA HUMANA		ISSO É RACISMO CONTRA BRANCOS	EU NÃO VEJO COR
AGORA TUDO É RACISMO	TB SOFRO PRECONCEITO	MINHA VÓ É NEGRA	EU TB SOFRI BULLYING NA ESCOLA
NÃO PODE MAIS FALAR NADA	O MUNDO TÁ MUITO CHATO	VC É UMA NEGRA BONITA	TENHO AMIGOS NEGROS

Entrevista
com Morgan
Freeman:



É muito comum, sobretudo em nosso país, que as pessoas não demonstrem disposição para abordar de frente a questão racial, para reconhecer a sua relevância, e mesmo para reconhecer sua persistência em tempos atuais. Diante de inquestionáveis casos de discriminação racial explícita, essas pessoas frequentemente interpretam a ocorrência como um caso isolado, como a conduta anormal de um indivíduo. Mas cabe esclarecer que o racismo não é exceção, é a lógica estrutural das sociedades modernas/colônias. É política difundida, fruto de uma concepção de sociedade. Não se pode minimizar o racismo, atribuindo suas causas ao âmbito privado, pessoal - à ignorância ou à desqualificação moral, somente. Para acabar com o racismo, não basta conscientizar, esclarecer que somos iguais (o que a ciência genética já provou há muito tempo, diga-se de passagem). Segundo as palavras de Renato Nogueira (2018, p.33), “o imaginário é uma produção política que não se importa com dados e evidências”.

Para superar o racismo é imprescindível compreender o seu caráter estruturante e fundamental na sociedade colonial e pós-colonial, capaz de permear amplos e diversos âmbitos de nossa experiência. O racismo estrutural se manifesta e se constrói através de aspectos materiais - a inacessibilidade às mínimas condições materiais de cidadania para a população negra, e sua manutenção nas posições sociais subalternas - e também da produção de subjetividades. Mas devemos prestar atenção para o fato de que embora o racismo apresente esse aspecto subjetivo, isso não significa que deva ser considerado um fenômeno individual. As manifestações do racismo não podem ser consideradas isoladamente, como ocorrências pontuais de indivíduos - ou instituições específicas - mas como manifestações objetivas e subjetivas amplamente difundidas e diluídas em nossa realidade social. Essas manifestações que permeiam nossa vida social e subjetiva

operacionalizam um sistema de dominação e de distribuição de riqueza e poder na sociedade moderna capitalista. Ou seja, o racismo existe para viabilizar a dominação. Assim, uma ação efetivamente antirracista deve visar a uma profunda transformação da estrutura social que utiliza e alimenta o racismo como sua principal forma de organização, de maneira a promover uma descolonização efetiva.

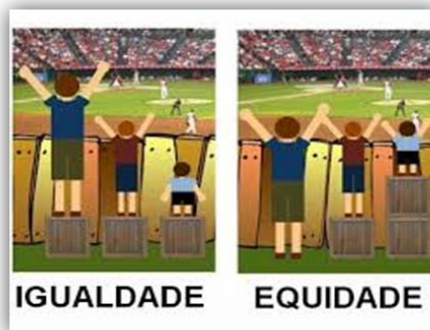
É importante pensarmos quais transformações realmente são capazes de enfrentar essa estrutura racista, que não constituam apenas formas renovadas e dissimuladas de racismo. A questão é complexa, e exige reflexão, assim como a construção de concepções que articulem a **igualdade** e a **diferença**.

Boaventura de Sousa Santos (2018 apud CANDAU, 2008, p. 49) nos inspira a pensar possibilidades de políticas de igualdade e diferença dessa forma:

*Temos o direito a ser iguais, sempre que a diferença nos inferioriza;
temos o direito a ser diferentes sempre que a igualdade nos descaracteriza*

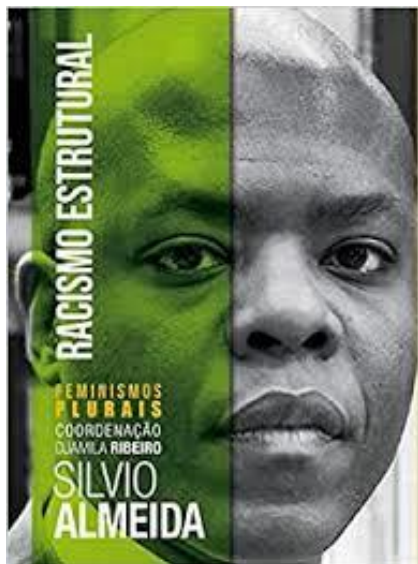
Ao invés de defender a **igualdade** entre os seres humanos e o apagamento de suas particularidades e pertencimentos, essa postura defende a **equidade** entre diferentes. Isso significa que não se deve rejeitar a diversidade, mas sim o tratamento injusto dos diversos. Segundo essa concepção, para que uma política tenha realmente a potência de realizar justiça, ela precisa, necessariamente, atentar para as diferenças específicas e adaptar-se a elas.

Dentro do campo das relações étnico-raciais, um exemplo disso são as ações afirmativas, dentre as quais destaca-se o **sistema de cotas raciais**.



Essa política não ignora, nem subestima ou silencia, os prejuízos econômicos, sociais e educacionais determinados pela desigualdade racial no contexto da colonialidade. Ao contrário, leva em conta as evidências empíricas da desigualdade na ocupação de espaços e oportunidades, com o objetivo de repará-la. Ou seja, é uma **discriminação positiva** para restaurar a justiça afetada pela histórica e persistente discriminação negativa da estrutura colonial.

Sílvio Almeida, jurista e filósofo brasileiro, autor do livro *Racismo Estrutural*, em uma entrevista, nos diz o seguinte:



"Ações afirmativas são políticas públicas que visam criar um patamar de igualdade, colocando certas minorias historicamente discriminadas dentro de uma possibilidade de isonomia(...) E quem aproveita as ações afirmativas? Embora diretamente sejam os indivíduos que pertencem a essas minorias, a ação afirmativa é uma medida de justiça, então a gente está falando da sociedade em geral. Então brancos e negros se beneficiam da diminuição da desigualdade. O que torna uma sociedade cada vez mais conflituosa, uma série de tensões, é a desigualdade."

(ALMEIDA, canal do Youtube DoisP – Candeia, 2014)



Entrevista em que Sílvio Almeida fala sobre Ações Afirmativas e Cotas Raciais para o Canal do Youtube DoisP-Candeia

Repensando bem...

A discussão sobre ações afirmativas no Brasil começou, efetivamente, com a constituição de 1988, e a implantação significativa de políticas públicas nessa direção, somente no início deste século. Uma medida importante foi a chamada Lei de Cotas, de 2012, que determina uma reserva de vagas em Instituições Federais para alunos oriundos da rede pública de ensino, respeitando o percentual de afrodescendentes e indígenas da população.

Embora essa lei seja um importante passo para a diminuição da desigualdade racial, ela ainda é contestada no debate público. Vamos conversar um pouco a respeito?

Você conhece as diferentes opiniões existentes sobre isso? Por que você acha que existe resistência a essa política antirracista? Que tipo de impacto a política de cotas provoca, para negros e brancos? E para a sociedade como um todo?

Retomando as ideias apresentadas anteriormente, de que modo essa lei corresponde ou poderia corresponder a uma proposta que articula as ideias de igualdade e de diferença?

Capítulo 2

Colonialidade e Epistemicídio

“Até que os leões tenham seus próprios historiadores, a história da caça enaltecerá os caçadores”

Provérbio Africano

“Como é que no século XXI, com tanta diversidade epistêmica no mundo, estamos ancorados em estruturas epistêmicas tão provincianas camufladas de universais?”

Ramón Grosfoguel (2016, p.27)

No capítulo anterior, propusemos uma interpretação do racismo como um fenômeno intrinsecamente ligado à ordem colonial em que (ainda) vivemos. Nesse sentido, o racismo é uma espécie de tecnologia da colonialidade, que produz e controla a desigualdade essencial entre populações, a divisa abissal que diferencia e separa os que gozam livre e legitimamente a cidadania e os que vivem à sua margem.

Enquanto tecnologia, o racismo apresenta mecanismos diversos para instituir e validar essa divisão. Focalizaremos neste capítulo, em um dos mais fundamentais e complexos: o epistemicídio.

O epistemicídio tem aspectos epistemológicos, políticos, existenciais e sociais. Por isso é tão potente e relevante na manutenção da ordem colonial. E por isso, é urgente que possamos pensá-lo criticamente, que possamos enxergar suas profundas implicações, e que possamos conceber a possibilidade de outras matrizes de pensamento, que não estritamente pautadas pelos critérios do conhecimento lógico-científico e não circunscritas geopoliticamente ao norte-global.

Colonialidade e Epistemicídio

No ano de 2019, a Escola de Samba Mangueira (DOMÊNICO et al, 2019) apresentou na Sapucaá um desfile emocionante e crítico. Vamos ver alguns momentos em sequência da comissão de frente:



Vídeo da Comissão
de Frente

Samba-enredo História
para ninar gente grande



História pra ninar gente grande

De ouvir as Marias, Mahins,
Marielles, malês
Mangueira, tira a poeira dos porões
Ô, abre alas pros teus heróis de
barracões
Dos Brasil que se faz um país
de Lecis, Jamelões
São verde e rosa as multidões
Brasil, meu nego
Deixa eu te contar
A história que a história não conta
O avesso do mesmo lugar
Na luta é que a gente se encontra
Brasil, meu denço
A Mangueira chegou
Com versos que o livro apagou
Desde 1500
Tem mais invasão do que descobrimento
Tem sangue retinto pisado
Atrás do herói emoldurado
Mulheres, tamoios, mulatos
Eu quero um país que não está no retrato
Brasil, o teu nome é Dandara
E a tua cara é de cariri
Não veio do céu
Nem das mãos de Isabel
A liberdade é um dragão
no mar de Aracati
Salve os caboclos de julho
Quem foi de aço nos anos de chumbo

Repensando bem...

Vamos analisar as imagens da comissão de frente, chamada “Eu quero um país que não tá no retrato”. Quem está nos retratos, na primeira imagem? Fora do retrato, como se revelam esses personagens? Na última imagem, quem ocupa os retratos?

Embora, por definição, um retrato tenha por finalidade descrever alguém ou algo, reproduzir uma imagem, o que temos é apenas uma perspectiva. Quando você fotografa ou pinta um retrato, você necessariamente seleciona o que será enquadrado e o que ficará de fora, escolhe como quer representar e que sentido quer promover.

*No samba-enredo, são citadas várias personalidades históricas que "ficaram de fora do retrato", ou seja, que não recebem a devida atenção na história oficial. Repare que são todos pessoas negras e mulheres. Faça uma breve pesquisa sobre eles, podendo utilizar o aplicativo "**Dicionário Excluídos da História**", produzido em 2019 por 6753 alunos do Brasil, por ocasião da Olimpíada Nacional em História do Brasi (ONHB). Depois de analisar e refletir, troque impressões com os colegas para responder por que essas personalidades e seus atos foram silenciados e o que isso implica, em termos subjetivos e sociais?*



Que aprendizado e a inspiração a história dessas personalidades nos legam? Vamos pensar, em que reside a importância de se ter acesso a uma história de nosso país, a partir de múltiplas perspectivas, capaz de proporcionar visibilidade e relevância àqueles que até agora não figuram no retrato da história. Que transformações poderiam ocorrer se essa outra história fosse amplamente conhecida e reconhecida?

Como abordado no capítulo anterior, o processo colonizador moderno, eurocêntrico, baseou-se em um movimento de encobrimento do Outro. Essa estrutura relacional persiste ainda hoje, renovando suas formas de operação e produzindo efeitos de dominação. Vamos explorar um pouco mais essa compreensão.

A partir da era dos "descobrimientos", foi descortinada a realidade de um mundo plural, ou seja, foi explicitada a existência um universo formado por povos diferentes que haviam se configurado, até aquele momento, de forma independente. Entretanto, a **multiplicidade** constitutiva do mundo, a **diferença** entre realidades sociais, perspectivas, culturas e visões de mundo não foram consideradas características positiva a serem respeitadas, uma riqueza simbólica a ampliar o entendimento da realidade e os horizontes da experiência humana. Ao contrário, o **processo colonizador**, guiado pela Europa, que conduziu a organização do mundo desde então a partir de uma concepção etnocêntrica, **concebeu as diferenças como base para a classificação, hierarquização e dominação dos povos “descobertos”**. Assim, não houve propriamente um movimento de descoberta do Outro em sua alteridade, em sua diferença, mas sim um movimento **assimilador** de encobrimento do Outro, partindo-se sistematicamente da premissa de **inferioridade dos povos não-europeus**.

A negação do reconhecimento da alteridade dos povos não-europeus consiste na premissa ideal ao modo de dominação e de exploração tipicamente colonial. Essa lógica, semeada desde a origem do Brasil moderno, persiste ainda hoje no **racismo estrutural da sociedade brasileira**. Se você observar, suas manifestações estão por toda parte: nas condições objetivas que estruturam nossa realidade econômica, nas dinâmicas sociais e de ocupação dos espaços de poder, em nossa cultura e imaginário coletivo, nos modos de construção de nossas subjetividades e também no modo como compreendemos e construímos nossa identidade brasileira e nosso pertencimento étnico-racial.

A lógica da colonialidade tem como um de seus pilares essenciais a desqualificação e desumanização sistemática dos povos colonizados. Nesse sentido, o **epistemicídio** é um mecanismo fundamental de sua promoção e manutenção.

EPISTEMICÍDIO

O termo *episteme* é grego e significa conhecimento; já o sufixo *cídio* é latino e significa matar, derrubar.

O pensador português Boaventura de Souza Santos criou esse conceito para designar o mecanismo colonial que promove a invalidação sistemática dos saberes tradicionais produzidos nos territórios colonizados. As consequências de se renegar tais saberes, que estruturam as formas de compreender, de ser e de viver de seus criadores, são desastrosas, levando à ruína da estrutura social e subjetiva dos seus protagonistas.

O epistemicídio colonial consiste na consolidação da ideia de desumanização radical dos povos não europeus, constituindo um **racismo epistêmico**. Assim, todo o conhecimento estruturante dos povos tradicionais é tomado como mera crença, crendice, misticismo e superstição.

O projeto que envolve o epistemicídio visa à desqualificação cognitiva dos seus produtores, à consolidação da ideia de que os povos que não desenvolvem uma *episteme* conforme o paradigma ocidental (europeu), são inaptos racionalmente. E como no Ocidente a razão lógico-discursiva define a humanidade (desde a filosofia antiga grega), negar a capacidade racional de alguém significa negar sua humanidade.

A partir da *episteme* hegemônica, todo o conhecimento, a cultura e a tecnologia produzidos com base em outros modelos de pensamento não passariam de crenças, crendices, intuições, superstições, mitos e preconceitos – todos não passariam de pseudo-saberes. De modo inseparável, essa **injustiça cognitiva** está ligada à **desqualificação dos povos subalternizados**, que dessa forma são **sub-humanizados**. O epistemicídio cumpre um importante papel na **racialização** dos povos dominados, tão importante ao funcionamento do projeto colonial. Uma série de atributos negativos de ordem moral, cognitiva e atitudinal são relacionados aos povos autóctones dos territórios descobertos, os quais apresentam uma diferença fenotípica que funcionava como marcador racial. Assim, o autóctone do Brasil **é identificado como índio (é marcado pela diferença racial) porque foi colonizado; e não o contrário (não foi colonizado porque é índio)**. O mesmo ocorre com os africanos, que foram racializados, inferiorizados em sua essência, como condição para serem escravizados, para que se aceitasse sua escravização. A ideia era fixar nos povos racializados uma imagem esvaziada de qualidades cognitivas e cheia de qualidades corporais, de modo que fosse naturalizado o seu lugar como o do trabalho braçal.

Por meio do epistemicídio criam-se estereótipos raciais que vinculam os povos não europeus a características de subdesenvolvimento racional, ou seja, a características de sub-

humanidade, bestiais. Supostamente não participando plenamente da humanidade, **a violência inaceitável com humanos é liberada contra esses povos**, mesmo dentro de uma concepção humanista europeia.

É importante ressaltar que o epistemicídio não se baseia em uma verdade, mas em uma falácia. Mas embora não se fundamente em uma realidade existente, esse artifício produz realidade, dilacerando os processos de subjetivação dos povos racializados, sua autoimagem e sua autoestima. Sueli Carneiro, importante filósofa brasileira, fundadora do Geledés – Instituto da mulher negra, discorre sobre o assunto em sua tese de doutorado:

“Para nós, porém, o epistemicídio é, para além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, um processo persistente de produção da indigência cultural: pela negação ao acesso a educação, sobretudo de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e de rebaixamento da capacidade cognitiva pela carência material e/ou pelo comprometimento da autoestima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo. Isto porque não é possível desqualificar as formas de conhecimento dos povos dominados sem desqualificá-los também, individual e coletivamente, como sujeitos cognoscentes. E, ao fazê-lo, destitui-lhe a razão, a condição para alcançar o conhecimento “legítimo” ou legitimado. Por isso o epistemicídio fere de morte a racionalidade do subjugado ou a sequestra, mutila a capacidade de aprender etc. 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”

Sueli Carneiro, (2005, p.97)



Entrevista com Sueli Carneiro

Repensando bem... 🤔

Segundo dados do IBGE, 56,10% é o percentual de pessoas que se autodeclararam negras no Brasil, entretanto pouco sabemos sobre a história do continente Africano. Essa invisibilidade também se constitui como um **epistemicídio**. Até mesmo na escola, os saberes sobre a África não circulam, ou então são bastante superficiais e estereotipados – isso acontece com as nações indígenas também. Embora a população brasileira seja originária desses povos, a sua história não é contada, ou é mal contada. Não bastando o bom senso, foi necessária uma lei federal, a **lei 10.639 de 2003**, conquistada através da luta histórica do movimento negro, para tornar obrigatório o ensino da História e Cultura dos povos africanos e afrodiáspóricos no currículo escolar. Mesmo assim, temos que admitir que a lei ainda não é plenamente cumprida.



Para termos uma ideia da consciência que temos de nós mesmos e de nossas origens, podemos fazer uma breve experiência. Pergunto a vocês o seguinte:

-Quais são os seus sobrenomes? E de que origem eles são? Quais são suas ascendências?

É possível que muitos saibam de que países europeus descendem seus ancestrais... Entretanto, provavelmente, raros serão os casos em que se poderá dizer o país ou os povos de origem dos ancestrais africanos. Reflita um pouco sobre isso. Releia o trecho da página 20 que fala sobre *bomba cultural* e o papel do apagamento de nossas origens no estabelecimento da mentalidade colonial.

Vamos pensar um pouco: que impacto poderia ter em nossas vidas e em nossa sociedade o conhecimento e o reconhecimento das origens africanas do povo brasileiro? O que esse conhecimento implicaria, em termos de consciência histórica? Que reflexos o encobrimento dessas origens provoca em nossa autoimagem, na formação de nossa identidade? Quanto conhecimento ancestral foi desperdiçado? Será que seria possível recuperá-lo?

Capítulo 3

Pensamento Moderno e o Universalismo Epistemicida

"Uma civilização que se revela incapaz de resolver os problemas que seu funcionamento suscita, é uma civilização decadente. Uma civilização que prefere fechar os olhos aos seus problemas cruciais é uma civilização enferma. Uma civilização que trapaceia com seus princípios, é uma civilização moribunda. (...) A Europa é indefensável"

Aimé Césaire, Discurso sobre o colonialismo (1978, p.14)

"A compreensão do mundo excede muito a compreensão ocidental do mundo"

Boaventura de Sousa Santos (2002, p.239)

Embora a narrativa consolidada sobre a modernidade apresente-a como uma elaboração fundamentalmente emancipatória, como o momento glorioso de esclarecimento de uma civilização que aposta na razão para alcançar o progresso, comumente eclipsa-se sua outra face: a colonialidade. A modernidade nasce com a experiência colonial e carrega toda a sua violência de forma intrínseca, consistindo, substancialmente, em um movimento de imposição do modelo civilizacional ocidental a nível global.

A elaboração teórica, os valores e a visão de mundo da modernidade chancelam a violência colonial através da ideia de **universalidade da razão**, tão cara à Filosofia, no plano abstrato, e que, no plano empírico, também está presente no fundamento do método científico. A ideia do conhecimento universal, significa uma concepção de que existe somente uma versão, um modo válido de interpretar a realidade – e, portanto, um modo legítimo de pautar a estruturação da vida, subjetiva e coletivamente -, e esse modo é o europeu.

Os demais modos de conferir significado às experiências, forjados por outros povos a partir de suas experiências concretas, pelos colonizados, com base nessa suposta (e

imposta) superioridade ocidental, que funciona como uma baliza, são desvalorizados e apagados e através do epistemicídio.

Já vimos um pouco, no capítulo anterior, o sentido histórico e político, assim como as implicações do epistemicídio. Agora, vamos explorar um pouco mais as características e as condições de formação da episteme ocidental, para entender como essa forma específica de elaboração europeia alçou-se à condição de parâmetro do conhecimento universal. Em outras palavras, como a particularidade europeia, travestiu-se de universalidade, impôs-se e obliterou outras formas de conhecimento – sob argumento de constituírem conhecimentos particularísticos – e que papel a Filosofia têm nessa história.

Pensamento Moderno e o Universalismo Epistemicida

Como você pode observar a partir do que foi apresentado até aqui, o conhecimento é um elemento essencial para o estabelecimento e manutenção da hegemonia. Você já ouviu a expressão “saber é poder”? De fato, essa frase contém uma grande sabedoria popular, pois podemos dizer que quem controla o conhecimento de uma sociedade, controla também o modo como a subjetividade se estabelece, ou seja, como as pessoas contróem quem são, como se veem, como se situam no mundo, como percebem a realidade, que valores e normas condicionam sua prática. Numa realidade colonial, fundada no racismo, o saber colonizado produz subjetividades coloniais e implica a manutenção de uma realidade social estratificada e violenta, reproduzida ou naturalizada por cada indivíduo. Dessa mesma forma, só que em sentido oposto, a **descolonização do saber** constitui importante elemento no combate às formas hegemônicas e violentas de existência. Nisso reside a importância de buscarmos outros referenciais de estudo, buscar conhecer e abrir espaço para a reapropriação de saberes não eurocentrados, saberes invisibilizados pelo epistemicídio colonial, como a Filosofia Africana e Afrodiaspórica.

A Filosofia é um campo de conhecimento que tem importância chave na disputa pela definição do que é conhecimento válido e o que não é, e na definição do próprio conceito de humanidade – portanto, têm grande participação na constituição do epistemicídio, do racismo e da colonialidade. Vamos entender por quê.

O que chamamos hoje de **ocidente** é um conceito criado para classificar parte do mundo que corresponde originalmente à Europa ocidental e baseia-se principalmente na sua particular concepção de mundo. Hoje, além da Europa, esse conceito também se aplica à América anglo-saxônica, fundamentalmente. Essa visão de mundo específica referente ao que chamamos de *pensamento ocidental* é marcada pela forte **herança da civilização greco-romana**.

Você pode estar se perguntando: que concepção de mundo é essa, que atravessou séculos e se mantém hegemônica ainda hoje? Resumidamente, é a concepção de mundo cuja essência podemos encontrar na Filosofia grega clássica, que se disseminou fortemente na Europa ocidental, até mundializar-se com o “descobrimento” do Novo Mundo, assumindo a sua forma moderna.

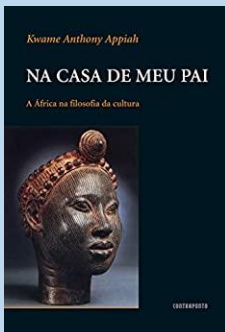
O gérmen dos elementos fundamentais que caracterizam o pensamento Ocidental, que encontramos na Filosofia clássica, não se desenvolveu somente na produção filosófica,

mas sim de modo mais amplo, nos valores civilizacionais do Ocidente, como na ética, na política, na cultura, nas artes, enfim, na própria racionalidade do Ocidente.

O filósofo anglo-ganês Kwame Anthony Appiah, importante pensador da atualidade, nos diz o seguinte a respeito da relação entre a Filosofia e o pensamento ocidental:

“Filosofia é o rótulo de maior status no humanismo ocidental. Pretender-se com direito à filosofia é reivindicar o que há de mais importante, mais difícil, mais fundamental na tradição do Ocidente.”

Kwame Anthony Appiah, (1997, p. 131)



O surgimento da Filosofia grega, referida comumente como o nascimento da Filosofia (mas que, como veremos no próximo capítulo, mais justo seria defini-lo como o surgimento da forma grega clássica do filosofar) serve como marco de início de uma nova estrutura de compreensão do mundo para os gregos, contraposta à forma mítica que ela sucedeu. Então, pode-se dizer que o paradigma de pensamento inaugurado naquele momento configurou o conhecimento e a experiência de mundo do Ocidente, ou seja, da Europa e de seus herdeiros intelectuais. Um elemento estrutural desse legado é sua base dicotômica.

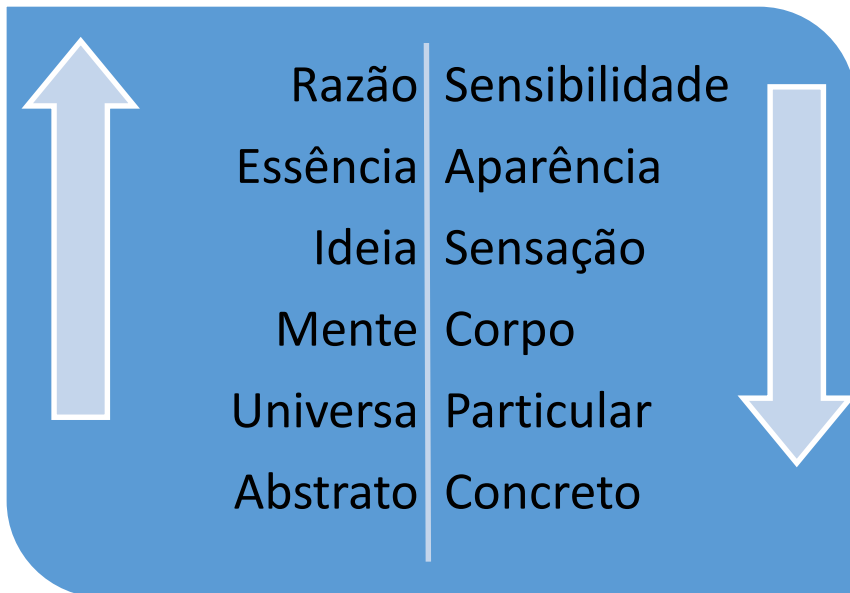
Para entendermos melhor, vamos retomar brevemente a teoria das ideias de Platão, que foi um dos primeiros filósofos gregos, por expressar de forma representativa esse pilar da Filosofia Ocidental.

Vamos lembrar o idealismo platônico. Segundo a Teoria das ideias de Platão (representada pela Alegoria da caverna) há dois mundos, o **sensível** (plano imediato) e o **supra-sensível** (o plano das ideias). O conhecimento verdadeiro da realidade só pode advir

da operação racional dos conceitos, que são ideias abstratas. Somente elas, no plano suprassensível, podem apresentar a universalidade e a perfeição, que os entes particulares do mundo não apresentam. Ao invés disso, as coisas concretas do mundo, os particulares, se caracterizam pela imperfeição, pela diversidade e mutabilidade. Segundo a teoria platônica, a ideia é a verdade, a essência, ela é a via do conhecimento verdadeiro. O mundo sensível, concreto, ao contrário, é somente a projeção imperfeita das ideias perfeitas (como as sombras do mito da caverna), e o seu acesso se dá por meio da sensação do particular – o que nos encaminha à aparência, e não à essência, à *doxa* (opinião, juízo subjetivo) e não à *episteme* (conhecimento verdadeiro), que é universal.

A Teoria platônica das ideias representa de modo emblemático uma cosmovisão dualista, bipolarizada, configurando uma concepção dominante a respeito da natureza da realidade baseada na cisão, na fragmentação e hierarquização de uma série de categorias essenciais.

A racionalidade Ocidental, desde os primeiros filósofos dessa tradição, acompanha o desenvolvimento da Filosofia como uma atividade embasada em um esquema dualista, até então não predominante na estrutura do pensar grego/europeu. De modo simplificado e esquemático, podemos dizer que algumas categorias fundamentais opostas a partir desse dualismo estrutural são:



Repensando bem...

É interessante notar que também é nesse contexto histórico, na antiguidade clássica, que surge a noção de **BÁRBARO**, em oposição à noção de **CIDADÃO**, na antiga Grécia.

Bárbaro era designado o não grego, o que não provinha de uma pólis, de uma cidade (civitas, em latim, para os romanos, que dá origem ao termo civilização), em relação aquele com quem o cidadão grego estabelece uma relação de superioridade. O termo nasceu de uma concepção flagrantemente **etnocêntrica** (que toma a própria cultura como referencial para avaliar outras culturas) segundo a qual o estrangeiro, o Outro, é considerado incivilizado, primitivo, selvagem.

Até hoje essa palavra tem significado figurado pejorativo: irracional, primitivo, bruto, feroz, grosseiro.

Os sentidos dos conceitos ambivalentes civilizado/bárbaro se relacionam, de alguma forma, com as categorias dicotômicas do dualismo platônico? Como?

Há uma famosa afirmação, tanto espirituosa quanto reveladora, do filósofo contemporâneo Alfred North Whitehead (1978, p. 39), segundo a qual todo o pensamento Ocidental consiste em notas de rodapé à obra de Platão. O sentido dessa afirmação é que nasce com a filosofia grega antiga toda uma tradição, europeia, de desvalorização do corpo e da sensibilidade, assim como outras categorias a eles associadas, por serem considerados meios não legítimos de conhecimento, e mesmo como obstáculos a serem isolados, na medida do possível, tendo em vista limpar o caminho retilíneo da razão.

Na Idade Média, mesmo com o declínio da cultura helenística e a ascensão do cristianismo, o dualismo é revitalizado através da oposição fundamental entre corpo e alma. O corpo, morada do pecado, era concebido como um verdadeiro obstáculo ao triunfo da alma. Deus encontrava-se no centro da cosmovisão medieval. Sendo pura alma, é o único capaz de fornecer o conhecimento verdadeiro, transmitindo por revelação a lei de Deus aos homens. Assim, a sabedoria humana residiria na fé e na obediência à verdade revelada, aos dogmas da autoridade da Igreja Católica. Além de reguladora epistemológica, essa instituição detinha grande poder econômico, político e cultural, desempenhando a hegemonia em amplo espectro da vida medieval europeia.

A partir da descoberta do Novo Mundo, no século XVI, começa a estabelecer-se na Europa (e no mundo colonial) um outro paradigma, em que a subjetividade se desloca da margem ao centro. Essa subjetividade forma-se a partir da experiência colonial enquanto

uma subjetividade conquistadora, dominadora. É em referência à relação violenta de encobrimento da alteridade dos povos ameríndios, que os europeus renascentistas e iluministas foram construindo sua identidade moderna. Afinal, partindo da ideia de que o conhecimento não é elaborado no vazio, sem determinações históricas e geopolíticas, como é nossa premissa, podemos dizer que o pensamento moderno, que tem nas ideias de René Descartes seu expoente máximo, foi produzido tendo como condicionamento histórico a experiência de 130 anos de colonização. Vamos aprofundar mais essa relação entre modernidade e colonialidade, começando pela caracterização do paradigma moderno.

Descartes, filósofo francês conhecido como o pai da Filosofia Moderna, incorpora o dualismo ocidental de modo particular. Para ele, o homem é composto de duas substâncias: a alma, substância pensante; e o corpo, substância extensa. É a substância pensante que, de forma autossuficiente e isolada, consegue chegar ao *cógito* – a verdade fundamental, *cogito ergo sum* (comumente traduzida como “penso, logo existo”), sobre a qual Descartes acreditava poder partir de bases firmes para a descoberta do conhecimento verdadeiro. Seu pensamento é marcado pela ideia de superioridade da razão sobre os sentidos, pois justamente por não ser extensão, não está subordinada às leis da natureza, e por isso é o reino da liberdade. Segundo o intelectual brasileiro, ligado ao pensamento decolonial, Joaze Bernardino-Costa (2019, p.11):

"Pedra angular do eurocentrismo e do cientificismo é a formulação "Penso, logo existo", de Descartes, elaborada em, 1637. Duas ideias são fundamentais no Discurso do Método de Descartes: o solipsismo e o dualismo mente/corpo. Não só a certeza do conhecimento objetivo e verdadeiro é gerada a partir de um monólogo interno, baseado na desconfiança nas demais pessoas, mas há uma desvalorização das sensações e percepções corporais como possíveis fontes do conhecimento válido."

Outro par de noções, importante nas ideias de Descartes e na modernidade, de modo geral, corresponde à ideia de sujeito cognoscente e de objeto. A natureza, a realidade concreta, o corpo, corresponde ao objeto do conhecimento; em contraponto, o sujeito cognoscente, corresponde à instância do pensamento, capaz de decifrar as leis de funcionamento da natureza a partir da racionalidade que lança mão de um método, o método científico, produzido de forma dedutiva, somente com o uso da razão.

Essa ideia norteia o modo como concebe o método científico, e a elaboração dos princípios que assegurariam a condução dos procedimentos de experimentação científica com a finalidade de produzir conhecimento verdadeiro. O fruto desse método deve ser a produção de verdades irrefutáveis, universais, ou seja, devem ser conhecimentos imutáveis e válidos em qualquer tempo e lugar. Baseadas no tipo de conhecimento próprio da matemática, escolhida como modelo por sua natureza eminentemente abstrata, são características do método científico elaboradas por Descartes:

- O critério da evidência, que significa sempre duvidar das percepções, elevar a dúvida ao estatus metodológico e sistemático, e somente conferir relevância ao aspecto da observação que seja claro e distinto. Isso significa selecionar o que for quantificável, o que for possível de medição de modo definido;

- O proceder por análise, que significa a dividir o objeto em partes menores, privilegiando um processo de classificação e simplificação do objeto a ser conhecido, a fim de torná-lo inteligível. O caminho da hiperespecialização que a ciência moderna assumiu, reflete esse princípio cartesiano;

- Conhecer do mais simples ao mais complexo, isso significa pressupor que a soma das partes corresponde ao todo, e que para conhecer o todo basta reunir o conhecimento das partes;

- Revisões constantes, para garantir que o procedimento científico foi obedecido, o que significa uma permanente autovigilância para garantir objetividade, para reduzir a intromissão da particularidade do cientista, sua corporalidade e sua perspectiva histórica.

Boaventura de Sousa Santos (2008, p. 27-28) nos apresenta da seguinte maneira sua interpretação do modelo hegemônico do conhecimento, na modernidade, em seu livro *Um discurso sobre as ciências*:

“As ideias que presidem à observação e à experimentação são as ideias claras e simples a partir das quais se pode ascender a um conhecimento mais profundo e rigoroso da natureza. Essas ideias são da matemática. (...) Em primeiro lugar, conhecer significa quantificar. O rigor científico afere-se pelo rigor das medições. As qualidades intrínsecas do objeto são, por assim dizer, desqualificadas e em seu lugar imperam as quantidades em que eventualmente se podem traduzir. O que não é quantificável é cientificamente irrelevante. Em segundo lugar, o método científico assenta na redução da complexidade. O mundo é complicado, e a mente humana não o podem compreender completamente. Conhecer significa dividir e classificar (...) A divisão primordial é a que distingue entre "condições iniciais" e "leis da natureza". As condições são o reino da complicação, do acidente e onde é necessário selecionar as condições relevantes dos fatos observados; as leis da natureza são o reino da simplicidade e da regularidade onde é possível e medir com rigor. A descoberta das leis da natureza assenta, (...) por outro lado, no pressuposto de que o resultado se produzirá independentemente do lugar e do tempo em que se realizam as condições iniciais. Por outras palavras, a descoberta das leis da natureza assenta no princípio de que a posição absoluta e o tempo absoluta nunca são condições iniciais relevantes.”

Para Descartes, a natureza - que é extensão - possui uma estrutura semelhante a uma máquina, passível de ser decomposta e compreendida. O determinismo mecanicista, enquanto substrato teórico do método científico, embasa processos de conhecimento tendo em vista não a ampliação e o aprofundamento da capacidade de apreensão e significação da realidade, mas especificamente dos aspectos passíveis que se pode apreender alguma regularidade, para neles intervir tendo em vista a dominação e a transformação da natureza, de forma utilitária e funcional. Ainda segundo Boaventura (2008, p.25):

“(...) é total a separação entre natureza e ser humano. A natureza é (...) passiva, eterna e reversível, mecanismos cujos elementos se podem desmontar e depois relacionar sob a forma de leis; não tem qualquer outra dignidade que nos impeça de desvendar os seus mistérios, desvendamento que não é contemplativo, mas ativo, já que visa conhecer a natureza para dominar e controlar”

Embora afirme ser a neutralidade uma de suas premissas essenciais, esse paradigma atua dentro de uma dada conjuntura histórica, sendo que um dos principais elementos condicionantes foi o capitalismo nascente. Nesse sentido, a ciência logo transformou-se em instrumento de incremento da hegemonia do grupo social que se estabelecia: a burguesia.

Repensando bem...

*A partir dessa compreensão instrumental do pensamento moderno ocidental que contrapõe **natureza X ser humano**, vamos pensar as relações entre **MODERNIDADE e COLONIALIDADE**.*

Partindo-se da compreensão do "processo civilizatório" como essencialmente um encobrimento do Outro, tal como já conversamos, como o colonizado é concebido a partir dessa dicotomia? E os colonizadores?

Em que medida a epistemologia dominante corresponde a um projeto de poder?

*Para pensadores decoloniais, **modernidade/colonialidade** é um conceito só, como duas faces de uma mesma moeda. Segundo Boaventura, que é bastante ligado a esse pensamento, a modernidade “transforma interesses hegemônicos em conhecimento verdadeiro” (2002, p. 241)*

Troque ideias com os colegas sobre essa frase de Boaventura.

Na modernidade, o conhecimento válido é o conhecimento científico, que é um saber formulado estritamente segundo os princípios do método cartesiano. Essa primazia, deriva da sua capacidade de produzir um conhecimento dotado de **universalidade**, teoricamente. São diversas as críticas ao modelo de conhecimento hegemônico, à modernidade, baseadas no apontamento de suas limitações e na pobreza da leitura de mundo que representa, e até mesmo em sua insubsistência absoluta. Muitas dessas críticas surgem dentro da própria Europa, como as que configuram o que se chamou de **pós-modernidade**, evidenciando a crise fatal por que passa esse modelo. No entanto, a partir de uma perspectiva decolonial, focaremos em um aspecto que constitui um ponto cego dessas teorias críticas, intra-europeias, que é sua caracterização como a versão epistêmica e epistemicida da colonialidade, como um sistema de ideias e teorias que organiza o mundo a partir do eurocentrismo e da subalternização do resto do mundo.

Em primeiro lugar, cabe apontar que o modelo da ciência moderna não é **universal**, mas antes parte da subjetividade europeia como modelo do **sujeito congnovente**. Parte da perspectiva ideal de um sujeito abstrato que corresponde à imagem que é a soma das características dos grupos hegemônicos da sociedade - europeu (de preferência "acima dos Pirineus"), branco, homem, cisgênero, heterossexual - de suas experiências e percepções de mundo, assim como de seus interesses.

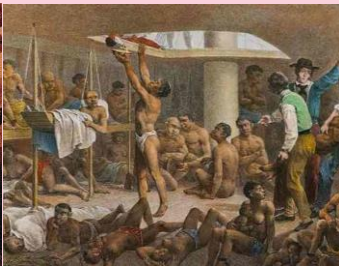
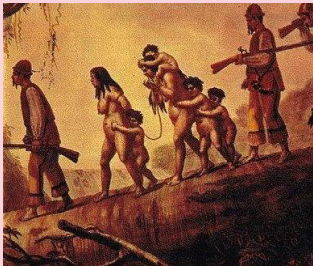
O grande problema disso, não reside no fato de o modelo científico ser um pensamento situado, ancorado em suas condições de produção, pois todo o conhecimento, de forma assumida ou não, é produzido socialmente e carrega a marca da historicidade. Reside, sim, no fato dessa matriz de pensamento, considerando-se universal, deslegitimar e silenciar outras formas de conhecer, ser e se situar no mundo; em outras palavras, o maior problema do etnocentrismo do conhecimento ocidental é o epistemicídio que desencadeia.

O privilégio epistêmico racista/sexista eurocêntrico da ciência moderna, que alega ser neutro e derivado de um princípio dedutivo abstrato, se traduz em violência, opressão, dominação, exploração, escravização, roubo e pilhagem dos povos colonizados, muito concretamente.

Repensando bem... 🤔

Segundo Ramón Grosfoguel (2016), filósofo mexicano da atualidade, a Modernidade se consolida como a supremacia eurocêntrica a partir de quadro experiências fundamentais de genocídio/epistemicídio racistas e sexistas. Eles são:

- 1) Genocídio/Epistemicídio da Reconquista de Al Andaluz, com extermínio de judeus e muçulmanos;
- 2) Genocídio/Epistemicídio da Conquista da América, contra os povos ameríndios;
- 3) Genocídio/Epistemicídio das populações Africanas com a conquista da África, sequestro e escravização de sua população;
- 4) Genocídio/Epistemicídio massacre de mulheres europeias acusadas de bruxaria.



"O racismo/sexismo epistêmico é um dos problemas mais importantes do mundo contemporâneo. O privilégio epistêmico dos homens ocidentais sobre o conhecimento produzido por outros corpos políticos e geopolíticos do conhecimento tem gerado não somente injustiça cognitiva, senão que tem sido um dos mecanismos usados para privilegiar projetos imperiais/coloniais/patriarcais do mundo"

(GROSFOGUEL, 2016, p. 25)

Vamos fazer uma breve pesquisa sobre esses fatos históricos e refletir sobre eles e sua relação com a afirmação de Grosfoguel, acima.

Como aponta o filósofo Porto-riquenho, Nelson Maldonado-Torres (2006, 2008, 2019) por trás da afirmação fundante do pensamento moderno "**penso, logo existo**", encontra-se, de forma velada, a legitimação de um **pensamento único** e a desconsideração de outras matrizes de pensamento. Tendo como pano de fundo a experiência colonial, **está implicado nesse enunciado que outros não pensam adequadamente, ou mesmo não pensam**. Isso significa uma desqualificação ontológica, um golpe fatal no estatuto de humanidade dos povos "descobertos", os quais têm experiências diversas do modelo de subjetividade hegemônica e elaborações simbólicas diferentes do pensamento científico - o que corresponde ao mundo inteiro, exceto a Europa, no período colonial. Esses saberes, Outros, que carregam a marca de suas condições de produção, são avaliados em relação ao parâmetro ocidental hegemônico, e aos critérios particulares que este estabelece sob o manto da universalidade. Em relação aos seus critérios, esses saberes são considerados sub-conhecimentos, pois não possuem universalidade, e os seus produtores são considerados sub-humanos.

Repensando bem...

*Vamos pensar um pouco a respeito do caráter **universal** do conhecimento cartesiano. É razoável a formulação de um conceito de conhecimento que seja absolutamente abstrato, independente de relações sociais dos homens que a produzem? Seria possível a produção de conhecimento que não carregasse a marca dessas relações?*

É razoável conceber um processo cognitivo que não se dê a partir da experiência dos sujeitos com a realidade, no qual sejam irrelevantes e descartáveis os dados dos sentidos?

Sabendo que a relação que os sujeitos estabelecem com a realidade são diversas, variando, entre outros condicionamentos, conforme a cosmovisão da cultura na qual se insere, a posição social que ocupa em sua coletividade, a posição que sua sociedade ocupa na geopolítica, baseado em que um modelo único de conhecimento pode ser defendido?

Agora, uma provocação: não seria o modelo cartesiano uma específica formulação de conhecimento pautado pela busca da universalidade, a escolha por um caminho cognitivo que privilegia e procura isolar certos aspectos da realidade, deixando arbitrariamente outros elementos de fora? Se a seleção de critérios é arbitrária, no sentido de ser artificialmente selecionada, como se poderia conferir universalidade a esse procedimento?

Em que sentido poderíamos dizer que a filosofia cartesiana e o método das ciências correspondem ao modelo de conhecimento tipicamente europeu?

Uma crítica contra-hegemônica, descolonizadora, a essa concepção de conhecimento a localiza como uma concepção particular, histórica, configurada na trajetória ocidental, que, entretanto, se julga universal. Essa crítica aponta o fato de que essa racionalidade não se enxerga como uma entre outras trajetórias possíveis da experiência humana, mas como o ápice de todo pensamento e toda experiência e, com base nisso, nega a legitimidade de outras formas de conhecimento e de ser que divergem de seus pressupostos. Portanto, mais do que um julgamento etnocêntrico, o pensamento ocidental produz ativamente a invisibilidade de outros referenciais de pensamento e o silenciamento de seus produtores.

Tendemos a interpretar que, na modernidade, o **etnocentrismo** intrínseco das bases da experiência ocidental (já evidenciado desde a antiguidade clássica) assume a forma predominante de **racismo**. Ou seja, a classificação e hierarquização das populações se dá, a partir da "descoberta" do Novo Mundo, em função da geopolítica moderna, organizada através da ideia de raça. A ideia racista de raça, como já comentamos, corresponde a um conjunto de características estereotipadas, no qual marcadores fenotípicos (corporais) são supostamente vinculados a características de ordem cognitiva, moral, comportamental, etc. Isso significa uma distinção ontológica, uma distinção de natureza entre brancos (europeus e seus descendentes) e não-brancos (não-europeus e seus descendentes), e não somente de traços superficiais. Marcién Towa, filósofo camaronês, apresenta a seguinte interpretação:

*“São os filósofos europeus que formularam o **silogismo do racismo**, fundamento ideológico do imperialismo europeu. O silogismo do racismo pode ser enunciado assim:*

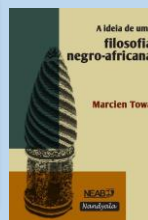
O homem é um ser essencialmente pensante, racional

Ora, o negro é incapaz de pensamento e raciocínio. Ele não tem filosofia, ele tem uma mentalidade pré-lógica, etc.

Portanto, o negro não é verdadeiramente um homem e pode ser, legitimamente, domesticado, tratado como animal.

Sendo a filosofia, aos olhos do filósofo europeu, a manifestação mais brilhante e mais alta da razão humana, negá-la aos negros não passa de uma especificação dada à premissa menor do silogismo racista e imperialista.”

(TOWA, 2015, p.27)



Em contraponto ao modelo de racionalidade hegemônico, pautado pela **universalidade epistemicida**, há outro paradigma possível, aberto à realidade multicultural e pluriétnica de nosso mundo. As diferenças culturais e epistêmicas, a partir desse outro modelo de compreensão, não são concebidas de modo vertical, segundo uma hierarquia, mas sim horizontalmente, “abrindo espaço para a possibilidade de diferenças iguais – uma



ecologia de diferenças feitas de reconhecimentos recíprocos” – segundo Boaventura (2010, 2002). Ele concebe como proposta de um pensamento pós-abissal, ou seja, como um contraponto à racionalidade epistemicida do norte global, uma *ecologia de saberes*, calcada principalmente na relação não destrutiva entre conhecimentos heterogêneos e no esforço e abertura contínuos, que rejeita a epistemologia dominante para criar possibilidade de compreensão de diferentes experiências de mundo, sem que nos sejam interditados de antemão.

Todo saber, nessa ótica, é bem-vindo para a ampliação da compreensão de mundo para além de sua versão hegemônica.

Assim, partindo-se da premissa da legitimidade da diversidade de conhecimentos decorrentes da multiplicidade de experiências sócio-culturais, os princípios da ecologia de saberes promovem a emergência de saberes soterrados pelo monopólio do pensamento ocidental. Em outros termos, como propõem alguns pensadores latino-americanos, significa um **giro decolonial**, segundo o qual a perspectiva, o ponto de vista vira de ponta-a-cabeça, revelando nossas próprias epistemologias, do Sul global. O giro decolonial é um princípio epistemológico que realiza uma descentralização de perspectiva: em vez de partir no Norte global como regulador epistemológico, pretende descobrir o Sul global encoberto, recuperar seus saberes, legitimar seu ponto de vista e realizar uma efetiva descolonização política.

Repensando bem... 🤔

Primeiramente, observe a obra abaixo, intitulada *"Indoamérica"*. Ela foi criada por **Joaquim Torres-Garcia**, um artista uruguaio, que faleceu em 1949, aos 75 anos. Na década de 30, ele propôs a criação de um movimento artístico latino-americano, chamado *"Escuela del Sur"*. Esse movimento tinha em mente desenvolver a ideia de um universalismo construtivo, diferentemente do universalismo abstrato eurocêntrico. Torres-Garcia e seus colegas pretendiam valorizar elementos tradicionais da América Latina como ponto de partida para uma produção artística moderna dos sulamericanos.

Torres-Garcia diz o seguinte a respeito de seu movimento:

"Denominei de 'Escola do Sul' porque, em realidade, nosso Norte é o Sul. Por isso colocamos nosso mapa ao revés. E então teremos a noção exata da nossa posição"

Discuta com os colegas sobre que posição é essa, ensinada por essa mudança de perspectiva.



Capítulo 4

Filosofia Africana e Afrodiaspórica

"O conhecimento é um elemento chave na disputa e na manutenção de hegemonia. Sem dúvida o estabelecimento do discurso filosófico ocidental como régua privilegiada do pensamento institui uma desigualdade epistemológica. Essa injustiça cognitiva é capaz de definir status, formar opinião e excluir uma quantidade indefinida de trabalhos intelectuais. Nossa leitura é que o racismo é um elemento decisivo para o entendimento do epistemicídio e seus efeitos. A nossa leitura é que o racismo antinegro está atrelado à recusa da filosofia africana."

Renato Nogueira (2014, p.23)

"A ideia de uma filosofia étnica não implica que a filosofia precise renunciar ao universalismo de ter algo a dizer para todos. O problema surge apenas quando uma filosofia quer se dirigir a todos e, no processo, silencia ou ignora vozes alternativas."

Robert Bernasconi (2007, p.611)

Filosofia Africana

e

Afrodiaspórica

O que a expressão Filosofia Africana designa? Essa não é uma pergunta de fácil resposta, mas é um ponto de partida necessário. A questão tem sido um importante tema sobre o qual os pensadores africanos têm se debruçado, principalmente a partir do contexto da luta por independência das colônias africanas, no século passado. Neste capítulo, exploraremos o tema, apresentando algumas correntes teóricas, suas teses e problemáticas – sem a pretensão de abranger a totalidade do panorama e das controvérsias existentes.

Existe um posicionamento teórico que oferece uma resposta simples a essa questão: Filosofia africana seria toda a produção automeada e reconhecida como filosófica, produzida por pessoas nascidas na África. O que pode ser problemático nessa descrição é que os critérios para esse reconhecimento partem de uma concepção hegemônica de Filosofia, principalmente aquela com a qual as universidades trabalham, que aceita o papel do Ocidente como regulador epistemológico. Deve-se reparar que essa definição restritiva de Filosofia, no contexto do continente africano, somente reconhece como Filosofia as produções africanas que versam sobre as temáticas clássicas do pensamento europeu, que se baseiam em seu cânone eurocêntrico, e que obedecem a sua metodologia. Isso significa que o adjetivo “*africana*” que designa essa Filosofia não aponta uma característica significativamente distintiva dessas produções, somente uma característica fortuita, meramente geográfica. Uma vez que a partir desse entendimento a filosofia é um conhecimento universal e neutro, a determinação do seu local de origem ou das condições concretas de sua produção não influenciam em seu conteúdo. Esse tipo de pensamento filosófico geralmente é produzido nas universidades africanas, e há os que a chamam de **FILOSOFIA AFRICANA PROFISSIONAL**.

Há, entretanto, outros entendimentos a respeito do que significa *Filosofia Africana*, que considera que a *Filosofia* especificada pelo atributo *africana* possui uma distinção mais forte e marcante do que somente a localização fortuita dos seus produtores. A filosofia Africana, a partir dessa perspectiva, tem a marca de seu lugar de enunciação, ou seja, é um pensamento desde a África. Assim, representa as condições concretas, específicas de sua produção, a sua africanidade. Nesse sentido, podem ser consideradas sob essa classificação

também as produções de pensadores afrodiáspóricos, se produzidas a partir dessa premissa. Como veremos, a definição do que determina a africanidade é um dos mais importantes objetos de reflexão da Filosofia Africana. O debate em torno disso propulsou o desenvolvimento do pensamento filosófico africano principalmente porque diz respeito a uma grande tarefa posta aos africanos e afrodescendentes no âmbito de um movimento de descolonização: a reconstrução da própria identidade negra de forma autodeterminada dentro de um universo multicultural que passa por um processo de descolonização.

A crítica levantada contra essa concepção de Filosofia Africana é que enfatizar a especificidade de uma Filosofia enfraquece suas credenciais para ser aceita como Filosofia pelo pensamento hegemônico. Quanto mais diferente do modelo ocidental, maior é a dificuldade no reconhecimento da legitimidade de um pensamento como produção relevante. E o modelo ocidental, apesar da grande variedade de correntes e pensamentos que apresenta, deve de alguma forma se aproximar dos temas clássicos e procedimentos típicos do tipo de exercício reflexivo e crítico que parte da produção filosófica da Grécia antiga, considerada amplamente pela história da filosofia hegemônica como berço da filosofia.

Segundo Renato Noguera, em seu livro *O ensino de Filosofia e a Lei 10639 (2014, p.80)*

"A história da filosofia ocidental está imersa em dogmas e tabus; o tabu da certidão grega assinada por Tales de Mileto e/ou Sócrates e/ou Platão é um dos que mais tem sido blindado no meio acadêmico"

A implicação dessa narrativa é uma definição restritiva de filosofia, que acaba por promover o epistemicídio de todos os saberes reflexivos produzidos fora do eixo ocidental, que não fazem parte da trajetória dessa matriz de pensamento.

Essa narrativa do nascimento da Filosofia, entretanto, é questionável. Primeiramente, há a hipótese de a filosofia ser uma atividade do pensamento natural de qualquer ser humano, dentro de qualquer contexto cultural e modelo epistemológico, dada sua condição de ser pensante e dotado de consciência. Buscar situar a si mesmo no mundo e no universo simbólico, como uma atitude de desbanalização da existência, seria uma atividade que se poderia encontrar em qualquer cultura mundial. Noguera apresenta *a arte, a música e a arquitetura* como exemplos de outras atividades "*congenitas*" ao ser humano, pois em todas as culturas existem expressões musicais e construções de moradias, não havendo possibilidade de se conferir a algum povo específico a primazia de ter inventado tais tipos de conhecimentos.

Outra objeção à origem grega da Filosofia é o fato de encontrarmos registros escritos muito mais antigos que os dos primeiros filósofos gregos em diversas regiões do mundo não ocidental, como Índia, China e Egito. Não esqueçamos que o Egito se situa na África

Especificamente no caso da **FILOSOFIA EGÍPCIA ANTIGA**, também chamada de **FILOSOFIA KEMÉTICA** (o Egito era chamado de *Kemet*, que significa *terra negra*), aceitar sua precedência em relação à Filosofia Grega pode apresentar algumas complicações para o status do pensamento ocidental. Isso porque diversos filósofos gregos da antiguidade viveram por anos no Egito e estudaram nas escolas de escribas, chamadas "casas da vida", onde teriam entrado em contato com as ideias da filosofia kemética. Pitágoras, Tales e Platão, pelo menos, teriam realizado por lá sua formação. No extremo dessa perspectiva, o historiador George James, em seu famoso livro de 1954, *Stolen Legacy*, apresenta a tese de que os primeiros filósofos gregos teriam roubado os fundamentos de suas próprias teorias na filosofia egípcia sem dar o devido crédito, assumindo sua autoria integral indevidamente. As ideias de James tiveram uma recepção bastante polêmica, e as hipóteses por ele colocadas não obtiveram acolhimento por parte da universidade (que sabemos ser epistemicida) para a realização de seu aprofundamento.

O que sabemos de fato é que no Egito antigo a palavra *rekhet* se referia à "palavra bem feita ou palavra bonita, fala bem esculpida e cuidadosamente talhada", que julgamos ser uma ideia correspondente ao termo Filosofia. Ptah-Hotep, escribas de alto escalão da 5ª dinastia, há cerca de 2700 AEC (antes da era comum) se ocupava dessa atividade (*rekhet*), e a descrevia como a **arte da palavra bem feita**, sendo que "os limites da arte não podem ser alcançados e a destreza de nenhum artista é perfeita" (PTAH-HOTEP, 2010, p.247, apud NOGUERA, 2020, p.105).

*“Ptah-hotep aconselha:
Não seja imbuído de seu saber
Consulte o ignorante e o sábio
Os limites do saber não são jamais atingidos
Nenhum sábio alcança a perfeição
A verdade está mais escondida que uma pedra
preciosa
No entanto, ela pode ser encontrada entre
humildes de pilão”*

(TOWA, 2015, p. 37)



Ptah-hotep elaborou recomendações para a condução de um debate com base na argumentação, classificando os sujeitos dos juízos como os que têm a balança mais precisa, os superiores; os que têm a balança tão precisa quanto à nossa, os iguais; e os que têm a balança menos precisa, os inferiores.



Um famoso texto do Egito Antigo que temos conhecimento, e cujo conteúdo pode ser avaliado como filosófico, nesse sentido, é o *Livro dos mortos*. Esse livro contém os princípios de Maat, que corresponde a ideia de retidão, justiça, verdade e harmonia. Também tem um sentido de harmonia cósmica, equilíbrio e ordem. Maat é uma das mais importantes deusas do Egito antigo. Ela, que ostenta uma imponente pena de avestruz em sua cabeça, é responsável pela balança na qual é pesado o coração dos mortos perante o tribunal de Osíris. Se o coração pesasse mais que a pena da deusa, isso indicaria a infração do morto a alguma das 42 regras de Maat, o que o condenaria a ter seu coração devorado e a desaparecer. Já se ele pesasse menos, passaria pelo crivo de Maat, o que o conduziria à vida eterna no paraíso de Osiris.

42 Leis de Maat

1. Honrar a virtude
2. Beneficiar com gratidão
3. Ser tranquilo
4. Respeitar a propriedade alheia
5. Afirmar que toda a vida é sagrada
6. Dar ofertas que são verdadeiras
7. Basear-se na verdade
8. Considerar todos os altares com respeito
9. Falar com sinceridade
10. Consumir apenas o meu quinhão
11. Oferecer palavras de boas intenções
12. Relacionar-se em paz
13. Honrar animais com reverência
14. Ser confiável
15. Importar-se com a terra
16. Manter minha própria opinião
17. Falar positivamente dos outros
18. Permanecer em equilíbrio com as minhas emoções
19. Ser confiante nas minhas relações
20. Manter a pureza em alta estima

21. Espalhar alegria
22. Fazer o melhor que puder
23. Comunicar-me com compaixão
24. Ouvir as opiniões opostas
25. Criar em harmonia
26. Provocar o riso
27. Estar aberto para o amor em várias formas
28. Perdoar
29. Ser gentil
30. Agir respeitosamente com os outros
32. Seguir minha orientação interior
33. Conversar com consciência
34. Fazer o bem
35. Abençoar
36. Manter puras as águas
37. Falar com boas intenções
38. Louvar a Deus e a Deusa
39. Ser humilde
40. Prosperar com integridade
41. Progredir através das minhas próprias habilidades

Segundo o filósofo camaronês Marcien Towa (2015, p. 38):

a Maat era um valor central "que deveria reger a organização da sociedade egípcia e a conduta do egípcio. (...) Era um valor fundamental, não um código preciso e detalhado. No entanto, ela deve ser conhecida e aplicável a situações concretas.(...) Os sábios egípcios partiam do princípio, que será retomado milênios mais tarde por Sócrates, de que a virtude deve basear-se em um ciência e tornar-se objeto de ensino. (...) É importante notar que esse ensinamento não se apresenta como uma revelação divina mas como fruto da experiência dos ancestrais e da reflexão pessoal do sábio."

(...) o egípcio não se contenta com uma adesão devota ao Absoluto, mas o transforma em objeto de reflexão, ele se afirma fundamentalmente filosófico. Obviamente, nem tudo na rica produção intelectual egípcia é filosofia, mas somente o que é pensamento intrépido do essencial, do Absoluto. No que concerne ao Egito antigo, os textos antigos permitem afirmar a existência de uma autêntica filosofia que floresceu nas margens do Nilo, muitos milênios antes de Tales, o primeiro pré-socrático.

No continente africano há saberes, pensamentos e filosofias bastante diferentes das formas tipicamente ocidentais. Essa pluralidade de modelos ocorre em função da diversidade de caminhos genuínos que cada cultura traçou no âmbito de sua própria história. O pensamento não é um ato descolado da realidade histórica de sua produção. A luta pela legitimação de um pensamento africano que não seja uma mera imitação do pensamento colonizador tem, assim, além um sentido epistemológico, também um sentido político de autoafirmação e descolonização.

Assim, levanta-se a questão se poderíamos considerar como Filosofia Africana também a grande variedade de **PENSAMENTOS TRADICIONAIS**, que são os saberes ancestrais dos povos originais dos diversos territórios africanos. Há de se notar que a África é um enorme continente que contém uma grande multiplicidade de etnias e culturas, muitas vezes bastante diversificadas. Para você ter uma ideia, são mais de duas mil línguas e mais de oito mil dialetos falados na África.

A grande maioria desses saberes não está escrita, mas passou de geração em geração, por meio da **oralidade**, através de aforismas, mitos e mitologias, máximas de sabedoria, provérbios, contos, etc. Além disso, esses saberes podem ser reconhecidos nas formas de organização de um povo e na sua cosmovisão. Esses saberes cultivados pelas comunidades, compartilhados e preservados através do tempo, têm o princípio da

coletividade como uma característica distintiva e tipicamente africana de produção de conhecimento.

Existe uma grande resistência na aceitação do pensamento tradicional africano (e indígena de modo geral) como Filosofia, por diferentes e diversas razões. Na verdade, o questionamento a respeito do estatuto do pensamento tradicional, chamado de **ETNOFILOSOFIA**, foi motor de uma grande disputa teórica responsável por impulsionar a produção filosófica e meta-filosófica de reflexão e repertório concernente à Filosofia Africana.

Resumindo e simplificando alguns pontos dessa discussão, podemos dizer que um dos argumentos contra a etnofilosofia ser considerada uma filosofia foi o modo como ela foi reconhecida e sistematizada inicialmente. Ocorre que os primeiros esforços em identificar e organizar o pensamento espontâneo dos povos tradicionais partiu dos colonizadores - como um dos primeiros escritos sobre Filosofia Africana, “A Filosofia Bantu”, de 1945, do missionário belga Placide Tempels. Assim, paira a suspeita a respeito das intenções dessa iniciativa, de que possivelmente constituísse um modo de mais profundamente conhecer para melhor dominar. Para muitos críticos, dessa forma, mais uma vez o colonialismo afirmou sua tutela sobre o pensamento nativo, como se fosse necessário “processar” o pensamento autóctone para merecer a alcunha de Filosofia, como se os próprios africanos não tivessem consciência de seu pensamento – e que fosse necessário o esforço cognitivo de europeus para organizá-lo e, de certa forma, “pauturizá-lo”.

Outras objeções à etnofilosofia como filosofia residem nas características comuns que esse pensamento geralmente apresenta, principalmente seu caracter **comunitário** e supostamente **acrítico**. Nessa direção, afirma-se que embora essas produções da experiência e do conhecimento humano sejam efetivamente saberes, não são propriamente Filosofia, que é um tipo de pensamento que possui especificidades. O mínimo que se pode dizer, sem entrar em descrições muito restritivas e particulares do que seja a atividade filosófica (já que existem definições diversas do que seja a filosofia), é que a **criticidade** é uma característica da qual não se pode abrir mão como critério para definir o que é Filosofia.

A criticidade significa a disposição e a capacidade de discernir, de julgar uma ideia ou representação com base na razão e não em alguma autoridade (seja do domínio da religião, da tradição, dos mitos, do que quer que seja). Em outras palavras, significa não se contentar passivamente com explicações tidas como verdadeiras e não abrir mão da autonomia de pensamento, mas sim questioná-las, submetê-las ativamente ao crivo da razão. O apego à tradição e a crença incondicional em seus ditames, assim, iriam de encontro às condições do pensamento filosófico. Também o caráter coletivo, comunitário da construção do pensamento tradicional parece divergir essencialmente da atividade filosófica, já que se constrói com base no consenso e na autoridade do senso comum, e não

com base na independência e autonomia do livre pensamento (o que só poderia partir de indivíduos, não de coletividades).

Em resposta a essas objeções, temos a posição de Marcien Towa (2015), pensador já apresentado anteriormente, segundo o qual tais argumentos são realmente relevantes, entretanto não dizem respeito à totalidade do pensamento tradicional africano. Para Marcien, todos os povos têm a capacidade de filosofar e as culturas geralmente apresentam elementos filosóficos, que representam a valorização do pensamento crítico, assim como, por outro lado, também elementos a-críticos, míticos. Cabe aos filósofos da atualidade o trabalho analítico de reconhecer esses elementos e sistematizá-los. Assim, cumpre escapar do que ele chama de “armadilha da etnofilosofia”, que consiste em um alargamento indevido do conceito de Filosofia tendo em vista abarcar a parte a-crítica das tradições. Um dos principais motivos é que procedendo a esse “falseamento” do conceito da atividade Filosófica, se estaria confirmando a inaptidão dos africanos para a Filosofia *stricto sensu*, para um pensamento reflexivo, crítico e autônomo (confirmando o *silogismo do racismo* – página 49).

Towa afirma a existência de uma tradição filosófica fundamental na África expressa, por exemplo, nos **CONTOS SAPIENCIAIS** de Kulu-a-Tartaruga e Leuk-a-Lebre. Esse ciclo de contos encontra-se na literatura oral africana, e ainda hoje se pode verificar sua transmissão entre africanos que vivem em meio tradicional. Esses contos são usados principalmente para ensinar os valores da reflexão, da astúcia e da prudência. Os seus protagonistas, a lebre e a tartaruga, são símbolos da inteligência. Segundo Towa, “os heróis desses contos não seguem nenhuma revelação, não se confiam a ninguém a não ser a eles mesmos e sua inteligência”. Eles sempre acabam se saindo bem dos conflitos, apesar de seus adversários serem geralmente animais mais fortes, como Ze-a-Pantera e Bouki-a-Hiena. Kulu e Leuk vencem as disputas laçando mão da inteligência e geralmente manipulando o dogmatismo ingênuo dos adversários, com base na ideia de que “a credulidade, e especialmente a crença no sobrenatural, no mágico-religioso, constitui um terreno no qual prolifera a estupidez.” (TOWA, 2015, p. 41)



Conheça alguns contos sapienciais do ciclo Kulu-a-Tartaruga e Leuk-a-Lebre:

Contos do povo Dagara, da atual Burkina Faso:

Quando o rei morreu, Leuk-a-Lebre reivindicou a sucessão ao trono, aos prantos, dizendo “o rei morreu, mas sua alma está viva!”. Assim, levou todos ao seu túmulo e, tendo combinado com o esquilo que falasse em seu lugar, consultou a alma do rei. O esquilo respondeu como se fosse o espírito do rei, convencendo a corte. Foi dessa forma que a lebre conseguiu tornar-se rei.

Todo a terra que Kulu-a-Tartaruga queria cultivar, Ze-a-Pantera dizia que era sua. Certo dia, cansada dessa situação, Kulu apelou ao julgamento dos ancestrais. Assim, cavaram dois túmulos, mas Kulu combinou com o Rato que cavasse um corredor do seu túmulo direto a sua casa. No mesmo dia, Kulu e Ze foram enterrados, mas Kulu escapou do túmulo pelo corredor, enquanto Ze ficou enterrada. Kulu apareceu aos outros alegando que os ancestrais haviam confirmado o seu direito às terras reclamadas e levando presentes a todos, dos seus próprios ancestrais.

Conto coletado por Towa, no vilarejo de Endama, em Camarões:

“Kulu, um dia fez um pacote cheio de inteligência e resolveu percorrer o mundo para vendê-la. Ela chegou diante de um enorme tronco de samaúma e sentou esperando que o tronco apodrecesse para poder seguir seu caminho. Mvaga-Saca rabos surgiu! O que você faz aqui, Kulu, minha irmã, pergunta ele. Estou percorrendo o mundo para vender sabedoria. Encontrei-me diante deste gigantesco tronco que está barrando minha passagem. Eu não tenho nem boa altura e nem boas pernas e devo esperar que ele apodreça para seguir o meu caminho. O que responde Mvaga, surpreso. Você ficará aqui mofando durante todo o tempo em que esse tronco levará para apodrecer. Uma árvore tem uma copa e um caule. Se você for deste lado, você chegará aos ramos, e se você for do outro, chegará às raízes. Kulu foi de um lado, depois de outro e verificou que era efetivamente assim. Desapontado, ele jogou longe seu embranal e voltou para casa dizendo: eu acreditava que eu era o único a ser inteligente, mas ninguém poderá alcançar totalmente a sabedoria”

Existe também a **FILOSOFIA DA SAGACIDADE**, ou SAGEZA que é o pensamento produzido por sábios no âmbito de comunidades tradicionais, que embora não tenham recebido educação formal, apresentam grande independência e capacidade crítica em seus juízos. Esses pensadores livres não aceitam a autoridade do senso comum e

submetem qualquer assunto ao julgamento da razão. Eles são capazes de realizar uma análise filosófica profunda, racional e rigorosa a respeito de crenças e ideias sem se restringirem aos sentidos estabelecidos pela tradição.

FILOSOFIA AFRICANA E IDENTIDADE NEGRA

Novamente, é importante ter em mente que, no contexto do processo histórico de descolonização do século XX, a defesa da legitimidade e do valor do pensamento genuinamente africano está intimamente ligada à denúncia e à rejeição do processo de assimilação cultural como um meio de dominação e exploração colonial. Assim, a tarefa de recuperar os elementos culturais autênticos do povo africano, soterrados pela lógica colonial epistemicida, faz parte da luta anticolonial no plano simbólico, tanto em África como na sua diáspora.

Esse é um importante fator para que muitos pensadores africanos tenham direcionado considerável energia à questão da **identidade negra**. Consiste num movimento de retirada da máscara branca da assimilação, como condição para um reencontro de si mesmo, de uma identidade autenticamente negra. **A afirmação da identidade negra consiste na negação da negação que o racismo constitui, a negação da interdição da subjetividade negra.**

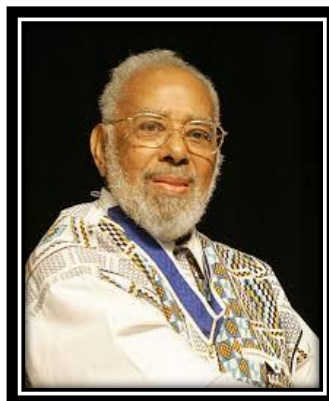
Dessa forma, identificados com os objetivos de descolonização, dois movimentos intelectuais de grande importância histórica são o **Pan-africanismo** e a **Nègritude**, classificados por alguns filósofos como **FILOSOFIA NACIONALISTA IDEOLÓGICA**.

O Pan-africanismo é um movimento político e cultural formado no início do século XX, que propunha a união entre os povos da África e os afrodescendentes do mundo visando à reconstrução da África, o resgate de sua história pré-colonial e da dignidade do ser africano por meio de retorno às raízes. Segundo Renato Nogueira, “O Pan-Africanismo é um capítulo importante da história da humanidade, especialmente da narrativa das populações negras de todo o mundo em busca de autodeterminação como maneira de combate efetivo ao racismo.”

Note-se que esse movimento teve início na diáspora, a partir de afrodescendentes americanos e caribenhos que produziam seus pensamentos a partir de seu pertencimento à identidade africana, mesmo tendo nascido na Jamaica, como Marcus Garvey; ou nos Estados Unidos, como Du Bois; ou ainda, no Brasil, como Abdias do Nascimento.

Abdias do Nascimento foi um filósofo, artista, ativista e político brasileiro. Criou o Teatro experimental do negro, expressão estética de sua proposta de emancipação racial. Formulou o **quilombismo**, que é um posicionamento político e cultural, vertente brasileira

do pan-africanismo, inspirado nos valores das sociedades ancestrais africanas. Esse posicionamento afirma a ancestralidade como resistência à dominação mental do negro no âmbito da colonialidade. Abdias também lutou ativamente pelo reconhecimento de direitos dos negros visando a uma equidade racial; no senado federal foi incansável na defesa de políticas públicas de ação afirmativa.



Abdias do Nascimento foi um grande filósofo, artista e ativista brasileiro. Vamos conferir suas palavras ao receber o título Honoris causa da UFBA, em 2000:

“É preciso virar esse conhecimento eurocentrista de cabeça para baixo, sacudi-lo até remover o lixo e construir no vazio uma nova epistemologia. Incorporar-lhe a experiência e o saber dos povos afrodescendentes em suas várias dimensões (...) O pensamento africano não faz parte da cultura universitária de nosso país, porque no seu conceito a África não figura como lugar de produção do conhecimento. Trata-se, talvez, do maior embuste perpetrado pelo eurocentrismo”

Também o movimento da Nègritude, de viés mais literário e cultural, tinha como principal temática a identidade africana e como premissa o internacionalismo do povo negro, que embora se encontre disperso no mundo em função da diáspora forçada promovida pelo colonialismo, possui uma unidade que deveria ser reconhecida e enaltecida. A ideia era reverter o valor conferido à raça negra pela lógica colonial. Assim, o termo negritude, que possuía um tom pejorativo se converte em um atributo essencial positivo daqueles que compartilham a raiz comum africana. Não mais uma marca de inferioridade, como a colonialidade quis afirmar, mas sim a marca de uma irmandade e de uma identidade compartilhada pelos negros do mundo inteiro. A produção da Nègritude tem um caráter claramente propositivo, ativo contra a desumanização das populações negras, mas também especulativo, no sentido em que desencadeia uma profunda reflexão sobre o que seria a negritude, o que definiria a identidade negra. De modo amplo, pode-se dizer que os pilares desse movimento eram a valorização da identidade, cultura, história e pensamento africano, a afirmação da autenticidade africana e a busca pela superação do legado colonial

(...) queremos explorar os nossos próprios valores, conhecer os nossos próprios valores, conhecer as nossas forças por experiência pessoal, cavar a nossa própria profundidade, as fontes eruptivas do humano universal, romper a mecânica identificação das raças, rasgar os superficiais valores, abarcar em nós o negro imediato, plantar a nossa Negritude como uma bela árvore até que ela traga os frutos mais autênticos.

“Nègreries: jeunesse noire et assimilation” [Negrarias: juventude negra e assimilação] de Césaire citado em Louis, Patrice. ABCésaire. Paris: Ibis Rouge, 2003. p. 42.

Esse movimento, assim como o Pan-africanismo, foi forjado fora da África. Nasceu da reflexão promovida pelo encontro em Paris, de jovens estudantes africanos e das colônias caribenhas que ali estavam realizando sua formação superior. A seguir serão apresentados dois pensadores fundamentais no desenvolvimento desse movimento, o senegalês **Léopold Senghor** e o martinicano **Aimé Césaire**.

Senghor teve uma atuação polivalente e uma experiência de vida bastante diversificada: nascido no Senegal em 1906, aos 28 anos se naturalizou francês e foi estudar na França – sendo o primeiro africano a se graduar na universidade Sorbonne; participou da II Guerra Mundial, sendo capturado pelo exército nazista, o que resultou em sua detenção por 2 anos em um campo de concentração; foi poeta, escritor e professor; foi um dos idealizadores do movimento Nègritude; foi parlamentar no Senegal e, de 1960 a 1980, o primeiro presidente pós-colonial (eleito sucessivas vezes), tendo sido o principal articulador de sua independência.

Além dessa notável amplitude de vivências, seu pensamento também era arrojado. Ele defendia um novo conceito de **humanismo intercultural**, que se realizaria com a contribuição específica de cada raça. Cada povo, nesse sentido, apresentaria alguns aspectos da condição humana, e quando articuladas, poderiam gerar uma civilização ideal, uma legítima **civilização do universal**.

Vamos ler algumas ideias de Senghor (1977 apud MANCE, 2015, p. 43):

*(A Negritude) “objetivamente é o conjunto de valores da civilização do mundo negro de todo o planeta. (...) Subjetivamente, a Negritude é uma certa maneira ativa de viver os valores, **assimilando ao invés de ser assimilado**”*



Essa afirmação aponta dois importantes aspectos da concepção de negritude de Senghor. Primeiramente, em termos objetivos, aponta para a revitalização e afirmação do valor do legado africano para o mundo, assim como a potência, em muitos sentidos desperdiçada no contexto colonial, da contribuição africana para a humanidade. Em seguida, apresenta sua concepção de subjetividade negra baseada na disposição a *assimilar ao invés de ser assimilado*. Mas o que isso quer dizer? Vamos refletir um pouco a respeito disso.

Senghor propõe a negritude como um modo próprio de ser, um modo próprio de estar no mundo e de se relacionar com ele, cognitiva e afetivamente. Esse modo particular, que constitui a especificidade negra, a negritude, para Senghor, corresponde a uma disposição subjetiva complexa de **abertura** para assimilar as diversas contribuições culturais humanas e expandir a apreensão do mundo, mas também de **resistência** para não deixar a própria identidade, a marca de sua origem e identidade, se dissolver na falsa universalidade da cultura hegemônica colonial – branca, européia, dita a única legítima. Convergindo nesse entendimento a respeito dessa questão, da formação da identidade negra em relação às disposições de **abertura** e de **resistência**, Césaire (1956 apud BERNARDINO-COSTA et al, 2019) afirma o seguinte: “Há duas maneiras de se perder: por meio de uma segregação fechada no particularismo ou por meio da dissolução no universal. Minha ideia de universal é um universal rico com todos os particulares, uma

profunda coexistência de todos os particulares”.

Complementando essa ideia, vejamos outras passagens que aprofundam mais a concepção de negritude de Senghor (1977, apud MANCE, 2015, p.45):

*“Não se trata de abandonar a herança greco-latina, aquela de Aristóteles e Descartes; não se trata de rejeitar a **razão discursiva**; trata-se de combiná-la com a **razão intuitiva**, para termos uma razão mais razão, que assim nos permita uma apreensão integral do mundo”*

“o negro não é desprovido de razão (...). Porém sua razão não é discursiva, ela é sintética. Ela não é antagonista, ela é simpática. É um outro modo de conhecimento. A razão negra não empobrece as coisas, ela não as molda em esquema rígidos (...). A razão europeia é analítica por utilização, a razão negra é intuitiva por participação.”

Na primeira afirmação, Senghor está propondo, para a construção de seu humanismo intercultural, a **integração das faculdades da razão e da intuição**. Vamos entender melhor o que isso quer dizer. O **pensamento intuitivo** diz respeito ao conhecimento acessível pela via da sensibilidade, através da sensação. Esse conhecimento se dá de forma imediata, proveniente da experiência concreta e direta do mundo. O **pensamento discursivo** é o conhecimento abstrato, que se dá por meio do raciocínio, da razão lógico-discursiva. É o conhecimento que opera pelo intermédio de conceitos, da linguagem, através do encadeamento de ideias. Esse conhecimento aspira ao caráter universal, e é o tipo de conhecimento priorizado pela Filosofia Ocidental e pelo Método Científico. No esquema platônico apresentado anteriormente, que entendemos permear, de certo modo, toda a tradição ocidental, essas duas categorias correspondem aos dois polos do dualismo. Mas ao contrário da tradição ocidental, que confere primazia à razão lógico-discursiva do processo do conhecimento, Senghor procura reabilitar a sensibilidade como processo legítimo de conhecimento, defendendo a união da razão discursiva à razão intuitiva como modo ideal de conhecer. Ao defender a relevância da sensibilidade no processo do conhecimento, ingrediente capaz de superar a precariedade da fragmentação analítica da razão discursiva, Senghor está defendendo a importância da contribuição do modo negro de ser e existir, essencialmente intuitivo, segundo seu entendimento – o que fica claro na sua segunda afirmação. Essa concepção da natureza racial, e da constituição da negritude essencialmente vinculada a caracteres intuitivos apresentará problemas e insuperáveis críticas, como veremos adiante.

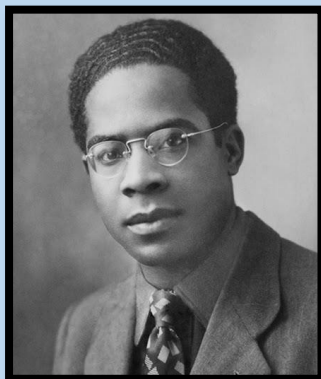
Agora conheceremos outro grande pensador do movimento da Negritude: **Aimé Césaire**. Ele nasceu na Martinica, uma colônia francesa, em 1913. Por seu desempenho

escolar impecável, ganhou bolsa para estudar na França, onde conhece Senghor. Juntos, fundaram o movimento da Nègritude, no qual se destacou por sua genialidade poética. Césaire retornou à Martinica em 1939, onde foi professor e deputado por 48 anos.

No célebre “Discurso sobre o colonialismo” o escritor faz uma pungente denúncia do colonialismo moderno e do racismo engendrado por ele. Escrito na década de 1950, num momento em que a Europa se encontrava bastante sensibilizada pelos horrores do nazismo, seu texto desmascara a seletividade dessa sensibilização e denuncia a similaridade entre o nazismo e o colonialismo:

“a barbárie suprema, a que coroa, a que resume a quotidianidade das barbáries; que é o nazismo sim, mas que antes de serem suas vítimas (os europeus), foram os cúmplices; que o toleraram, esse mesmo nazismo, antes de o sofrer, absolveram-no, fecharam-lhe os olhos, legitimaram-no, porque até aí só se tinha aplicado a povos não europeus.

“no fundo, o que não se perdoa em Hitler não é o crime em si, o crime contra o homem, não é a humilhação do homem em si, é o crime contra o homem branco, a humilhação do homem branco e por ter aplicado à Europa processos colonialistas a que até aqui só os árabes da Argélia, os ‘coolies’ da Índia e os negros da África estavam subordinados”



(CESAIRE, 1978, p.18)

Sua poesia política evoca a condição colonial a partir da perspectiva da subjetividade que se forma no contexto do encobrimento e da violência colonial. Isso implica a exploração dos efeitos de experiências dolorosas, violentas, alienantes. Implica também a incessante investigação e busca por modos de subjetivação capazes de conceber uma identidade negra emancipada, livre da submissão esmagadora de assimilação colonial.

E eis no fim desta madrugada minha prece viril

Que eu não ouça nem risos nem gritos, os olhos fixos nessa cidade que profetizo, bela

*dai-me a fé selvagem do feiticeiro
dai às minhas mãos poder de modelar
dai à minha alma a têmpera da espada
não me esquivo. Fazei da minha cabeça uma cabeça de proa
e de mim mesmo, meu coração, não façais nem um pai nem um irmão,
nem um filho, mas o pai, mas o irmão, não um marido, mas o amante deste povo
único.*

Fazei-me rebelde a toda vaidade, mas dócil ao seu gênio

Como o punho no estender do braço!

fazei-me comissário do seu sangue

fazei-me depositário do seu ressentimento

fazei de mim um homem de conclusão

fazei de mim um homem de iniciação

fazei de mim um homem de recolhimento

mas fazei também de mim um homem de sementeira

fazei de mim o executor dessas obras altas

é chegado o tempo de cingir os rins como um cavaleiro

Mas fazendo-o, meu coração, preservai-me de todo ódio

Não façais de mim esse homem de ódio por quem só tenhoódio

Pois embora me restrinja a essa raça única

sabeis no entanto meu amor tirânico

sabeis que não é por ódio das outras raças

que me exijo lavrador dessa raça única

o que quero é pela fome universal

pela sede universal

intimá-la livre enfim

a produzir de sua intimidade fechada

a suculência dos frutos

Diário de um retorno ao país natal, 2012, p. 65

A reflexão sobre a identidade africana na ótica de Césaire baseava-se na cultura e na história. Nesse sentido, são as experiências históricas e o legado tradicional da África pré-colonial que podem unificar os negros africanos e afrodiaspóricos, e não uma diferenciação racial das características intelectuais, comportamentais e emocionais dadas *a priori*, como atributos a-históricos e engessados.

Assim, o conceito de negritude de Césaire destoa da ideia de Senghor, no que diz respeito ao caráter essencial da negritude. Para Senghor, segundo sua afirmação mais famosa (e polêmica), “*a razão é helênica, assim como a emoção é negra*”, o negro (e o branco) tem uma natureza atávica, imutável, essencial, determinada por sua raça. Isso parece pressupor um racialismo segundo o qual características hereditárias de traços físicos e predisposições morais e intelectuais são transmitidas através das gerações. O caráter problemático de se construir as identidades raciais a partir da presunção de um essencialismo biológico, não consiste somente na sua insubsistência, no fato de que ela não corresponde à realidade, mas sobretudo reside no perigo, na armadilha de se acabar compartilhando e reafirmando o mesmo princípio (errôneo) do qual parte também o racismo. Ou seja, o perigo de se basear a discriminação positiva da negritude em argumentos essencialistas é o de reafirmar a mesma pressuposição racialista, de que brancos e negros apresentam diferenças fundamentais e inevitáveis que sustentou todo o racismo colonial.

Nesse sentido, Césaire afirma:

*“Minha concepção de negritude não é biológica, ela é cultural, é histórica. Acredito que há sempre um certo perigo em fundar alguma coisa sobre o sangue que se tem, as três gotas de sangue negro (...). Acredito que é ruim considerar o sangue negro como um **absoluto** e considerar toda a história como o desenvolvimento, através do tempo, de uma substância negra que existe previamente à história. Porque se se faz isso, mesmo pelas melhores razões do mundo, pelas razões que eu compreendo, se se faz isso, cai-se em um **gobinismo às avessas**. Isso me parece grave. Filosoficamente, isso me parece insustentável.”*

(CESAIRE, 1970, apud KASTELOOT, 1973, p. 204)

Repensando bem... 🤔

Vamos refletir um pouco a respeito das palavras de Césaire:

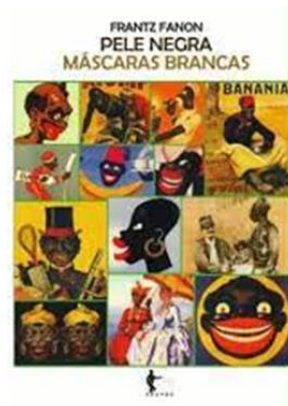
"Se a história fosse invertida e eles (os negros) se tornassem uma nação de vencedores creio que a negritude não existiria. Eu não a defenderia, parecer-me-ia insuportável."

Vamos tentar entender a negritude segundo Césaire, em sua complexidade. Parece que a legitimidade dessa afirmação identitária, para ele, está ligada a seu papel na recuperação de algo perdido, mais precisamente, espoliado. O que você pensa a respeito? Trazendo a suposição de Césaire para a realidade da colonialidade contemporânea, que sentido teria a afirmação e o elogio da branquitude? Seria defensável?

O movimento da Negritude teve uma importância histórica incomensurável, embasando e impactando definitivamente os movimentos que levaram à libertação de inúmeras nações do continente africano da subordinação político-administrativa colonial. Além disso, é um marco no desenvolvimento da questão racial em nível global, consistindo na mais relevante elaboração teórica organizada das relações raciais contra o colonialismo até aquele momento.

Da precursora ideia de negritude sobre a qual o movimento da Negritude se debruçou, outras formulações foram derivadas, como veremos a seguir. Entendemos esse desenrolar do conceito não como uma ruptura, mas como um desenvolvimento crítico, um aperfeiçoamento da ideia a partir do apontamento de sua potência e suas possíveis limitações.

Um importante pensador que deu continuidade à reflexão sobre a negritude, fornecendo inestimáveis contribuições teóricas e práticas ao movimento de emancipação da colonialidade, já apresentado de passagem no capítulo 1, foi Frantz Fanon.



Fanon teve uma vida curta, porém intensa. Em seus 36 anos, esse martinicano nascido em 1925, formou-se em psiquiatria e exerceu notavelmente a clínica médica. Participou da 2ª guerra mundial nas tropas francesas no norte da África. Escreveu as obras possivelmente mais inspiradas e inspiradoras sobre a questão a condição colonial e a emancipação dos colonizados de seu tempo. Participou ativamente das lutas por libertação nacional de nações africanas (notadamente da Argélia). Escreveu peças de teatro. Foi um extraordinário teórico e revolucionário. Foi um erudito que não se isolou na torre de marfim da teoria e um homem de ação que não se furtou de assumir a complexidade da condição colonial frente à urgência da ação.



Em seu primeiro livro, *Pele negra, máscaras brancas*, Fanon aborda a alienação do negro em situação colonial. Embora o aspecto principal de análise seja o psicológico, este se amplia a partir da sua ideia de sociogenia, segundo a qual a subjetividade se constitui em relação às determinações históricas e sociais. Ele desenvolve uma investigação especulativa em primeira pessoa, uma reflexão honesta e incisiva dos impactos profundos da colonialidade nas construções subjetivas dos colonizados. Como uma viagem da consciência que, mediante as condições tóxicas e asfixiantes dadas pela colonialidade encontra-se alienada e busca meios para ser reconhecida e se afirmar, busca sua desalienação. Cabe lembrar que a colonialidade é uma lógica de funcionamento da sociedade tendo o racismo como principal categoria de organização, capaz de ultrapassar a experiência histórica do colonialismo (dominação de colônias por uma metrópole). Portanto, embora Fanon tenha se engajado ativamente nas lutas por libertação de territórios

africanos, essa análise não se refere somente à situação de vigência da subordinação formal colonial, mas também às sociedades pós-coloniais, a partir da persistência do racismo.

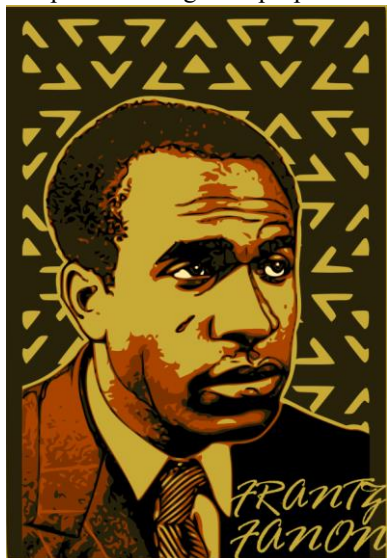
Tudo começa com sua racialização, pois é o colonizador que cria o colonizado, é o branco que cria o negro. Isso porque o triunfo do projeto colonial, entendido como uma organização global dos recursos humanos e materiais sob uma lógica fundamentalmente abissal, dependeu e ainda depende da distinção das pessoas em classificações essenciais, as raças. Essa invenção, a divisão da humanidade em duas categorias fundamentais – o branco e o não branco – dispostas de modo hierarquizado tendo como referencial padrão o branco europeu e sua civilização foi essencial à expansão do modo de produção capitalista europeu. Às representações do branco foram atribuídas as características da razão, da lógica, da civilização, que desde os gregos antigos definem a humanidade; enquanto que aos negros foram atribuídas as características relativas ao corpo, à sensação, à intuição, como se apresentassem em um estágio pré-lógico, pré-razional, primitivo do ser humano. Com base nessa mistificação, nessa divisão abissal entre superiores e inferiores, os grupos dominantes puderam devassar os universos indígenas, explorar “barbaramente” as riquezas das colônias e mutilar a subjetividade dos colonizados. A força da lógica colonial reside justamente no fato de que, embora se baseie em uma mistificação, numa ideia falsa, ela produz ativamente essa realidade, contando com dispositivos de produção de subjetividade como o epistemicídio. O epistemicídio, como já vimos, funciona destruindo os sistemas de referência dos colonizados, sua força de apoio coletiva e distorcendo sua auto-imagem. Dessa forma, a sociedade colonial produz um complexo de inferioridade que dificulta ao colonizado criar modos emancipatórios, autênticos e potentes de formar sua subjetividade. E isso fica evidente no modo como os colonizados, racializados, costumam constituir sua identidade.

Nas palavras de Fanon, no contexto colonial só há um destino, e ele é branco. Vamos entender melhor o que isso significa. A colonialidade instituiu uma divisão abissal da humanidade, criando uma zona do Ser e uma zona do não-Ser, onde respectivamente habitam humanos/sujeitos e corpos/objetos. O negro deseja construir sua existência com liberdade, se autoderterminar enquanto sujeito ativo, habitar a zona do Ser. Entretanto, encontra por todo lado “aberrações afetivas”, olhares que o coisificam, que não o reconhecem como igual, como humano/sujeito, mas ao contrário ressaltam-lhe características corporais, sexuais, emocionais, lúdicas, confinando-o na zona do não-Ser, na zona das coisas, da animalidade e da corporalidade. O negro deseja ser reconhecido como sujeito de si, “homem entre homens”, mas sua cor sempre é o primeiro e mais importante marcador de sua existência, numa sociedade racista colonial. Isso significa que antes de ser reconhecido por sua singularidade enquanto sujeito que é, ele é sempre tomado, antes e acima de tudo, a partir dos estereótipos coloniais relativos à raça a que pertence – e todos esses estereótipos reafirmam seu pertencimento à zona do não-Ser.

Na formação de nossa subjetividade, o olhar do outro é fundamental. Segundo o pensamento existencialista, que nutriu bastante as ideias de Fanon, a existência precede a essência. Isso significa, de modo resumido, que não há uma essência humana (tampouco uma essência negra ou branca) dada *a priori*, que o homem não nasce humano, mas vai construindo sua humanidade na experiência, enquanto vive. E é entre humanos que nos tornamos humanos, que nos humanizamos. Compartilhando experiências, definindo-nos tendo como referencial outros homens.

Assim, o outro é a condição da nossa humanidade. Numa situação colonial, entretanto, o processo da formação da subjetividade dos colonizados é interdito, pois faz parte do funcionamento das dinâmicas sociais e intersubjetivas da colonialidade que ele não seja reconhecido. Cabe ressaltar novamente que esse não reconhecimento não se baseia em uma inferioridade real, mas, apesar disso, cria uma realidade em que o negro se encontra confinado objetiva e subjetivamente. Essas representações de inferioridade são introjetadas, “epidermizadas”, como diz Fanon, pelo negro.

Nisso consiste a alienação do negro em situação colonial. Alienar significa tornar estranho, separar, distanciar, desapropriar. Esse termo também significa a condição de incapacidade de gerir a própria vida, de dar um destino autônomo à própria existência. Em



sua situação colonial, o negro é alienado de sua humanidade pela não reciprocidade do seu reconhecimento. A formação de sua identidade, a constituição de sua subjetividade, assim, encontra-se embargada, interdita, em crise.

Buscando esse reconhecimento, por vezes o negro pode rejeitar sua negritude buscando “máscaras brancas”. Nesse caso, a rejeição da negritude significa rejeição a uma identidade racial particular, em outras palavras, é um modo de tentar não ser reconhecido como um homem negro (determinado pela particularidade da raça), mas como um homem (livre e singular). Dessa forma, buscando habitar a zona do Ser, ele busca a inclusão no mundo branco por meio do apagamento das marcas de sua raça, adotando a naturalização da superioridade dos valores brancos, em nome de sua suposta universalidade. Entretanto, segundo Fanon, o reconhecimento nunca se dá pois a sua cor como marcador de diferença sempre prevalece aos olhos dos outros. Ser simplesmente humano, sem um marcador de particularidade, não ser percebido como um ser sobredeterminado pelo exterior - pela raça - é privilégio que só o branco tem em uma sociedade colonial.

Repensando bem... 🤔

Djonga é um rapper mineiro que tem se destacado pelo teor crítico de suas composições. Vamos assistir ao clipe da música Hat-trick, da qual extraímos o trecho abaixo:

*“Falo o que tem que ser dito
Pronto pra morrer de pé, pro meu filho não viver de joelho
'Cê não sabe o que é acordar com a resposta
Que pros menor daqui eu sou espelho
É, cada vez mais objetivo
Pra que minhas irmãs deixem de ser objeto
(...)
Então lave a boca pra falar de mim
O que me fez chorar, num foi a morte do Mufasa
Eu sou a volta por cima
Uma explosão em expansão igual o Big Bang
Eu sou um moleque igual esses outros moleque
Que a única diferença que não esquece de onde vem”*



Vamos compartilhar algumas impressões sobre o clipe e relacioná-lo com as ideias de Fanon.

Outra forma por meio da qual colonizados buscam reconhecimento, segundo Fanon, corresponde à posição apresentada pelo movimento da Negritude, como um mergulho profundo na ideia de alma negra, de essência negra. Em suas palavras, “*uma vez que o outro hesitava em me reconhecer, só havia uma solução: fazer-me conhecer*” (2011, p.108) e “*diante da esclerose afetiva do branco, é compreensível que eu tenha decidido dar meu grito negro*” (2011, p. 113). Essas ideias apontam para a afirmação da negritude, o reconhecimento e enaltecimento do pertencimento identitário enquanto estratégia possível e mesmo como uma reação natural à violência que a situação colonial submete os negros. Entretanto, Fanon ressalta que essa posição, este caminho de saída da alienação corre o risco de incidir em nova alienação. Para engendrar uma identidade realmente emancipadora e transformadora a partir das ideias da Negritude, a reabilitação da sensibilidade não pode se dar em sacrifício da razão, pois isso seria apenas inversão dos polos da dicotomia fundamental da colonialidade.

Todo homem é composto das faculdades da razão e da sensibilidade, esses atributos imbricados configuram a complexidade humana. A ideia de que determinados atributos são mais desenvolvidos de acordo com a raça carece de fundamento. Em primeiro lugar porque as raças não existem de modo essencial, a priori. Elas são construções sociais. O que existe é o racismo, que se vale fundamentalmente desse esquema dicotômico, abstrato, criado pelo Ocidente. O que deve ser abolido é essa própria concepção dicotômica do homem e da humanidade, ou seja, a estrutura material e epistemológica da colonialidade. Essa estrutura dicotômica empobrece as possibilidades existenciais de modo alienante de todos, brancos e sobretudo de negros, que a partir dessas representações se veem confinados a atualizar somente parte de suas potencialidades humanas. A reabilitação da sensibilidade e da negritude não precisa se dar em nome do sacrifício da razão. Nas palavras de Fanon, “*havia um mito do negro que era preciso, antes de mais nada, demolir.*”

Sabe-se que o eurocentrismo é narcisista: o colonizador não reconhece o Outro, não legitima a multiplicidade, a diversidade...nada que seja diferente de si mesmo desperta qualquer interesse, a não ser o interesse instrumental. O narcisista somente enxerga a si mesmo, e nos outros, projeta sua própria perspectiva. É um ponto de vista fundamentalmente fragmentado, estreito, pobre, ilusório e violento. Acontece que a posição da Negritude corre o risco de promover um “duplo narcisismo”, como diz Fanon, e essa situação em nada contribuiria para a emancipação do negro, e sim para sua imobilidade e manutenção do esquema dicotômico colonial.

A afirmação da negritude, do orgulho da identidade negra é a contraposição dialética ao racismo anti-negro. Nesse sentido, enquanto uma força contrária que confronta a hegemonia dos valores eurocêntricos/coloniais/racistas, a Negritude, assim como os movimentos sociais e os posicionamentos pessoais que partem da perspectiva negra são politicamente necessários – e dentro desse espectro devem ser entendidos. Como estratégia

para a luta por reconhecimento, mas não como um ponto de chegada. Fanon alerta para o perigo da mistificação de qualquer afirmação identitária, quando ela apresenta um significado metafísico, como uma essência, que distinguiria de modo essencial determinadas identidades de seus Outros – o que interditaria um processo de subjetivação calcado no mútuo reconhecimento, do qual não se deve abrir mão, pois é condição para uma genuína desalienação de negros e brancos.



O desenvolvimento crítico das ideias da Negritude realizado por Fanon aponta, também, para o fato de que a desalienação do negro depende “*da tomada de consciência das realidades econômicas e sociais*” (2011, p.28), e sua emancipação só se dará com a superação da ordem colonial, com uma mudança estrutural da sociedade. Para que haja uma efetiva equidade, um reconhecimento mútuo da humanidade de negros e brancos, não basta a afirmação retórica, no plano do discurso, dessa igualdade, ou a reafirmação cultural dos valores negros negados. A posição da Negritude pode ganhar potência e promover processos identitários realmente mobilizadores contanto que não se detenha à simples apologia de uma particularidade, contanto que não caia na armadilha do duplo narcisismo. Fanon não abre mão da construção de um humanismo, diferente do humanismo ocidental (dicotômico e abissal), em que seres humanos se reconheçam mutuamente, desenvolvam suas subjetividades de forma livre e autônoma e construam uma sociedade igualitária. Nesse novo humanismo, haverá lugar para todas as diferenças, e o universalismo não será mais um particularismo hegemônico, mas a abertura às particularidades universais.

“*Superioridade? Inferioridade? Por que simplesmente não tentar tocar o outro, sentir o outro, descobrir um ao outro?*”

(FANON, 2011, p. 191)

REFERÊNCIAS

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. O Perigo de uma História Única. **TEDGlobal**. 2009. <Disponível em: https://www.ted.com/talks/chimamanda_ngozi_adichie_the_danger_of_a_single_story?language=pt-br>

ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Racismo Estrutural**. São Paulo: Pólen, 2019.

ALMEIDA, Silvio Luiz de. Canal DoisP-Candeia. DoisP – **Cotas raciais – Sílvio Almeida**. Youtube. 12 de agosto de 2014. <Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=2tUzcZ0nUMA>>

APPIAH, Kwame Antony. **Na casa de meu pai**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**. nº 11, Brasília, maio/agosto 2013, p. 89-117.

BERNARDINO-COSTA, Bernardino: GROSFOGUEL, Ramón. Decolonialidade e perspectiva negra. **Revista Sociedade e Estado**, Brasília, Volume 31, número 1, p. 15 – 24, Jan/Abr 2016.

BERNARDINO-COSTA, Bernardino. A prece de Frantz Fanon: Oh, meu corpo, faça sempre de mim um homem que questiona! **Civitas**, Porto Alegre, V.16, n. 3, p. 504-521, Jul/Set 2016.

BERNASCONI, Robert. Etnicidade, cultura e filosofia. *In*: BUNNIN, Nicholas e TSUI-JAMES, E. P. (org.) **Compendio de Filosofia**. Trad. Luiz Paulo Rouanet. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2007. p.611- 628.

BOLOGNESI, Luiz. **GUERRAS do Brasil**. Brasil: Buriti Filmes, 2019.

BRASIL. **Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional**, LDB. 9394/1996. BRASIL.

BRASIL/MEC. Lei n.10.639, de 9 de janeiro de 2003. Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", e dá outras providências. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 10 jan. 2003.

BRASIL. Conselho Nacional de Educação. Câmara de Educação Básica. **Parecer CNE/CP 003/2004 - Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana**. Brasília, 2004a.

BRASIL. Lei n. 11.645, de 10 de março de 2008. Altera a lei n. 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela lei n. 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 11 mar. 2008.

CANAL VITOR DOS SANTOS. **Comissão de frente Mangureira 2019**. Youtube <Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Mn1LR9gVvGo&t=2s>>

CANDAU, Vera Maria. Direitos Humanos, Educação e Interculturalidade: as tensões entre igualdade e diferença. **Revista Brasileira de Educação**, Brasil, v. 13 n. 37. p. 45-56. jan./abr. 2008.

CANDAU, Vera Maria; OLIVEIRA, Luiz Fernando de. Pedagogia decolonial e educação antirracista e intercultural no Brasil. **Educação em Revista**, Belo Horizonte, v. 26, n.01, p. 15 - 40, abr. 2010.

CANDAU, Vera Maria. **Multiculturalismo: diferenças culturais e práticas pedagógicas**. Petrópolis: Vozes, 2013.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. 2005. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

CASTRO-GOMEZ, Santiago. Ciências Sociais, violência epistêmica e o problema da "invenção do outro". In: Lander, Edgardo (org.) **Colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de ciencias sociales, p. 87-95, 2005.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1978.

CÉSAIRE, Aimé. **Diário de um retorno ao país natal**. São Paulo: EDUSP, 2012.

DOMÊNICO, Deivid; MIRANDA, Tomaz; Mama; Marcio Bola; OLIVEIRA, Ronie; FIRMINO, Danilo, Manu da Cuíca; MÁXIMO, Luiz Carlos. **História para ninar gente grande**. 2019 <Disponível em: http://youtu.be/7SObzDOug_A>

DUSSEL, Enrique. **1492, o Encobrimento do Outro. A Origem do Mito da Modernidade**. Petrópolis: Vozes. 1993.

FANON, Frantz. **Peles negras, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2011.

GOMES, Nilma Lino. Relações étnico-raciais e descolonização dos currículos. **Currículo sem fronteira**, Brasil, v.12, n.1, p. 98-109, Jan/Abr 2012

GOMES, Nilma Lino. A questão racial na escola. *In: CANDAU, Vera (org.) Multiculturalismo: diferenças culturais e práticas pedagógicas*. Petrópolis: Vozes, p. 67-89, 2013

GOMES, Nilma Lino. **O movimento negro educador**. Petrópolis: Vozes, 2017

GROSGOUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento das universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo/epistêmico e quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. **Revista Sociedade e Estado**, Brasília, vol. 31, nº 1, p. 25 – 49, Jan/Abr 2016

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

KASTELOOT, Lilyan (et al). **Aimé Césaire. L'homme et loevre**. Paris. Presence Africaine. 1973

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras. 2019

MALDONADO-TORRES, Nelson. Pensamento Crítico desde a subalternidade. **Revista Afro-Ásia**. Brasil, n. 34, p. 105-129, 2006

MALDONADO-TORRES, Nelson. A Topologia do Ser e a Geopolítica do Conhecimento. Modernidade, Império e Colonialidade. **Revista Crítica de Ciências Sociais**. Coimbra, nº 80, p. 71 – 114. Março/2008

MALDONADO-TORRES, Nelson. Transdisciplinaridade e decolonialidade. **Revista Sociedade e Estado**. Brasil, v. 31, nº 1, p. 75 - 97, Jan/abr 2016

MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da Colonialidade e da Decolonialidade: algumas dimensões básicas. *In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón (org.). Decolonialidade e Pensamento Afrodiaspórico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019. P. 27-54

MALDONADO-TORRES, Nelson. **La Colonialidad como tragedia metafísica de la modernidade**. *In: SIMPÓSIO LINGUAGENS E IDENTIDADES DA/NA AMAZÔNIA SUL-OCIDENTAL*. UFAC, 2013. Sessão Inaugural (Vídeo-conferência). Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=atBiE0pew_w. Acesso em: 22/01/2021

MANCIE, Euclides André. Filosofia Africana, autenticidade e libertação. *In: O que é filosofia africana?* Lisboa: Escolar Editora, 2015.

MUNANGA, Kabengele. A questão da diversidade e da política de reconhecimento das diferenças. **Crítica e Sociedade: revista de cultura política**, Uberlândia, v. 4, n.1. p. 34-45, jul. 2014. Dossiê: Relações Raciais e Diversidade Cultural.

MUNANGA, Kabengele. **Negritude, usos e sentidos**. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil**. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. **Entre Apostas e Heranças: Contornos Africanos e Afro-brasileiros na Educação e no Ensino de Filosofia no Brasil**. Rio de Janeiro: NEFI, 2020.

NOGUERA, Renato. **O Ensino de Filosofia e a Lei 10.639**. Rio de Janeiro: Pallas, 2014

NOGUERA, Renato. **Racismo: uma questão de todos nós**. Rio de Janeiro: Fundação Roberto Marinho, 2018.

NOGUERA, Renato, MORAES, Marcelo José Derzi. A Filosofia no Egito Antigo: os gregos não inventaram a Filosofia. *In: Ética e Filosofia: raça, gênero e diversidade cultural*. Porto Alegre: Editora Fi, 2020. P.98-113.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do Poder e Classificação Social. *In: Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010. p. 73-118.

RAMOSE, Mogobe B. Sobre a Legitimidade e o Estudo da Filosofia Africana. Trad. de Dirce Eleonora Nigro; Solis Rafael Medina Lopes; Roberta Ribeiro Cassiano. **Ensaio Filosófico**, Rio de Janeiro, v. 4, p. 4-24, Outubro/2011.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento/Justificando, 2017

RIBEIRO, Djamila. Djamila Ribeiro: “Somos um país que não aboliu materialmente a escravidão”. Entrevista concedida a Ana Luiza Basílio. **Carta Capital**, 12 de janeiro de 2020.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Pela Mão de Alice**. São Paulo: Cortez Editora, 1995.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para uma Sociologia das Ausências e uma Sociologia das emergências. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, n° 63, p.237-280, Outubro/2002.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Um discurso sobre as ciências**. 5. ed. São Paulo: Cortez, 2008.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal. *In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (org.). Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010. p. 23-72.

SOUSA, Neusa Santos. **Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social.** Rio de Janeiro: Graal, 1983.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na sociedade brasileira.** São Paulo: Claro Enigma, 2012.

TOWA, Marcien. **A ideia de uma filosofia negro africana.** Curitiba: NEAB-UFPR, 2015.

WALSH, Catherine. Interculturalidade Crítica e Pedagogia Decolonial: in-surgir, re-existir e re-viver. *In*: CANDAU, Vera Maria (Org.). **Educação intercultural na América Latina: entre concepções, tensões e propostas.** Rio de Janeiro: 7 Letras, 2009. p. 12-43.

WALSH, Catherine. Lo pedagógico y lo decolonial: Entretejiendo caminos. *In*: WALSH, Catherine (org.) **Pedagogias decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)viver.** Equador: Editora Abya-Yala, 2017. p. 23-61.

WHITEHEAD, Alfred North. Process and Reality: An Essay. *In*: **Cosmology.** New York: The Free Press, 1978, p. 39.

REFERÊNCIA DAS IMAGENS

Capa: Lewin, Paul. The Visitor. Acrílico sobre tela. <Disponível em : <https://www.paullewinart.com/the-visitor>

Página 13: Foto de Ailton Krenak. Revista Periferias. <Disponível em: <https://racismoambiental.net.br/2018/06/02/ailton-krenak-a-potencia-do-sujeito-coletivo-parte-i/>> em 20.04.2021

Página 14: Montagem descobrimento <Disponível em: <https://largodocorreios.wordpress.com/2015/10/01/afinal-onde-foi-cabral/>>; Elevação da Cruz em Porto Seguro, Pedro Peres, 1879; destruição do relógio dos 500 anos <Disponível em: https://www.wikiwand.com/pt/Rel%C3%B3gio_dos_500_Anos>; Manifestação de indígenas contra celebração dos 500 anos, <Disponível em : http://www.praticasdahistoria.pt/issues/2019/8/03_PDH08_Schiavinatto.pdf>

Página 16: Foto de Boaventura de Sousa Santos, <Disponível em: <https://www.ufmg.br/90anos/exposicao-que-celebra-historia-do-clube-da-esquina-sera-inaugurada-amanha-no-espaco-do-conhecimento/>>

Página 17: montagem realizado pela autora

Página 19: Foto Chimamanda Adichie, <Disponível em: <https://www.chimamanda.com/media/photo-gallery/>

Página 20: Capa do Livro de Fanon <Disponível em: <https://www.amazon.co.jp/Black-White-Penguin-Modern-Classics/dp/0241396662>>

Página 21: Foto de Rentao Noguera, <Disponível em: <https://filosofiapop.com.br/podcast/filosofia-pop-011-filosofia-africana-ancestralidade-e-encantamento/>>

Página 24: Montagem feita pela autora

Página 25: Ilustração <Disponível em: <https://www.goconqr.com/quiz/8343090/roteiro-de-estudos-eg-3-anos-1-trimestre>>; Cartaz CUT <Disponível em: <https://olharesdaserra.wordpress.com/2016/11/19/dia-internacional-da-consciencia-negra-festeja-hoje-20-de-novembro/>>

Página 26: Capa do livro de Sílvia de Almeida, <Disponível em: <https://kpacit.com.br/inclusao-e-diversidade/mes-da-consciencia-negra-10-livros-que-voce-precisa-ler/>>

Página 31: Fotos do desfile da Mangueira, <Disponíveis em: <https://entretenimento.r7.com/carnaval-2019/rio-de-janeiro/fotos/mangueira-reescreve-historias-do-brasil-e-enaltece-negros-e-indios-25082019>; <https://escrevalolaescreva.blogspot.com/2019/03/carnaval-da-resistencia-faz-bolso-se.html>>

Página 32: Imagem do Dicionário Excluídos da História, <Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/educacao/noticia/2020-08/estudantes-produzem-dicionario-biografico-excluidos-da-historia>>

Página 35: Foto Sueli Carneiro <Disponível em: <https://www.ceert.org.br/noticias/genero-mulher/13570/sueli-carneiro-negros-de-pele-clara>>

Página 36: Fotos de manifestações do Movimento Negro <Disponíveis em: <http://juarezribeiroa.blogspot.com/2019/02/manifestacao-durante-reuniao-da.html>; <https://vilneres.wordpress.com/tag/populacao-negra/>>

Página 40: Livro “Na casa de mau pai” <Disponível em: <https://www.barnesandnoble.com/w/na-casa-de-meu-pai-kwame-anthony-appiah/1138364019>>; Foto Antony Appiah <Disponível em: <https://theconversation-room.com/2018/11/17/the-truth-is-there-are-no-races/>>

Página 47: Pintura dentro do navio negreiro <Disponível em: <https://www.possibile.com/cosa-ci-insegna-la-storia-dello-zong/>>; Pintura escravização de indígenas <Disponível em: <https://mulheralienigena.blogspot.com/2013/04/terceira-guerra-mundial-desigualdade-historia.326.html>>; Inquisição, <Disponível em: <https://priebchat.medium.com/ca%C3%A7a-%C3%A0s-bruxas-e-a-apropria%C3%A7%C3%A3o-do-corpo-feminino-af7c1c778766>>; muçulmanos e cristãos <Disponível em: <https://www.timetoast.com/timelines/el-imperio-islamico-875cc437-0c17-47f1-9833-e578663499b9>>

Página 49: Foto Marcien Towa <Disponível em: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Marcien_Towa_en_1979.jpg>

Página 50: Foto muro <Disponível em: <https://www.glunis.com/XX/Unknown/1461762574074929/CA-EduCampo>>

Página 57: Foto da estátua Pta-Hotep <Disponível em: <https://www.pinterest.es/amp/pin/452400725040053751/>>

Página 58: Pintura de Osíris <Disponível em: <https://nl.pinterest.com/pin/139541288434117212/>>

Página 61 : Ilustração de Griô <Disponível em:

https://www.canaleducacao.tv/images/slides/43655_f7223c51dc003ab1537feda1a9f0baff.pdf>

Página 64: Foto de Abdias do Nascimento, <Disponível em:

<https://revistagalileu.globo.com/Cultura/Cinema/noticia/2020/12/amarelo-7-personalidades-negras-retratadas-no-documentario-sobre-emicida.html>

Página 66: Foto de Senghor <Disponível em:

<https://www.paulogasparotto.com.br/noticias/interna/butikin-duas-memorias> >

Página 68: Foto de Aimé Césaire <Disponível em: <https://rascunho.com.br/ficcao-e-poesia/poemas-de-aime-cesaire/>>

Página 71: Capa do Livro “Pele Negra, máscaras brancas”

Página 72: Foto de Fanon <Disponível em:

<https://quatrocincoum.folha.uol.com.br/br/resenhas/p/a-psiQUIATRIA-de-fanon>>

Página 74: Grafite de Fanon <Disponível em: https://newpol.org/issue_post/anti-colonialism-and-humanism/>

Página 75: Foto do clipe de Djonga <Disponível em:

<https://www.tenhomaisdiscosqueamigos.com/2019/04/16/djonga-hat-tric-clipe/>>

Página 77: Pintura Narcissus, de Jody Kelly