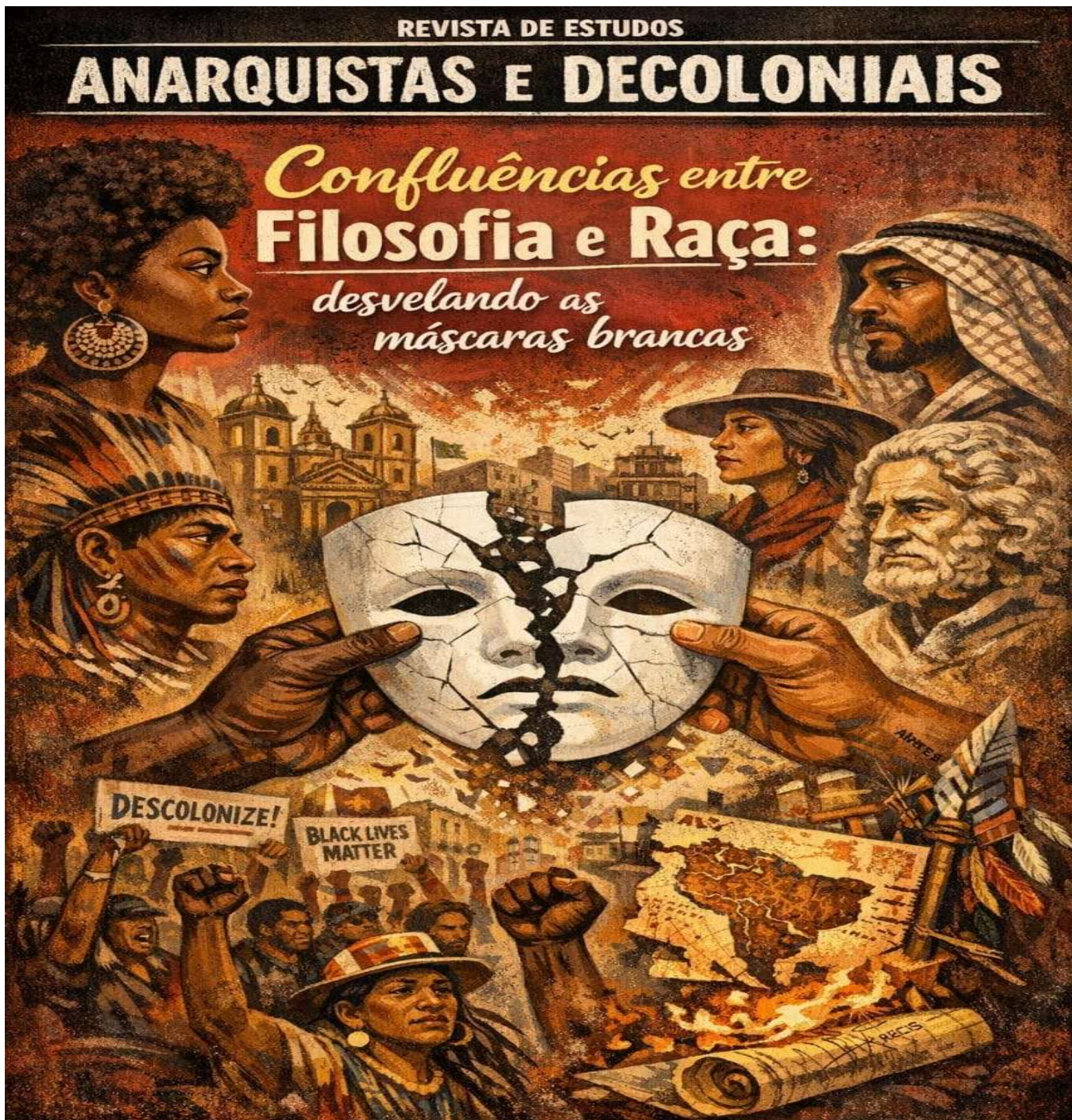


DOSSIÊ DO GT FILOSOFIA E RAÇA DA ANPOF





EQUIPE EDITORIAL

Editor Geral

Wallace dos Santos de Moraes

Prof. do Dpto de Ciência Política e dos Programas de Pós-Graduação em Filosofia (PPGF) e de História Comparada (PPGHC), todos da UFRJ. Pesquisador do INCT/PPED. Membro do Quilombo do IFCS/UFRJ e do Coletivo de Docentes Negras(os) da UFRJ. Líder do Coletivo de Pesquisas Quilombo da UFRJ, do Observatório do Trabalho na América Latina (OTAL/UFRJ) e coordenador do GT Filosofia e Raça.

Editora Adjunta:

Pamela Cristina de Gois

Doutorado pela UFRJ, mestrado pela UFOP, especialista em ética e política pela UEL, graduada em história e filosofia. Membro do Quilombo do IFCS(UFRJ), do Coletivo de Pesquisas Observatório do Trabalho na América Latina (OTAL/UFRJ) e da equipe técnica do GT Filosofia e Raça.

Editora Assistente

Ana Carolina dos Santos da Silva

Graduanda de Bacharel em Enfermagem pela UFRJ. Membro do Coletivo de Pesquisas Quilombo da UFRJ e do Quilombo do IFCS(UFRJ).



ORGANIZADORES DO DOSSIÊ - GT FILOSOFIA E RAÇA

Ana Carolina dos Santos da Silva

Graduanda da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

Eduardo Ferraz Franco

Doutor pela Universidade Federal de Jataí (UFJ)

Fabíola Menezes Araujo

Doutora pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

Pamela Cristina de Gois

Doutora pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

Paulo Henrique Fernandes Silveira

Prof. da USP e Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP)

Wallace dos Santos de Moraes

Prof. da UFRJ e Doutor pelo Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro (IUPERJ)

SUMÁRIO

ORGANIZADORES DO DOSSIÊ - GT	03
FILOSOFIA E RAÇA	
EDITORIAL	05
SEMEANDO EM SOLO FÉRTIL: CONSIDERAÇÕES TEÓRICAS SOBRE O AMPLO ESPECTRO DAS FILOSOFIAS AFRICANAS	09
INTERSECCIONALIDADE E INVISIBILIDADE: UM MAPEAMENTO DAS PESQUISAS SOBRE MULHERES NEGRAS SURDAS	32
O ELEMENTO DA RAÇA NO PENSAMENTO MÍTICO DE ERNST CASSIRER	59
VIOLÊNCIA EMANCIPADORA DO COLONIZADO: UM ESTUDO FANONIANO PARA A DESCOLONIZAÇÃO	74
DA COSMOFOBIA COLONIAL A NOVAS SIGNIFICAÇÕES E ENVOLVIMENTOS COM A EXISTÊNCIA	94
VIVÊNCIAS, MEMÓRIAS E RESISTÊNCIA: O PAPEL ÉTICO IMPOSTO À POPULAÇÃO NEGRA NA SOCIEDADE DE EXPLORAÇÃO COLONIAL E CAPITALISTA BRASILEIRA	112



EDITORIAL

CONFLUÊNCIAS ENTRE FILOSOFIA E RAÇA: DESVELANDO AS MÁSCARAS BRANCAS

É com grande satisfação que anunciamos a segunda edição de 2026 da *Revista de Estudos Anarquistas e Decoloniais* (READ) da UFRJ, marcada pela publicação de seu primeiro dossiê, dedicado às Filosofias Pluriversais. Este dossiê resulta do I Encontro do **GT Filosofia e Raça da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia** (ANPOF), realizado virtualmente pelo canal do GT em outubro de 2025, reunindo debates significativos desenvolvidos ao longo do evento e oferecendo reflexões que enriquecem e ampliam o campo dos estudos decoloniais e contracoloniais.

Em um contexto de crescente desvalorização da Filosofia no cenário brasileiro — tanto na educação básica quanto no ensino superior — as filosofias decoloniais, contracoloniais produzidas por mulheres, autores(as) negros(as) e indígenas têm adquirido destaque no debate público. Esse protagonismo se expressa tanto por meio de críticas diversas quanto pela ampla circulação dessas perspectivas nas mídias, especialmente entre movimentos sociais que, ao se engajarem nas lutas políticas de classe e identitárias, contribuem para a popularização e o fortalecimento desses debates no espaço público.

Nesse sentido, tais perspectivas filosóficas desvelam as “máscaras brancas” identificadas por Fanon. Em outras palavras, cada vez mais, movimentos feministas, negros e indígenas têm se articulado a partir de uma filosofia pluriversal — em oposição ao universalismo abstrato — com o propósito de desestabilizar o disfarce da branquitude, sustentado por séculos como parâmetro de humanidade e como objeto de desejo imposto àqueles que foram historicamente negados como sujeitos plenos.

Dito isso, apresentamos os artigos que compõem este dossiê, cada qual contribuindo de maneira singular para o aprofundamento das discussões acerca das Filosofias Decoloniais, Contracoloniais, Anticoloniais, Africanas e Afro-diaspóricas. Trata-se de uma edição negra, elaborada majoritariamente por autores e revisores negros, rompendo com o elitismo acadêmico que, por gerações, se expressou quase exclusivamente a partir de uma perspectiva filosófica eurocêntrica.



O artigo de abertura, **“Semeando em Solo Fértil: Considerações Teóricas sobre o Amplo Espectro das Filosofias Africanas”**, de Marina Nunes Dias, oferece uma reflexão abrangente e rigorosa sobre a constituição, a legitimidade e a pluralidade das filosofias africanas no cenário intelectual contemporâneo.

Em seguida, **“Interseccionalidade e Invisibilidade: Um Mapeamento das Pesquisas sobre Mulheres Negras Surdas”**, de Andreia Tavares, analisa como raça, gênero e surdez se entrecruzam para produzir formas específicas de apagamento social e acadêmico. A autora realiza um levantamento das pesquisas existentes e evidencia a escassez de estudos sobre essa intersecção.

No artigo **“O Elemento da Raça no Pensamento Mítico de Ernst Cassirer”**, Francisco Gustavo de Souza Flor examina como Cassirer articula raça e mito na formação do mito político moderno, especialmente em *O Mito do Estado* e na *Filosofia das Formas Simbólicas II*. O autor demonstra que o culto da raça e o culto do herói estruturam o pensamento mítico e são fundamentais para compreender a gênese dos mitos políticos do século XX.

Matheus Sena Asevedo Campanhã, em **“Violência Emancipadora do Colonizado: Um Estudo Fanoniano para a Descolonização”**, discute, a partir de Frantz Fanon, a violência emancipadora como elemento indispensável ao processo de descolonização e à reconstrução do humano negado pelo colonialismo. O autor evidencia que essa violência, longe de ser mero instrumento, integra a luta pela libertação nacional e pela superação das estruturas físicas e metafísicas do mundo colonial.

Pedro Poeta, em **“Da Cosmofobia Colonial a Novas Significações e Envolvimentos com a Existência”**, propõe — a partir de uma metodologia do “envolvimento” — o fortalecimento do campo acadêmico e da luta contracolonial por meio da ressignificação de narrativas, visando enfrentar os impactos ambientais, sociais e raciais produzidos pela cosmofobia colonial.

Encerramos o dossiê com o artigo de Rafael Oliveira e Kaio Ximenes, **“Vivências, Memórias e Resistência: O Papel Ético Imposto à População Negra na Sociedade de Exploração Colonial e Capitalista Brasileira”**, que analisa como a população negra, historicamente submetida à exploração colonial e capitalista, enfrenta narrativas opressoras e transforma suas vivências em práticas de resistência. A partir de autores como Antônio Bispo dos Santos, Clóvis Moura e Lélia Gonzalez, o texto investiga



formas de enfrentamento presentes nas comunidades negras, destacando a música como expressão política, memorial e de afirmação coletiva.

Nessas **confluências entre filosofia e raça**, a superação do apagamento social e acadêmico não é concessão: é conquista da luta. Ela exige o reconhecimento entre pares, mas sobretudo a ruptura com as estruturas que historicamente nos excluíram. Ao afirmarmos nossas existências, desestabilizamos os fundamentos que os sustentam. Neste enfrentamento direto às “**máscaras brancas**” e às engrenagens coloniais ainda em operação, que insistem em normatizar a humanidade a partir da branquitude, produzir conhecimento é incontornável. A luta pela libertação, portanto, é prática contínua, coletiva e insurgente, na qual cada gesto de resistência atua na corrosão das estruturas físicas e metafísicas do mundo colonial que nos constitui. Durante a superação das estruturas físicas e metafísicas do mundo colonial cada pequena revolução se faz linda demais.

O dossiê que ora se oferece ao público traz reflexões filosóficas para se pensar o universal, mas o faz com os pés cravados no lócus de enunciação da realidade brasileira, porque não se furta aos debates das contradições que fundam essa sociedade, sem desconsiderar as suas conexões com a geopolítica e a história mundial. Pensar desde a coletividade negra possibilita enxergar que não há modernidade sem colonialidade, e que o mundo moderno se estruturou sobre bases racistas para a justificação de interesses de exploração econômica. Filosofar desde o nosso território é compreender que o racismo estrutura as relações assimétricas na sociedade e hierarquiza as interações individuais, o que torna impossível interpretar a realidade sem considerar as interseccionalidades de raça, de gênero, de idade, de capacidades, territoriais e de classe social. Dispositivos hierarquizantes criados e utilizados para preservar as desigualdades do sistema-mundo capitalista.

Com este conjunto de trabalhos em parceria com do **GT Filosofia e Raça**, reafirmamos o compromisso da READ/UFRJ em promover debates críticos, plurais e comprometidos com a descolonização do pensamento, da História e da Filosofia, em particular, fortalecendo vozes e perspectivas que historicamente sofreram de epistemicídio e historicídio, mas que hoje se erguem com vigor para reconfigurar o horizonte filosófico brasileiro.

Saudações decoloniais e libertárias!

Revista Estudos Anarquistas e Decoloniais

v. 6, n. 2, 1º semestre/2026

ISSN 2764-7854



Boa Leitura!

Eduardo Ferraz Franco

Fabiola Araújo

Pamela Cristina de Gois

Paulo Fernandes

Wallace de Moraes



SEMEANDO EM SOLO FÉRTIL: CONSIDERAÇÕES TEÓRICAS SOBRE O AMPLO ESPECTRO DAS FILOSOFIAS AFRICANAS

SOWING IN FERTILE SOIL: THEORETICAL CONSIDERATIONS ON THE BROAD SPECTRUM OF AFRICAN PHILOSOPHIES

Marina Nunes Dias

Mestra pelo Programa de Pós-Graduação em Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH/USP), com a dissertação intitulada O ensino de Filosofia iorubá na escola pública: quando o corpo pensa, a escola se encanta, desenvolvida sob orientação da Profa. Dra. Mônica do Amaral. Bacharela e licenciada em Filosofia pela mesma instituição, realizou pesquisa de iniciação científica na Faculdade de Educação da USP (FEUSP) sobre o ensino de filosofia e a Lei 10.639/03. Integra o grupo de estudos e pesquisas Educação e Afroperspectivas (FEUSP), desde 2019. Possui experiência como professora na educação básica, em cursos de formação de professores e na realização de palestras. Seus interesses de pesquisa concentram-se na filosofia africana em interface com o ensino e a atuação docente.



RESUMO

O presente artigo tem como objetivo compreender as filosofias africanas, tomando como ponto de partida as disputas em torno de sua legitimidade enquanto campo filosófico. Para tanto, analisa-se a crítica ao eurocentrismo acadêmico e aos critérios ocidentais de validação do conhecimento que historicamente marginalizaram as produções filosóficas africanas. Em seguida, com o intuito de afirmar a existência de filosofias africanas, o texto estabelece diálogo com autores como Paulin Hountondji (1976), Henry Odera Oruka (1978), José Castiano (2010) e Adilbênia Machado (2019), mapeando as principais correntes do pensamento filosófico africano, como a etnofilosofia, sagacidade filosófica, filosofia nacionalista-ideológica, filosofia profissional, hermenêutica e literária, e evidenciando a pluralidade epistemológica e histórica do continente. Por fim, o artigo reflete sobre as possibilidades de pensar e ressignificar as filosofias africanas em solo brasileiro, articulando a produção do conhecimento filosófico à valorização da ancestralidade, às experiências afro-diaspóricas e às lutas contra o racismo, em diálogo com o pensamento afro-brasileiro.

PALAVRAS-CHAVE

Filosofias Africanas; Pluriversalidade; Correntes Filosóficas Africanas; Pensamento Afro-Brasileiro; Ancestralidade.

ABSTRACT

This article aims to understand African philosophies by taking as its starting point the disputes surrounding their legitimacy as a philosophical field. To this end, it analyzes the critique of academic Eurocentrism and of Western criteria for the validation of knowledge that have historically marginalized African philosophical productions. Subsequently, in order to affirm the existence of African philosophies, the text engages in dialogue with authors such as Paulin Hountondji (1976), Henry Odera Oruka (1978), José Castiano (2010), and Adilbênia Machado (2019), mapping the main currents of African philosophical thought—such as ethnophilosophy, philosophical sagacity, nationalist-ideological philosophy, professional philosophy, and hermeneutic and literary philosophy—and highlighting the epistemological and historical plurality of the continent. Finally, the article reflects on the possibilities of thinking about and re-signifying African philosophies in the Brazilian context, articulating the production of philosophical knowledge with the valorization of ancestry, Afro-diasporic experiences, and struggles against racism, in dialogue with Afro-Brazilian thought.

KEYWORDS

African Philosophies; Pluriversality; African Philosophical Currents; Afro-Brazilian Thought; Ancestry.

SEMEANDO EM SOLO FÉRTIL: CONSIDERAÇÕES TEÓRICAS SOBRE O AMPLO ESPECTRO DAS FILOSOFIAS AFRICANAS

INTRODUÇÃO

Delimitando o campo de batalha, entrei na disputa.

Frantz Fanon.

A passagem mencionada acima foi extraída do livro *Pele Negra, Máscaras Brancas* (2020), do intelectual martinicano Frantz Fanon. Ao ter vivenciado o racismo e trabalhado na Argélia, na época, uma colônia francesa¹, Fanon testemunhou de perto a violência colonial e experiências racistas enfrentadas pelos sujeitos negros. Na epígrafe destacada, o autor mergulha no significado de sua própria negritude, reconhecendo sua identidade negra como catalisadora para iniciar a luta por uma descolonização tanto pessoal quanto coletiva. Encontrando-se submetido ao jugo colonial e sentindo na pele o peso do racismo a que estavam suscetíveis os sujeitos negros, o autor alerta para a necessidade de delimitar o campo de batalha antes de se envolver na disputa.

Nesse artigo, inspirados por Fanon, sustentamos a importância de perspectivas que propõem reflexões sobre rupturas com a lógica da colonialidade na contemporaneidade, que permanece atuante mesmo após o fim da colonização, seja na África, seja nas sociedades afro-diaspóricas. Isso implica, por exemplo, questionar de maneira crítica sobre como o conhecimento é gerado e legitimado nas instituições de ensino.

É no seio dessas inquietações que nos propomos a adentrar em uma disputa pela descolonização epistêmica por meio da reflexão sobre o conceito de filosofia e o ato de filosofar. Pretendemos, para isso, aprofundar os debates em torno da filosofia africana e suas contribuições para pensar a diáspora afro-brasileira.

No entanto, antes de nos lançarmos nessa tarefa, é crucial, conforme nos lembra Fanon, compreender mais precisamente qual é o nosso campo de batalha.

Identificamos esse campo de batalha como sendo delineado pela contínua prevalência do ensino de uma história da filosofia majoritariamente, quase unicamente,

¹ A Argélia foi uma colônia francesa entre os anos de 1830 e 1962.

ocidental nas instituições de ensino, que, por sua vez, ainda é reticente em reconhecer a existência de uma filosofia africana, conforme indicam autores como Renato Nogueira (2013) e Katiúcia Ribeiro (2019).

Em vista disso, consideramos que ao mergulharmos simbolicamente em águas transatlânticas com vistas a aprender sobre filosofia que é produzida desde a África até a sua ressignificação afro-diaspórica, percebemos que, para além de um compromisso acadêmico, também estamos estabelecendo um compromisso ético, político e epistêmico com os nossos ancestrais. Acreditamos que a busca pela libertação dos sujeitos negros das amarras do racismo e das opressões presentes em nossa sociedade também inclui o reconhecimento enquanto produtores de conhecimento e de filosofias.

1.SOBRE A LEGITIMIDADE DE UMA FILOSOFIA AFRICANA

Dentro do cânone² da produção filosófica ocidental, nota-se uma tendência a reduzir a filosofia africana a um tipo de conhecimento étnico, frequentemente associado apenas à religião e não reconhecido plenamente como filosofia legítima. O próprio termo *filosofia*, segundo Nogueira (2013), carrega um peso que, de acordo com esse cânone, parece abranger somente o conhecimento oriundo do ocidente.

Urge a necessidade de questionar por que as filosofias africanas são frequentemente negligenciadas nos diálogos sobre a história da filosofia nas universidades, nos debates acadêmicos no ocidente e nos livros didáticos. Até mesmo nas bibliografias sobre a história da filosofia, a tradição filosófica africana é apagada e esquecida. Será que a tradição filosófica ocidental teria se esquecido do devir dinâmico da vida, tão enfatizado por Heráclito³? Ao ignorar outras formas de produção filosófica para além daquelas produzidas na Europa, pode-se estar subestimando a importância desse dinamismo para o pensamento filosófico.

Segundo Makumba (2014), filósofo queniano e estudioso das correntes filosóficas africanas contemporâneas, uma das justificativas dadas para se apresentar a predominância da filosofia ocidental nas universidades é frequentemente fundamentada

²Conforme elucidado pelo professor Leonardo Rennó (2021) no artigo: <https://www.anpof.org.br/comunicacoes/coluna-anpof/racismo-e-o-canone-filosofico>.

³ Fragmento atribuído a Heráclito de Éfeso, filósofo pré-socrático. A formulação “Ninguém pode entrar duas vezes no mesmo rio, pois quando nele se entra novamente, não se encontram as mesmas águas” é uma das versões modernas do chamado Fragmento 91 (Diels-Kranz), frequentemente citado em edições e comentários sobre os pré-socráticos.



nos escritos do filósofo francês Lévy-Bruhl (1857-1939), quando este difundiu a ideia de uma distinção entre a mentalidade pré-científica das “culturas primitivas” e as “altamente desenvolvidas” do “ocidente civilizado”. Em suas obras, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (1910) e *La mentalité primitive* (1922), o filósofo desenvolveu a teoria do pré-lógico, ressaltando que, enquanto as sociedades civilizadas destacam pela racionalidade inerente às formas lógicas de pensar e agir do mundo ocidental, as sociedades primitivas apoiam-se em explicações relacionadas a forças sobrenaturais como magia, feitiçaria e espíritos dos antepassados. Para Lévy-Bruhl, essa distinção levou ao surgimento de dois tipos de pensamento opostos, sendo o primeiro fundamentado na lógica e na observação, e outro pré-lógico, que não se apoia necessariamente na observação e incorpora elementos não diretamente ligados à explicação da experiência. Posteriormente, o autor reviu sua teoria, propondo a coexistência de duas mentalidades: uma naturalística (ocidental) e outra mística (não ocidental).

Anos mais tarde, essa linha de raciocínio foi ecoada por Martin Heidegger, que, em 1955, enfatizou que apenas a língua grega pode verdadeiramente servir como veículo para o *logos*, isto é, a linguagem que manifesta a razão, o argumento e, por conseguinte, a própria essência da filosofia. No texto "O que é isto – a filosofia?" (2009), Heidegger chega ao ponto de afirmar que a filosofia ocidental europeia é, de certa forma, uma tautologia, revelando, assim, uma perspectiva enraizada na concepção europeia da origem da filosofia. Vejamos no trecho a seguir como o autor apresenta essas ideias, enfatizando como a filosofia ocidental recorreu única e exclusivamente ao mundo grego para se desenvolver:

A palavra *philosophia* diz-nos que a filosofia é algo que pela primeira vez e antes de tudo vincula à existência do mundo grego. Não só isto – a *philosophia* determina também a linha mestra de nossa história ocidental-europeia. A batida expressão “filosofia ocidental-europeia” é, na verdade, uma tautologia. Por quê? Porque a “filosofia” é grega em sua essência, e grego aqui significa: a filosofia é nas origens de sua essência de tal natureza que ela primeiro se apoderou do mundo grego e só dele, usando-o para se desenvolver (HEIDEGGER, 2009:17).

As concepções filosóficas de Lévy-Bruhl e Heidegger ainda reverberam no cenário acadêmico filosófico ocidental contemporâneo, no qual reiteradamente nos deparamos com questionamentos sobre a legitimidade de uma filosofia africana. Atualmente, observamos uma discussão contínua no âmbito filosófico, enfatizando a



importância do rigor conceitual. No entanto, constatamos que esse enfoque, muitas vezes, resulta na recusa em reconhecer as contribuições filosóficas oriundas dos conhecimentos africanos, indígenas, ameríndios e asiáticos. Essa postura repercute diretamente na ausência de disciplinas dedicadas à filosofia africana no ensino superior, assim como na escassez de programas de pós-graduação dedicados aos estudos dessa temática.⁴

A partir dessas críticas, o filósofo Renato Noguera em seu livro *O ensino de filosofia e a Lei 10.639 (2013)*, inspirado pela leitura de George James, autor da obra *O legado Roubado (1954)*, questiona a própria origem grega da filosofia. Noguera (2013) argumenta que existem textos de Filosofia Africana e de outras partes do mundo datados de períodos anteriores aos textos ocidentais. Recorre ainda ao filósofo Théophile Obenga (2004) para apontar a influência dos filósofos egípcios sobre os primeiros pensadores gregos. Com esse argumento, Noguera busca questionar a alegação de que o ponto de partida desse conhecimento está restrito à Europa, salientando que as reflexões filosóficas são inerentes à condição humana e manifestam-se em todas as sociedades e períodos históricos.

Ao examinarmos as definições amplamente aceitas da Filosofia, na etimologia grega, *philo* sugere amor ou amizade, enquanto *sophia* traduz-se como sabedoria, caracterizando-se como "amor à sabedoria". Compreendemos que essa definição de filosofia independe da cultura ou do período histórico em que está inserida. A Filosofia, por sua natureza, é um conhecimento que ultrapassa fronteiras, não demandando justificativas para sua existência, independentemente do gênero, raça, classe ou território social do sujeito que a produz.

Apesar de a tradição filosófica grega possuir mais de dois milênios, é imperativo reconhecer a existência de diversos sistemas de pensamento filosófico ao redor do mundo, como é o caso do pensamento filosófico produzido no continente africano. Essa diversidade filosófica global evidencia que é inerente ao ser humano refletir sobre questões da vida, do mundo e do pensamento, transcendendo assim as fronteiras geográficas e culturais ocidentais, as quais, por vezes, foram erroneamente associadas à história da filosofia.

⁴ No Brasil, somente no ano de 2019, foi criado o primeiro programa de pós-graduação voltado para filosofia da descolonização, na UFRJ.



Um argumento recorrente ao questionar a legitimidade da filosofia africana dentro do cânone ocidental é a ênfase atribuída ao papel do mito, das divindades e dos provérbios nessas tradições filosóficas, como se estes estivessem intrinsecamente ligados ao conhecimento pré-lógico, em detrimento do pensar propriamente filosófico. Contudo, essa perspectiva omite a compreensão de que o mito se revela como uma ferramenta valiosa para explorar questões fundamentais na filosofia. Este é o motivo pelo qual os filósofos angolanos Banza Mwepu Mulundwe e Muhota Tshahwa (2009) ressaltam que a filosofia africana, assim como qualquer outra, tem suas raízes na tradição oral e nos mitos dos ancestrais.

Um exemplo significativo da articulação entre mito e filosofia pode ser encontrado na obra *Myth, Literature and the African World* (1976), do escritor e intelectual nigeriano Wole Soyinka, laureado com o Prêmio Nobel de Literatura no ano de 1986. Nesse estudo, Soyinka demonstra que as narrativas mitológicas iorubás especialmente aquelas que envolvem as divindades Ogum, Obatalá e Xangô trazem consigo um pensar filosófico que ultrapassa os limites da crença e da religiosidade. Ao analisar a relação entre o divino e o humano, que o autor conceitua por meio da figura do deus-herói, Soyinka evidencia como esse arquétipo incorpora reflexões filosóficas centrais, como a ideia de justiça (Xangô), a imperfeição do sagrado (Obatalá) e a mediação entre o transcendente e o mundo material (Ogum).

Outro argumento frequentemente utilizado para questionar a legitimidade da filosofia africana está relacionado à alegada falta de registros escritos, como se isso fosse sinônimo de uma expressão primitiva de conhecimento. No entanto, essa alegação desconsidera o fato de que o conhecido "pai da filosofia", Sócrates, jamais documentou suas ideias por escrito, confiando aos seus discípulos a responsabilidade de transmitir oralmente suas reflexões.

No que se refere à oralidade, o filósofo nigeriano Joseph I. Omeregbe (2011) argumenta que, embora muitos conhecimentos filosóficos africanos não tenham sido registrados por escrito, são transmitidos predominantemente por meio da tradição oral. Para além das narrativas mitológicas, o pensamento filosófico manifesta-se também nas estruturas sociais e políticas elaboradas pelas comunidades, que funcionam como forma de salvaguardar o saber e transmiti-lo. É por meio dessas dinâmicas coletivas que as reflexões e concepções das comunidades são perpetuadas ao longo das gerações. A



tradição oral, nesse contexto, ocupa um lugar central na preservação da memória dos anciãos, exercendo uma função análoga àquela atribuída à escrita e aos livros nas tradições filosóficas ocidentais.

Ao ponderar sobre a legitimidade da filosofia africana, é preciso considerar as contribuições do filósofo Mogobe Bernard Ramose. Em seu artigo intitulado “Sobre a Legitimidade e o Estudo da Filosofia Africana” (2011), Ramose aborda a persistente recusa a reconhecer como válida uma filosofia africana nas instituições acadêmicas, contrastando-a com a aceitação inquestionável por parte destas da filosofia europeia. Ramose associa essa recusa da existência de filosofias africanas à brutalidade do período colonial, que resultou em um verdadeiro epistemicídio. Ou seja, a recusa em reconhecer a capacidade dos indivíduos negros como agentes do conhecimento, por meio da desvalorização, negação ou ocultação das influências e contribuições da África e da diáspora africana para o patrimônio cultural global. No entanto, pondera Ramose (2011):

O epistemicídio não nivelou e nem eliminou totalmente as maneiras de conhecer e agir dos povos africanos conquistados, mas introduziu, entretanto, - e numa dimensão muito sustentada através de meios ilícitos e “justos” - a tensão subsequente na relação entre as filosofias africana e ocidental na África (RAMOSE, 2011:4).

A colonização do continente africano estabeleceu uma divisão de poder entre dominantes e dominados, determinando quem tinha o privilégio de pensar e quem não tinha, retirando destes, considerados menos desenvolvidos, o estatuto de humanidade. Essa divisão, por sua vez, justificou a escravização e o comércio transatlântico de africanos para as Américas.

É com base nessa discussão que questionar a existência de uma filosofia africana implica questionar a capacidade cognitiva dos africanos para a produção de conhecimento e o estatuto ontológico dos sujeitos africanos, perpetuando, assim, a visão de que os *condenados da terra*⁵ não são capazes de produzir conhecimento e saberes, servindo apenas para serem dominados. Isso decorre da redução dos sujeitos africanos e afro-diaspóricos a uma condição de não ser, que é moldada pela perspectiva ocidental.

⁵ Em referência ao livro de Frantz Fanon escrito em 1968. A obra aborda o contexto histórico de descolonização da década de 1960, em que propõe reflexões sobre as lutas de independência na África e na Guerra de Independência da Argélia. O livro reflete as preocupações de Fanon com a opressão colonial e a busca pela libertação através de uma perspectiva revolucionária. Nas primeiras páginas do livro, Fanon apresenta a existência de um mundo bidimensional, com uma linha divisória entre colonos e colonizados, a fim de pensar a estrutura social do colonialismo.



Para Ramose (2011), a concepção de filosofia difundida nas universidades do ocidente está enraizada em uma produção acadêmica fundamentada em métodos eurocêntricos, disseminando assim a ideia da universalidade da filosofia europeia. Isso implica em uma tentativa de estabelecer que uma história específica, como a da filosofia ocidental, seja considerada como sinônimo de uma filosofia universal. Nas palavras do autor, reivindicar que só existe uma filosofia "universal", desvinculada de cultura, sexo, religião, história ou cor, é afirmar que a particularidade é um ponto de partida válido para a filosofia (RAMOSE, 2011:5).

A propósito desse debate, Noguera salienta que: “A filosofia ocidental é considerada universal por lidar com o Homem. Contudo, esse homem é descrito como ocidental, branco, civilizado, adulto, heterossexual, culturalmente cristão” (NOGUERA, 2014:23). Essa concepção evidencia a existência de um racismo epistêmico, que sustenta a rejeição da ideia de uma filosofia africana ao desqualificar os saberes e visões que divergem da perspectiva eurocêntrica.

No debate sobre a universalidade do pensamento filosófico, Ramose introduz o conceito de pluriversalidade como contraponto crítico à noção abstrata de universalidade. O autor argumenta que uma autêntica perspectiva universal deve necessariamente incorporar as abordagens específicas de cada cultura e valorizá-las. Essa posição desafia diretamente a pretensão de uma filosofia supostamente "universal" que se apresenta como desvinculada de cultura, gênero, religião, história ou etnia, o que, na prática, significa elevar um particularismo ao estatuto de universalidade.

Ramose (2011) fundamenta sua proposição numa ontologia relacional, argumentando que o Ser se manifesta ontologicamente por meio da multiplicidade e diversidade dos entes. Nesta perspectiva, a pluriversalidade não é mera característica accidental, mas constituinte essencial da humanidade. O autor desenvolve um raciocínio dialético no qual, se por um lado os entes são reconhecidos e definidos por suas particularidades, que validam sua existência e servem como ponto de partida para a concepção do Ser, por outro, reduzir o Ser a essas particularidades constituiria um grave erro ontológico.

Essa abordagem filosófica apresenta três movimentos interrelacionados. Primeiro, faz uma crítica ao falso universalismo, desmascarando a pretensão de universalidade, que na realidade camufla um particularismo hegemônico, mostrando



como a filosofia ocidental frequentemente se autoproclamou como paradigma universal. Segundo, afirma uma ontologia da diversidade, propondo que a pluriversalidade é condição inerente ao Ser, que só pode se manifestar por meio da variedade dos entes concretos e situados. Terceiro, defende um projeto epistemológico plural, no qual a filosofia deve ser compreendida como um conjunto de filosofias particulares, historicamente situadas, cujo diálogo pode produzir uma verdadeira riqueza universal.

Importante destacar que a pluriversalidade proposta por Ramose não significa desconsiderar o acúmulo da filosofia ocidental, mas sim seu reposicionamento como uma entre muitas tradições válidas. Trata-se de enriquecer o cânone filosófico global com contribuições diversas, superando a hierarquização que toma o pensamento europeu como paradigma universalmente válido.

É precisamente nesse ponto que o pensamento de Ramose revela-se indispensável, ao exigir o desmonte dos alicerces eurocêntricos que, durante séculos, definiram unilateralmente os parâmetros do pensamento filosófico legítimo. Não obstante a potência dessa crítica, sua contribuição lança-nos à tarefa urgente de construir um campo filosófico plural, espaço no qual finalmente possam ecoar, em pé de igualdade, todas as vozes que o colonialismo tentou calar.

2. FILOSOFAR DESDE ÁFRICA: CONSIDERAÇÕES SOBRE AS CORRENTES DA FILOSOFIA AFRICANA

Em uma apresentação na mesa de encerramento do I Seminário de filosofia africana, o professor doutor Wanderson Flor do Nascimento (2021) destaca uma peculiaridade da filosofia em relação a outras disciplinas, como a matemática, por exemplo. O pensador argumenta que o fazer filosófico estabeleceu uma conexão intrínseca com a história, criando um vínculo de interdependência entre ambas as áreas. Essa relação é fundamentada na capacidade de aprender modelos de pensamento por meio da história da filosofia, permitindo tanto sua crítica quanto o desenvolvimento de novos olhares a partir desses modelos.

Contudo, Flor do Nascimento aponta para uma lacuna significativa nos manuais e livros ocidentais: a exclusão da história da filosofia africana. Tal omissão transmite a errônea impressão de que os povos africanos não contribuíram para a produção filosófica na história da humanidade. Para reverter esse quadro, torna-se fundamental resgatar a



história da filosofia africana, buscando refletir não apenas sobre como os filósofos do passado conceberam suas ideias, mas também como os filósofos contemporâneos estão contribuindo para a contínua produção e desenvolvimento da filosofia na atualidade.

É importante considerar que apenas a partir da década de 1980 os filósofos no continente africano passaram a ter seu exercício profissional reconhecido nas universidades, atuando como docentes e produzindo materiais acadêmicos. De acordo com nossa perspectiva — e também segundo muitos pensadores afro-diaspóricos — a história da filosofia africana não se limita ao seu desenvolvimento mais recente, iniciado na segunda metade do século XIX. Embora esse período tenha sido significativo para o avanço do pensamento africano, especialmente por adotar uma abordagem mais formal e científica, acreditamos que o fazer filosófico manifesta-se ainda nas formas tradicionais de vida de muitos povos do continente.

Cabe-nos perguntar no que consistiria a filosofia africana e a que ela se dedica.

Para responder a essas indagações, apresentamos duas definições, a primeira, do filósofo brasileiro, Wanderson Flor do Nascimento, e a segunda, do filósofo queniano Henry Odera Oruka.

Segundo Nascimento (2012), é preciso considerar a existência de uma filosofia africana nos moldes ocidentais e nos moldes das comunidades tradicionais:

Podemos chamar de “filosofia africana” a este modo de pensar desde o continente Africano, com seus pressupostos afirmados a partir da cosmovisão histórica não meramente colonial, mesmo que para pensar assuntos relacionados com o ocidente europeu ou eurocêntrico. Desse modo, temos de considerar tanto a filosofia africana produzida sob os moldes eurocêntricos, como também o pensamento tradicional que vive constantemente no continente, produzindo uma filosofia desde o continente africano (NASCIMENTO, 2012:82).

Por sua vez, o filósofo queniano (2002) considera como filosofia africana a que é pensada no continente:

Filosofia africana, neste sentido, é considerada em termos de contribuição africana passada, presente ou potencial para a filosofia no sentido estrito do termo. A filosofia como disciplina que emprega metodologia analítica, reflexiva e racional, não é, portanto, vista como um monopólio da Europa ou de qualquer raça, mas como uma atividade para a qual toda raça ou pessoa tem uma potencialidade (ORUKA, 2002:121).

Ponderando sobre essas definições, no entanto, consideramos a filosofia africana como aquela gestada, e ressignificada, no continente africano. É preciso considerar que



os sujeitos africanos, cujas vidas foram, e continuam sendo, invisibilizadas pelo Ocidente, persistem na produção de um conhecimento singular, apesar das mazelas causadas pela violência colonial. Ao abordar essa filosofia africana, torna-se essencial compreender as visões de mundo que moldaram os sujeitos africanos, reconhecendo que essa perspectiva não está confinada ao passado, mas permeia o pensamento contemporâneo, influenciando-o.

Partiremos, então, de reflexões que visam a compreender a construção da história da filosofia africana. Nos manuais clássicos dedicados a esse campo, deparamo-nos com uma divisão elaborada por Henry Odera Oruka (1978), que delimita o amplo espectro da filosofia africana em quatro correntes fundamentais: a etnofilosofia, a filosofia da sagacidade, a filosofia nacionalista-política e a filosofia profissional. Esses conceitos foram inicialmente apresentados em agosto de 1978, durante o 16º Congresso Mundial de Filosofia, em Düsseldorf, Alemanha. Ao final de sua vida, Oruka expandiu essa categorização para incluir também a filosofia literária e hermenêutica. Além dos textos de Oruka, baseamos nossa abordagem na tese de doutorado de Adilbênia Machado (2019), que, em um de seus capítulos, explora minuciosamente essas correntes.

3. ETNOFILOSOFIA

A etnofilosofia é encontrada em elementos culturais como provérbios, cantigas e expressões coletivas, entendendo que a filosofia emerge da sabedoria coletiva dos grupos étnicos. Para conduzir suas pesquisas, adota a metodologia da etnografia. Sua origem remonta ao trabalho do padre belga Placide Tempels (1906-1977), autor do livro *Bantu Philosophy* (1945), que introduziu uma abordagem etnográfica para investigar os conceitos filosóficos presentes na cultura bantu. O autor destaca, por exemplo, o conceito de *força vital*, que ultrapassa as crenças religiosas, constituindo também um modo de vida singular e filosófico.

Contudo, é preciso observar que o trabalho de Tempels é alvo de importantes críticas em função do argumento apresentado pelo autor de que a doutrina cristã desempenha uma função civilizatória central, considerando o cristianismo o modelo ideal para intensificar as forças espirituais da alma bantu. Nesse sentido, Tempels afirma que: “não é senão no cristianismo que os bantu encontrarão alívio para sua nostalgia secular e



a plena satisfação de suas aspirações mais profundas, que, sem o dom gratuito de Deus, permaneceriam para sempre insatisfeitas” (TEMPELS, 1969:186).

Um dos representantes dessa corrente é o filósofo queniano John Mbiti que em suas pesquisas salienta a ligação entre Filosofia e religião no passado, mas também no presente. Em suas obras *African Religions and Philosophy* (1969) e *Concepts of God in Africa* (1970), Mbiti destaca a íntima conexão entre a sabedoria tradicional dos povos africanos e sua visão religiosa. Essas obras destacam as tradições e crenças africanas como um sistema religioso coerente, distinto de superstições.

Mbiti enfatiza que a religião e os cultos tradicionais na África não se limitam apenas à esfera da crença; eles moldam uma filosofia que além de influenciar as práticas espirituais, instiga a maneira como essas comunidades entendem e relacionam-se com o mundo ao seu redor. Essa interação entre religião, cultura e filosofia manifesta-se de forma profunda no cotidiano e na percepção de mundo dessas sociedades.

Por sua vez, Paulin Hountondji, filósofo beninense nascido em 1942 e formado na tradição filosófica francesa como discípulo de Althusser e Derrida, emergiu como um dos críticos mais contundentes da etnofilosofia africana. Em sua obra *Sobre a 'filosofia africana'* (1976), o pensador, que atualmente leciona na Universidade Nacional do Benim, desenvolve uma análise rigorosa das limitações dessa corrente teórica.

Hountondji parte da premissa que a verdadeira filosofia africana deve consistir em uma produção intelectual autônoma, escrita e individual, que dialogue tanto com problemas universais da filosofia, quanto com questões específicas do contexto africano. Para o autor, a etnofilosofia, ao tratar o pensamento africano como objeto de estudo exótico, voltado primordialmente a um público europeu, acaba por reproduzir os mesmos mecanismos coloniais que pretendia superar. O filósofo denuncia especialmente o que chama de "unanimismo", essa tendência a homogeneizar as diversas tradições africanas em uma única visão de mundo supostamente compartilhada por todos os povos do continente.

O alvo principal de sua crítica é a obra *La Philosophie Bantoue* (1945), de Placide Tempels. De acordo com Hountondji, ao generalizar a cultura bantu como representante de toda a África e ao dirigir sua análise para justificar o projeto civilizatório europeu, Tempels perpetua uma visão essencializada do pensamento africano. Hountondji vai além, estendendo sua crítica a outros expoentes da etnofilosofia, como



Alexis Kagame, cujos trabalhos, embora mais detalhados, permaneciam no nível da descrição cultural sem alcançar o rigor da reflexão filosófica propriamente dita.

É importante ressaltar que Hountondji não rejeita o estudo das tradições africanas, mas sim sua apresentação como "filosofia" no sentido estrito do termo. O filósofo argumenta que a simples catalogação de provérbios, mitos ou estruturas linguísticas, embora valiosa para a antropologia, não constitui atividade filosófica por carecer do elemento crítico e argumentativo que define a disciplina. Para o pensador beninense, a verdadeira filosofia africana deve emergir de problemáticas originais formuladas por pensadores africanos em diálogo com sua realidade concreta, superando o que chama de "literatura alienada" voltada para consumo europeu.

Esse posicionamento evidencia as complexas tensões que marcam o desenvolvimento do pensamento filosófico africano contemporâneo. Se, por um lado, a etnofilosofia trouxe a ideia de filosofia oriunda dos povos tradicionais, por outro, suas limitações metodológicas e políticas tornaram-se cada vez mais evidentes, como a generalização da experiência africana, a ausência de argumentação sistemática e a dependência de categorias externas ao continente. Atualmente, esse diálogo continua inspirando pesquisas que procuram situar a filosofia africana no panorama do pensamento mundial, mantendo ao mesmo tempo sua relevância para os desafios específicos do continente.

4. FILOSOFIA DA SAGACIDADE

Na vertente da Filosofia da Sagacidade, ao invés de buscar a essência da filosofia africana com base no estudo de visões de mundo, costumes e provérbios de uma comunidade, conforme encontramos na etnofilosofia, a abordagem concentra-se na identificação de indivíduos na sociedade conhecidos por sua sabedoria, geralmente sendo os mais velhos, considerados guardiões do conhecimento coletivo de um povo.

Em 1991, o filósofo queniano Henry Odera Oruka publica o livro *Sage Philosophy: Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*. Nessa obra, temos transcrições de sábios, como entrevistas, e também uma busca por relacionar os saberes ditos pelos sábios com os escritos da filosofia acadêmica africana.

Conforme proposto por Oruka (1991), é fundamental reconhecer que indivíduos provenientes das tradições africanas, mesmo sem dominar a escrita, podem ser



considerados filósofos. O autor argumenta que a filosofia não é uma ciência exclusivamente escrita e que uma tradição sem escrita não está impedida de filosofar. Oruka sustenta que um sábio filósofo é alguém capaz de articular consistentemente questões éticas e empíricas fundamentais da sociedade, oferecendo soluções perspicazes para essas questões. Essa habilidade difere das simples previsões proféticas, demonstrando um compromisso ético e uma análise aprofundada a respeito da realidade vivenciada por um determinado povo.

A diferença da filosofia da sagacidade com a etnofilosofia consiste na ênfase dada pela primeira na individualidade do sábio e não nos saberes difundidos por toda uma comunidade, como é o caso da segunda. Os filósofos sábios, de acordo com a filosofia da sagacidade, exibem notável acuidade intelectual e sabedoria, abordando criticamente questões de profunda relevância tanto para si mesmos quanto para suas sociedades. A filosofia sábia refere-se aos pensamentos produzidos por indivíduos considerados sábios dentro das comunidades africanas, cujas ideias embora se encontrem fundamentadas no saber popular, não se restringem a elas. Conforme expresso por Oruka (1991):

A filosofia da sagacidade consiste nos pensamentos expressos de homens e mulheres sábios em qualquer comunidade específica, sendo uma forma de pensar e explicar o mundo que flutua entre a sabedoria popular (máximas comuns conhecidas, aforismos e verdades gerais de senso comum) e a sabedoria didática (uma sabedoria exposta e um pensamento racional de indivíduos específicos dentro de uma comunidade) (ORUKA, 1991:33).

Oruka apresenta uma metodologia com vistas a uma distinção entre dois tipos de sábios: o sábio popular, que possui um vasto conhecimento sobre a sabedoria comum da comunidade, mas não vai além dela; e o sábio filosófico, que tem a capacidade de avaliar criticamente aquilo que é considerado certo pela comunidade. José Castiano (2011), leitor de Oruka, constata que: “Oruka, nos seus escritos, faz questão de sublinhar que estes *sages* filosóficos existem em todas as sociedades, porque sem eles, qualquer sociedade corria o risco de desmoronar-se por conflitos internos ou devido ao domínio de outras sociedades sobre ela” (CASTIANO, 2011:44).

5. FILOSOFIA NACIONALISTA-IDEOLÓGICA

Esta corrente é representada pelas obras de políticos e intelectuais como Kwame Nkrumah⁶, Julius Nyerere⁷ e Leopold Senghor.⁸ Ela constitui uma tentativa de desenvolver uma teoria política fundamentada no socialismo e nas tradições familiares africanas.

A argumentação central da filosofia nacionalista-ideológica é que a conquista de uma verdadeira liberdade dos sujeitos africanos deve ser acompanhada por uma libertação mental e epistemológica, e, sempre que possível, retomar os princípios do humanismo africano tradicional. Esse movimento surge como uma resposta intelectual e política à opressão, emergindo no contexto dos movimentos de luta pela independência e vinculando-se à necessidade de abordar questões decorrentes do colonialismo, do fim da escravidão e da exploração do ser africano. Além disso, busca refletir sobre como seria possível alcançar a libertação dos sujeitos negros africanos, como, por exemplo, fez os movimentos do pan-africanismo e da negritude⁹. De acordo com Machado (2019), a filosofia nacionalista-ideológica implica:

...A negação da negação, a recusa dos preconceitos ideológicos solidificados no processo histórico, a busca da afirmação do ser africano, desconstruindo a “desvalorização de si” internalizadas pelo colonizador, é a afirmação da cultura africana, da sua personalidade dentro de sua grande diversidade cultural (MACHADO, 2019:83).

6. FILOSOFIA PROFISSIONAL

É a filosofia produzida nas universidades por estudiosos da filosofia ocidental em solo africano. Sob essa perspectiva, a filosofia africana engloba todas as áreas filosóficas da história da filosofia ocidental, como lógica, metafísica, ética ou história da filosofia, quando produzida por pensadores africanos. Essa abordagem considera o debate filosófico africano como um estágio inicial e compreende que a tradição

⁶ 1909-1972. Um dos fundadores do pan-africanismo e presidente de Gana entre 1960 e 1966.

⁷ 1922-1999. Foi presidente do Tanganyika, desde a independência deste território em 1962 e, posteriormente, da Tanzânia até 1985.

⁸ 1906-2001. Foi presidente de Senegal, de 1960 a 1980. Foi, entre as duas Guerras Mundiais, juntamente ao poeta antilhano Aimé Césaire, ideólogo do conceito de negritude.

⁹ Tanto o pan-africanismo quanto a negritude foram movimentos intelectuais e políticos fundamentais na luta contra o colonialismo e o racismo. O pan-africanismo, surgido no final do século XIX, defendia a unidade entre os povos africanos e da diáspora, tendo figuras como W.E.B. Du Bois e Kwame Nkrumah como referências. Já a negritude, nascida nos anos 1930, sobretudo entre intelectuais francófonos como Aimé Césaire, Léopold Sédar Senghor e Léon-Gontran Damas, afirmava a valorização da identidade negra e das culturas africanas como forma de resistência ao projeto colonial europeu.

filosófica, no sentido estrito, está em constante processo de consolidação, evitando assim, o uso do termo filosofia africana. Os pensadores dessa linha defendem uma formação acadêmica que acredita em uma filosofia universal oriunda da Europa e critica o modo particular de filosofia africana.

Argumenta-se que a crítica e o raciocínio são elementos fundamentais para que o pensamento seja considerado filosófico, excluindo assim meros relatos descritivos dos sistemas de pensamento africanos ou de outras sociedades. Oruka destaca alguns filósofos africanos como Kwasi Wiredu¹⁰ e Paulin Hountondji¹¹, que trabalham em faculdades de filosofia e produzem filosofia no continente africano, mas que, no entanto, demonstram-se bastante críticos à etnofilosofia, recusando uma filosofia atrelada à cultura.

7. FILOSOFIA LITERÁRIA

A filosofia expressa na literatura e na arte é personificada por indivíduos contemporâneos, do século XXI, que exploraram questões filosóficas por meio de ensaios, contos, poesias e obras de ficção. Exemplos incluem Wole Soyinka¹², Chinua Achebe¹³ e Oko p'Bitek¹⁴. Temas como a concepção de vida e morte africana, ontologia dos sujeitos e críticas políticas estão presentes nas obras desses escritores.

8. FILOSOFIA HERMENÊUTICA

A filosofia hermenêutica caracteriza-se como aquela que faz análises das línguas, religiões e dos mitos africanos em torno da busca de conteúdos filosóficos. Segundo Severino Ngoenha: é uma interpretação das tradições africanas, “não para reconstruir o pensamento antigo como tal, mas para reatualizá-lo dentro do contexto dos novos sistemas de maneira a torná-lo presente de uma maneira eficaz” (NGOENHA,

¹⁰ 1931-2002. Filósofo de Gana, autor dos livros: *Person and Community: Ghanaian Philosophical Studies* (1992) 1996: *Cultural Universals and Particulars: An African Perspective* (1996) e *A Companion to African Philosophy* (2003).

¹¹ 1942-. Desde os anos 1970, leciona na Université Nationale du Bénin, em Cotonou, onde é professor de filosofia.

¹² 1934- é um dramaturgo, romancista, poeta e ensaísta nigeriano em língua inglesa, o primeiro africano premiado com o Prêmio Nobel de Literatura.

¹³ 1930-2013. Romancista, poeta, crítico literário e um dos autores africanos mais conhecidos do século XX.

¹⁴ 1931-1982. Okot p'Bitek foi um poeta ugandês, que alcançou amplo reconhecimento internacional por *Song of Lawino*, um longo poema que trata das tribulações de uma esposa africana rural cujo marido assumiu a vida urbana e deseja que tudo seja ocidentalizado.



1993:115). Nessa corrente, encontramos os trabalhos de Kwame Gyekye¹⁵, Laleye¹⁶ e Sodipo Jo¹⁷.

9. EM BUSCA DE UMA FILOSOFIA AFRICANA PENSADA EM SOLO BRASILEIRO

A partir da análise das diferentes correntes das filosofias africanas anteriormente discutidas, impõe-se a necessidade de uma metodologia que articule o enraizamento histórico-cultural ao rigor conceitual, sem dissociar a produção filosófica das experiências concretas dos sujeitos africanos e afro-diaspóricos. Tal perspectiva exige uma escuta qualificada dessas experiências, compreendidas como lugares legítimos de produção de sentido e conhecimento. Nesse horizonte, os escritos do filósofo moçambicano José Castiano (2010) oferecem contribuições teóricas fundamentais, especialmente por meio das categorias de objetivação, subjetivação e intersubjetivação, que estruturam sua proposta de uma filosofia africana crítica. Essas categorias permitem compreender, de forma relacional, os processos pelos quais os sujeitos se constituem histórica e simbolicamente, ao mesmo tempo em que produzem e são produzidos pelas condições sociais, culturais e epistemológicas que os atravessam.

Castiano propõe um afastamento da perspectiva etnofilosófica, que tende a restringir a filosofia africana à dimensão descritiva de crenças e práticas tradicionais, esvaziando-a de uma elaboração conceitual. Nesse processo, a objetivação refere-se ao modo como o pensamento africano foi historicamente capturado pela lógica colonial, sendo tratado como objeto de estudo das ciências humanas ocidentais, e não como produção teórica autônoma.

A subjetivação, por sua vez, representa o movimento pelo qual pensadores africanos reivindicam sua condição de sujeitos epistêmicos, rompendo com a heteronomia imposta pelos paradigmas coloniais. No entanto, recaem também na armadilha do academicismo, reforçando, em certa medida, a perspectiva de desqualificação das formas africanas tradicionais de conhecimento.

¹⁵ 1939-2019. Filósofo ganense, sua pesquisa visava a teorizar o conceito de personalidade com base no paradigma cultural dos povos Akan.

¹⁶ Pesquisador sobre o pensamento dos povos bantos, sobretudo o conceito de Ubuntu.

¹⁷ Professor nigeriano, pesquisador das culturas iorubás.



No entanto, é na intersubjetivação que se delineia o horizonte mais promissor da proposta castiana, envolvendo: a interlocução crítica entre diferentes tradições filosóficas na qual o pensamento africano contribui para a reconfiguração do próprio campo filosófico em termos pluriversais.

Nesse quadro, a intersubjetivação pode ser compreendida como um deslocamento epistemológico que exige a revisão dos critérios de legitimidade filosófica. Sustentamos, a título de prolongamento dessa leitura, que a filosofia africana se constitui nesse campo que opera simultaneamente como crítica à colonialidade do saber e como proposição de novos modos de produção teórica fundada na experiência histórica e nas cosmologias dos povos africanos e afro-diaspóricos.

É no seio desse debate que pensar a intersubjetivação de uma filosofia africana em solo brasileiro implica reconhecer que não se trata apenas de transplantar sistemas filosóficos de um continente a outro, mas de instaurar um campo de diálogo entre saberes enraizados em experiências históricas distintas, porém entrelaçadas pela violência da colonialidade e pela potência da resistência afro-diaspórica. Nesse sentido, a intersubjetivação, tal como formulada por Castiano, convida-nos a uma escuta ativa das cosmologias, linguagens e epistemologias oriundas do continente africano, articulando-as às práticas e vivências dos sujeitos negros no Brasil. Esse movimento exige, por um lado, a crítica aos critérios universalistas e excludentes que historicamente definiram o significado de filosofia; por outro, a valorização das formas de pensamento gestadas em espaços como os terreiros, as comunidades quilombolas, as rodas de capoeira, os movimentos sociais e espaços institucionais.

Inspiradas pelos debates em torno da implementação da Lei 10.639/03, que torna obrigatório o ensino de história e cultura africana e afro-brasileira nas escolas, como destaca Flor do Nascimento (2021), compreendemos que os estudos em filosofia africana no Brasil ganham força justamente quando se articulam com a necessidade de recontar, ressignificar e ensinar a história e a cultura africana e afro-brasileira no espaço escolar. Essa legislação convoca educadores a se aproximarem dos modos de conhecer o continente africano e vivê-lo, nesse movimento, reconhecemos a filosofia como dimensão central desse encontro pluriversal.

Segundo o autor, no contexto brasileiro, os primeiros contatos com as filosofias africanas frequentemente ocorreram por meio de expressões culturais e religiosas como a



capoeira, o jongo e os terreiros de candomblé (BASTIDE, 1985; SODRÉ, 2017; SANTOS, 2020). Tais espaços, além de expressar resistência à dominação colonial, revelam epistemologias e ontologias singulares, modos próprios de pensar o mundo, o corpo, a ancestralidade e a vida. São essas formas de pensamento que nos interessam enquanto filosofias que dialogam com a experiência vivida e com a elaboração simbólica coletiva.

São essas formas de pensamento que nos interessam enquanto filosofias que dialogam com a experiência vivida e com a elaboração simbólica coletiva. Práticas como a organização do tempo ritual nos terreiros de candomblé, a centralidade do corpo e da circularidade nas rodas de capoeira ou a transmissão do saber pela oralidade evidenciam concepções próprias de existência, conhecimento e ética, nas quais não se opera a separação rígida entre teoria e prática. Esses elementos configuram verdadeiros exercícios de pensamento filosófico, ainda que historicamente desconsiderados pelos critérios hegemônicos de legitimação do saber.

Nesse sentido, a intersubjetivação, tal como formulada por Castiano, oferece uma chave fecunda para pensar a filosofia africana no Brasil não como repetição ou adaptação de modelos, mas como criação situada, produzida no encontro entre tradições, experiências históricas e práticas sociais distintas. Ao articular cosmovisões africanas a vivências afro-diaspóricas brasileiras, esse movimento inaugura modos próprios de elaboração conceitual, capazes de tensionar a colonialidade do saber e de ampliar o campo filosófico em direção a uma perspectiva pluriversal.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo deste artigo, realizamos uma análise do amplo espectro das filosofias africanas, apostando na força de um pensamento que emerge das práticas, das experiências históricas e dos modos de vida africanos e afro-diaspóricos, sem abdicar da crítica, da sistematização e da criação conceitual. Nessa perspectiva, pensar as filosofias africanas implica reconhecer a indissociabilidade entre experiência, ancestralidade e elaboração teórica, recusando tanto as leituras que as confinam ao campo do costume quanto aquelas que as subordinam a critérios eurocentrados de validação do pensamento.

Nosso compromisso, portanto, é com uma filosofia enraizada, crítica e criativa, capaz de valorizar os saberes ancestrais sem fixá-los em uma lógica essencialista ou



imobilizadora, afirmando a produção filosófica africana para além do cânone ocidental. Reconhecemos, contudo, que essa reflexão se realiza em solo brasileiro, atravessado por confluências históricas, culturais e políticas singulares, o que inviabiliza qualquer transposição direta de modelos africanos. É nesse entre-lugar — marcado pela diáspora, pela colonialidade e pelas constantes reinvenções culturais — que se delineiam possibilidades próprias de ressignificação das filosofias africanas.

Inspiramo-nos, por fim, no princípio de Sankofa, símbolo adinkra que convoca a um retorno crítico ao passado como gesto de compreensão do presente e de abertura para outros horizontes de futuro. Olhar para a ancestralidade, nesse sentido, não se configura como nostalgia, mas como uma retomada ética e epistemológica capaz de reinventar o agora. Assim, compreendemos as filosofias africanas como campos plurais de produção de sentido, que tensionam os limites da filosofia hegemônica e abrem caminhos para modos outros de pensar, existir e produzir conhecimento no contexto afro-diaspórico brasileiro.

REFERÊNCIAS

- BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil: Contribuição a Uma Sociologia das Interpenetrações de Civilizações*. São Paulo: Enio Matheus Guazzelli & CIA. LTDA, 1985.
- BRASIL. Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/110.639.htm. Acesso em: 01 dez. 2025.
- CASTIANO, José P. *Referenciais da filosofia africana: em busca da intersubjectivação*. Maputo, MZ: Ndjira, 2010.
- _____. *Filosofia africana: da sagacidade à intersubjectivação com Viegas*. Maputo, MZ: Editora Educar, Universidade Pedagógica - Co-edição: ISOED, Instituto de Investigação Social e Educação, 2015.
- FANON, Frantz. *Os Condenados da Terra*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- _____. *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: Editora UFBA, 2008.
- _____. *Por uma revolução africana: textos políticos*. São Paulo: Zahar, 2021.



- HEIDEGGER, Martin. O que é isto – a filosofia? In: HEIDEGGER, Martin. Os Pensadores: Conferências e Escritos Filosóficos. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 59-79.
- HOUNTONDJI, Paulin. Sobre a “filosofia africana”: crítica da etnofilosofia. São Paulo: Zahar, 2024.
- JAMES, George G. M. O legado roubado: a filosofia grega é a filosofia egípcia roubada. São Paulo: Ananse, 2022.
- LÉVY-BRUHL, Lucien. A mentalidade primitiva. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2008.
- MACHADO, Adilbênia. *Saberes ancestrais femininos na filosofia africana: poéticas de encantamento para metodologias e currículos afrorreferenciados*. 2022. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2019.
- MAKUMBA, Maurice M. Introdução à Filosofia Africana: passado e presente. São Paulo: Paulinas, 2014.
- MBITI, John S. African Religions and Philosophy. 2. ed. Londres: Heinemann, 1969.
- _____. Concepts of God in Africa. Londres: S. P. C. K., 1970.
- MULUNDWE, Banza Mwepu; TSHAHWA, Muhota. Mito, mitologia e filosofia africana. Tradução de Kathya Barbosa Fernandes; Aurélio Oliveira Marques. Revue des Cultures Africaines, v. 4, n. especial, p. 17-24, out. 2007. Disponível em: https://filosofiaafricana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/banza_mwepu_mulundwe_muhota_tshah_wa_-_mito_mitologia_e_filosofia_africana.pdf. Acesso em: 20 dez. 2025.
- NASCIMENTO, Wanderson. Outras vozes no ensino de filosofia: O pensamento africano e afro-brasileiro. Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação, v. 1, n. 18, p. 74-89, maio/out. 2012. Acesso em: 01 dez. 2025
- _____. Filosofia da história africana e etnofilosofia [vídeo]. Sergipe: UFS, 2021. Disponível https://www.youtube.com/watch?v=knKeW0pkQm0&ab_channel=FilosofiaP%C3%B3s_colonial. Acesso em: 14 dez. 2025.
- NGOENHA, Severino. Das independências às liberdades. Maputo: Edições Paulistas, 1993.
- NOGUERA, Renato. O Ensino de filosofia e a Lei 10639. Rio de Janeiro: Pallas/Biblioteca Nacional, 2013.



- OBENGA, Théophile. Egito: história antiga da filosofia africana. Tradução de Vinícius da Silva. 2004. Disponível em: https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/obengat_egito_hist%C3%B3ria_antiga_da_filosofia_africana_2004.pdf. Acesso em: 14 dez. 2025.
- OMOREGBE, Joseph I. *Filosofia africana: ontem e hoje*. 2011. Tradução de Renato Nogueira Jr. Disponível em: https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/joseph_i_omoregbe_-_filosofia_africana_ontem_e_hoje.pdf. Acesso em: 14 dez. 2025.
- ORUKA, Henry Odera. *Trends in Contemporary African Philosophy*. Nairobi: Shirikon Publishers, 1990.
- _____. *Sage Philosophy: Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*. Nairobi: African Centre for Technology Studies Press, 1991.
- RAMOSE, Mogobe. Sobre a Legitimidade e o Estudo da Filosofia Africana. *Ensaio Filosófico*, v. IV, p. 1-15, out. 2011.
- RIBEIRO, Katiucia.; MOREIRA JR., Valter. Duarte. Análises e reflexões eurocêntricas acerca da educação filosófica. *Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação (RESAFE)*, v. 2., n. 31, p. 87–100, 2019. DOI: <https://doi.org/10.26512/resafe.vi31.28258>. Acesso em: 20 jul. 2025.
- SANTOS, Valdenor. *A Roda de capoeira e seus ecos ancestrais e contemporâneos*. São Paulo: Essencial, 2020.
- SODRÉ, Muniz. *Pensar Nagô*. Rio de Janeiro: Vozes, 2017.
- SOYINKA, Wole. *Myth, literature and the African world*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.
- TEMPELS, Placide. *Bantu Philosophy*. Paris: Presence Africaine, 1969.



INTERSECCIONALIDADE E INVISIBILIDADE: UM MAPEAMENTO DAS PESQUISAS SOBRE MULHERES NEGRAS SURDAS

INTERSECTIONALITY AND INVISIBILITY: A MAPPING OF RESEARCH ON BLACK DEAF WOMEN

Andreia Tavares

Mestranda em Educação, pela Universidade Estadual do Centro Oeste - UNICENTRO. Especialista em Tradução e Interpretação em Libras pela mesma universidade e Graduada em Letras Libras Licenciatura pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná-NEADUNI/UAB/UNIOESTE. Professora da Rede Municipal de Educação de Guarapuava. E-mail: andreiatavaress@hotmail.com



RESUMO

Este artigo mapeia e analisa a produção acadêmica brasileira sobre mulheres negras surdas por meio de um estudo do tipo Estado da Arte. Fundamentada no Materialismo Histórico Dialético e na interseccionalidade, a pesquisa qualitativa identificou cinco dissertações, uma tese e três artigos científicos nos portais da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). O estudo evidencia que a produção é escassa e fragmentada, refletindo limites epistemológicos que silenciam as experiências desse grupo na intersecção de raça, gênero e surdez. Os resultados apontam que o racismo, o sexismo e o ouvintismo operam de forma articulada, gerando invisibilidade e subalternidade. No entanto, emergem práticas contra-hegemônicas significativas, como a escrevivência sinalizada e a literatura negra surda, que posicionam essas mulheres como sujeitos políticos e epistêmicos. Conclui-se que a superação da hegemonia acadêmica exige uma agenda de investigação comprometida com a emancipação humana e o reconhecimento integral das identidades múltiplas das mulheres negras surdas.

PALAVRAS-CHAVE

Interseccionalidade; Mulher negra; Mulher surda; Estado da arte.

ABSTRACT

This article maps and analyzes Brazilian academic production on Black deaf women through a State of the Art study. Grounded in Historical Dialectical Materialism and intersectionality, the qualitative research has identified five dissertations, one thesis, and three scientific articles within the Brazilian Federal Agency for Support and Evaluation of Graduate Education (CAPES). The study highlights those productions as scarce and fragmented, reflecting epistemological limits that silence the experiences of this group localized at the intersection of race, gender, and deafness. Results indicate that racism, sexism, and audism (ouvintism) operate in an articulated manner, generating invisibility and subalternity. However, significant counter-hegemonic practices emerge, such as signed "escrevivência" and Black deaf literature, which position these women as political and epistemic subjects. It concludes that overcoming academic hegemony requires a research agenda committed to human emancipation and the full recognition of the multiple identities of Black deaf women.

KEYWORDS

Intersectionality; Black woman Deaf woman; State of the art.



INTERSECCIONALIDADE E INVISIBILIDADE: UM MAPEAMENTO DAS PESQUISAS SOBRE MULHERES NEGRAS SURDAS

INTRODUÇÃO

A produção acadêmica brasileira sobre a surdez tem avançado significativamente nas últimas décadas, sobretudo no campo da educação, impulsionada pela consolidação da Libras como língua reconhecida legalmente e pela ampliação das políticas de inclusão. No entanto, apesar desses avanços, observa-se que determinadas experiências permanecem à margem do debate científico, especialmente aquelas vivenciadas por sujeitos atravessados por múltiplas opressões. Entre esses sujeitos, destaca-se a mulher negra surda, cuja trajetória educacional e do trabalho é marcada por um entrecruzamento histórico de desigualdades raciais, de gênero e linguísticas que ainda encontram pouca visibilidade na produção acadêmica.

No campo dos estudos surdos, a centralidade da diferença linguística e cultural representou um avanço significativo na superação de perspectivas medicalizantes. Contudo, mesmo nesse campo, as questões raciais e de gênero permanecem frequentemente secundarizadas, reforçando a invisibilização de sujeitos que não se enquadram no modelo hegemônico de surdez, historicamente marcado pela branquitude e pelo androcentrismo. De modo semelhante, os estudos sobre relações raciais e sobre mulheres negras, embora tenham produzido importantes contribuições teóricas e políticas, raramente incorporam a surdez como categoria analítica, evidenciando um vazio teórico que atravessa ambas as áreas.

Sob a ótica do Materialismo Histórico Dialético, compreende-se que tais lacunas não são fortuitas, mas resultam de processos históricos e ideológicos que estruturam a produção do conhecimento. A academia, enquanto espaço de disputa hegemônica, tende a reproduzir relações de poder que definem quais sujeitos são legitimados como produtores de saber e quais experiências permanecem subalternizadas. Assim, a escassez de pesquisas sobre mulheres negras surdas expressa a condição de subalternidade desse grupo, cujas vozes são sistematicamente silenciadas tanto no debate racial quanto no debate sobre deficiência e surdez.

Diante desse cenário, o presente artigo tem como objetivo mapear e analisar a produção acadêmica brasileira que aborda as experiências de mulheres negras surdas, por meio de um estudo do tipo Estado da Arte. Trata-se de uma pesquisa de abordagem



qualitativa e natureza bibliográfica, realizada a partir do levantamento de teses e dissertações disponíveis no Catálogo de Teses e Dissertações da Capes, selecionadas com base em critérios que privilegiam a articulação entre raça, gênero e surdez, utilizando descritores na busca: mulher negra e surda, interseccionalidade e surdez, raça, gênero e surdez. A análise fundamenta-se no Materialismo Histórico Dialético, articulado à perspectiva interseccional e ao referencial gramsciano de subalternidade, compreendendo a produção do conhecimento como atravessada por relações de poder e hegemonia. Os dados foram examinados por meio da Análise Textual do Discurso, o que possibilitou identificar recorrências, silenciamentos e disputas discursivas presentes nas pesquisas analisadas.

Ao realizar esse mapeamento, o artigo pretende contribuir para o fortalecimento de uma agenda de pesquisa comprometida com a crítica às opressões estruturais e com a valorização das experiências das mulheres negras surdas enquanto sujeitos históricos e políticos. Ao evidenciar os impedimentos invisíveis que atravessam suas trajetórias, busca-se tensionar a hegemonia acadêmica e reafirmar a urgência de investigações que articulem raça, gênero e surdez a partir de uma perspectiva crítica, interseccional e emancipatória.

1. INTERSECCIONALIDADE, AUDISMO/OUVINTISMO E RACISMO

Essa fundamentação teórica justifica-se porque os conceitos de interseccionalidade, audismo/ouvintismo e racismo aparecem nas pesquisas mapeadas neste estudo, sendo mobilizados para explicar as desigualdades educacionais, linguísticas e laborais vivenciadas por mulheres negras surdas. Ao dialogar com autores que compreendem essas categorias como opressões estruturais e interdependentes, o artigo explicita os referenciais que sustentam as análises presentes na produção acadêmica existente, fortalecendo uma leitura crítica e interseccional dos dados e evidenciando os mecanismos que mantêm a subalternização desse grupo social.

Conforme Akotirene (2019:19), a interseccionalidade possibilita apreender a sobreposição e interação simultânea de múltiplas estruturas de poder, evidenciando como as avenidas identitárias se cruzam e produzem experiências diferenciadas de opressão. De acordo com Akotirene (2019), a interseccionalidade possibilita compreendermos “a fluidez das identidades subalternas impostas a preconceitos, subordinação de gênero, de



classe e raça e as opressões estruturantes da matriz colonial moderna de onde saem” (Akotirene, 2019: 37-38).

No contexto das mulheres negras surdas, a perspectiva interseccional torna-se fundamental para analisar as relações de poder associadas ao ouvintismo, conceito desenvolvido por Skliar (1999) para designar a imposição da visão e dos valores de pessoas ouvintes sobre pessoas surdas. Essa lógica de dominação deslegitima a Língua de Sinais como meio de percepção e compreensão do mundo, impondo a oralidade como norma hegemônica. Ademais, as relações de poder que atravessam sujeitos surdos brancos, surdos negros e ouvintes brancos evidenciam camadas complexas de subalternidade, nas quais raça, surdez e contexto sociocultural interagem para configurar experiências específicas de marginalização.

Os exemplos mais conhecidos de opressão interseccional são geralmente os mais trágicos: a violência contra as mulheres baseada na raça ou na etnia. Essa violência pode ser concebida como uma subordinação interseccional intencional, já que o racismo e o sexismo manifestados em tais violações refletem um enquadramento racial ou étnico das mulheres, a fim de concretizar uma violação explícita de gênero (Crenshaw, 2002: 172).

O termo audism foi usado pela primeira vez pelo Surdo Tom Humphries, para significar os esforços de sujeitos ou da comunidade ouvinte para dominar Surdos/as, uma relação de opressão linguística e cultural (Hora, 2020). O estadunidense Humphries ao desenvolver uma pesquisa na Universidade Gallaudet, em 1975, cunhou o termo audism a partir de discussões com a comunidade, refletindo sobre minorias e experiências de controle ouvinte sobre as pessoas Surdas, baseando-se nos termos sexism e racism. Nesse sentido, ao observarem e refletirem coletivamente, sujeitos Surdos percebem que são oprimidos/as, assim como outros grupos sociais.

Hora (2020) aborda que o termo pode ser traduzido para o português como audismo ou ouvintismo. No Brasil há uso dessas duas palavras, não havendo um entendimento homogêneo nos discursos definindo claramente se são sinônimas e que ambas possam ser consideradas traduções do inglês audism.

O ouvintismo deriva de uma proximidade particular que se dá entre ouvintes e surdos, na qual o ouvinte está sempre em posição de superioridade. [...] Academicamente esta palavra – ouvintismo – designa o estudo do surdo do ponto de vista da deficiência, da clinicalização e da necessidade de normalização. [...] Não vou ligar ouvintismo e preconceito. Não quero dizer que viver o ouvintismo é ter preconceito contra o surdo (Perlin, 1998:58-59).



Segundo Carlos Skliar (1998), o ouvintismo pode ser compreendido como um conjunto de concepções e discursos produzidos por pessoas ouvintes acerca da surdez e dos sujeitos surdos. Nesse contexto, o oralismo configura-se como a expressão educacional institucionalizada dessa lógica, na medida em que impõe à pessoa surda a obrigação de perceber-se, expressar-se e narrar sua própria experiência a partir de parâmetros ouvintes, como se a condição de ouvir fosse o modelo legítimo e desejável de existência. “O audismo não limita as pessoas Surdas apenas no âmbito escolar, mas, principalmente, sua liberdade como sujeito singular com desejos e escolhas próprias, sendo privados de desenvolver todas as potencialidades na sociabilidade” (Hora, 2020;61).

Segundo Capovilla (2000: 102):

O método oralista objetivava levar o surdo a falar e a desenvolver competência linguística oral, o que lhe permitiria desenvolver-se emocional, social e cognitivamente do modo mais normal possível, integrando-se, como um membro produtivo, ao mundo dos ouvintes.

Assim, o oralismo foi sendo imposto com o objetivo de fazer o/a surdo/a falar, aproximando-se daquilo que consideravam o modelo “normal”, isto é, o modelo universal ouvinte.

Se com algumas intervenções Estatais temos essa situação de ampla desigualdade, visto segue servindo prioritariamente aos interesses do capital, com a acentuação do neoliberalismo enfraquecendo as políticas públicas, como as pessoas Surdas poderão ter as mesmas oportunidades que as pessoas ouvintes? Isso, somado às demais expressões da “Questão Social” que atinge toda a classe trabalhadora, tende precarizar mais as condições de vida das pessoas Surdas. Por tudo que coloquei até aqui, é possível entender que audismo é sistêmico do capitalismo. Não se trata apenas de preconceitos e discriminações, mas de opressão linguístico cultural estrutural na sociabilidade. Estamos em um sistema que se aproveita de uma racionalidade baseada em processos de normalização, necessita de sujeitos constituídos em um ideário de corpos úteis, dóceis e produtivos (Hora, 2020:69).

As desigualdades de oportunidades enfrentadas por pessoas surdas são um reflexo de uma sociedade que muitas vezes não considera suas necessidades específicas.

A questão é reconhecer que as experiências das mulheres negras não podem ser enquadradas separadamente nas categorias da discriminação racial ou da discriminação de gênero. Ambas as categorias precisam ser ampliadas para que possamos abordar as questões de interseccionalidade que as mulheres negras enfrentam (Crenshaw, 2002: 8).



Akotirene (2019:45-46), em *Interseccionalidade*, aborda o capacitismo como uma questão relevante dentro do feminismo negro. Ela aponta que, muitas vezes, as feministas negras negligenciam mulheres que possuem marcas físicas ou vivem situações de opressão múltipla derivadas do legado colonial, enfrentando simultaneamente racismo por serem negras e discriminação por terem alguma deficiência. A autora também destaca que não existe uma hierarquia de opressão, pois as identidades se manifestam de forma complexa e interligada aos olhos de perspectivas ocidentais. O conceito de interseccionalidade, segundo Akotirene, não se limita a reconhecer essas diferenças, mas se conecta à ação política sobre a matriz de opressão que gera desigualdades, enfatizando a importância de transformá-las em estratégias de resistência e inclusão (2019: 46).

A mulher negra, elemento no qual se cristaliza mais as estruturas de dominação, como negra e como mulher, se vê, deste modo, ocupando os espaços e os papéis que lhe foram atribuídos desde a escravidão. A “herança escravocrata” sofre uma continuidade no que diz respeito à mulher negra. Seu papel como trabalhadora, grosso modo, não muda muito. (...) Se a mulher negra hoje permanece ocupando empregos similares aos que ocupavam na sociedade colonial, é tanto devido ao fato de ser uma mulher de raça negra, como por terem sido escravos seus antepassados (Nascimento, 2021:58).

Para Fanon (2008), quanto mais o/a colonizado/a se apropriar dos valores culturais do colonizador, e isso inclui a linguagem, mais perto estará da ideologia da civilidade e da humanização. Segundo o autor:

Todo povo colonizado — isto é, todo povo no seio do qual nasceu um complexo de inferioridade devido ao sepultamento de sua originalidade cultural — toma posição diante da linguagem da nação civilizadora, isto é, da cultura metropolitana. Quanto mais assimilar os valores culturais da metrópole, mais o colonizado escapará da sua selva. Quanto mais ele rejeitar sua negritude, seu mato, mais branco será (Fanon, 2008:34).

Assim, quanto mais os sujeitos surdos se distanciam de sua língua e cultura, mais se aproximam do colonizador branco e ouvinte. As consequências da imposição de uma abordagem oralista, promovida pelo Congresso de Milão, foram extremamente violentas e humilhantes para as pessoas surdas. Com a obrigatoriedade de aprender a língua oral, os/as estudantes surdos/as que insistissem em se comunicar em língua de sinais eram punidos com castigos físicos (Perlin, 1998). Nesse período era normal amarrar as mãos dos estudantes como forma de castigo a quem ousasse usar os sinais para se comunicar.

Segundo as autoras surdas Strobel e Perlin (2006), os efeitos do ouvintismo/oralismo foram e têm sido devastadores: Nenhum outro evento na história de

surdos teve um impacto maior na educação de povos surdos como este que provocou uma turbulência séria na educação, que arrasou por mais de cem anos nos quais os sujeitos surdos ficaram subjugados às práticas ouvintistas, tendo que abandonar sua cultura, a sua identidade surda e se submeteram a uma ‘etnocêntrica ouvintista’, tendo de imitá-los. Neste sentido, “ser ouvinte é ser falante e é, também ser branco, homem, profissional, letrado, civilizado etc. Ser surdo, portanto, significa não falar – surdo-mudo – e não ser humano” (Skliar, 1998: 21). Esse modelo ouvintista sobre os/as surdos/as traz as marcas do colonialismo europeu praticado contra as populações africanas. Em ambos os casos, buscou-se deslegitimar as línguas nativas, os dialetos regionais e étnicos. A imposição da língua do colonizador tentou suprimir as narrativas orais dos africanos, assim como as narrativas gestuais dos/as surdos/as pelos ouvintistas. Em consonância de termos ouvintismo e racismo são convergentes em suas finalidades.

É importante insistir que no quadro das profundas desigualdades raciais existentes no continente, se inscreve, e muito bem articulada, a desigualdade sexual. Trata-se de uma discriminação em dobro para com as mulheres não-brancas da região: as amefricanas e as ameríndias. O duplo caráter da sua condição biológica – racial e sexual – faz com que elas sejam as mulheres mais oprimidas e exploradas de uma região de capitalismo patriarcal-racista dependente. Justamente porque este sistema transforma as diferenças em desigualdades, a discriminação que elas sofrem assume um caráter triplo, dada sua posição de classe, ameríndias e amefricanas fazem parte, na sua grande maioria, do proletariado afrolatinoamericano (Gonzalez, 2020: 145-146).

Essa reflexão de Gonzalez evidencia que as opressões não operam de forma isolada, mas se articulam estruturalmente no interior de um capitalismo dependente, patriarcal e racista.

Nesse modelo, homens brancos poderosos definem-se como sujeitos, os verdadeiros atores, e classificam as pessoas de cor e as mulheres em termos de sua posição em relação a esse eixo branco masculino. Como foi negada às mulheres negras a autoridade de desafiar essas definições, esse modelo consiste de imagens que definem as mulheres negras como um outro negativo, a antítese virtual da imagem positiva dos homens brancos (Collins, 2016: 105).

A citação de Collins (2016) evidência como a sociedade patriarcal e racialmente hierarquizada constrói uma centralidade para os homens brancos, considerando-os como os atores legítimos da história e da vida social, enquanto marginaliza e redefine identidades femininas negras em termos de negação e subalternidade. Essa análise revela que a opressão das mulheres negras não é apenas resultado da interseção de gênero e raça,



mas também da exclusão sistemática de sua agência e autoridade para questionar ou redefinir os parâmetros hegemônicos.

2. ANÁLISE E DISCUSSÃO DOS RESULTADOS

A análise das produções identificadas no Banco de Teses e Dissertações da Capes evidencia que a presença de pesquisas voltadas às experiências de mulheres negras surdas ainda é significativamente reduzida, o que, por si só, constitui um dado analítico relevante. Entre esses trabalhos, destacam-se dissertações e uma tese que assumem, em diferentes graus, a interseccionalidade entre raça, gênero e surdez como eixo analítico, tensionando a hegemonia acadêmica que historicamente fragmenta essas categorias.

Nesse conjunto, a dissertação de Renata Ferreira Siqueira (2022), *Narrativas Sinalizadas de Si: a trajetória militante de uma mulher negra no movimento surdo do município de Igarapé-Miri (PA)*, configura-se como uma das produções que mais explicitamente articulam gênero, raça e surdez a partir das narrativas da própria sujeita pesquisada. Ao centralizar as narrativas sinalizadas em Libras, o estudo evidencia a potência epistemológica da experiência vivida como forma legítima de produção de conhecimento, rompendo com modelos tradicionais de pesquisa que historicamente silenciaram sujeitos subalternizados.

A pesquisa de Siqueira (2022) revela como a trajetória de vida e a militância no movimento surdo possibilitam à colaboradora um processo de ressignificação identitária, marcado pela afirmação étnico-racial, pela valorização da língua de sinais e pela superação de estigmas historicamente impostos pelo racismo, pelo machismo e pelo audismo. Elementos como a transição capilar, a inserção no espaço acadêmico e a atuação política no movimento surdo emergem como atos subversivos que tensionam os padrões normativos de gênero, raça e normalidade, evidenciando que a identidade da mulher negra surda não é fixa, mas construída nas lutas sociais e nos processos formativos coletivos.

Do ponto de vista metodológico, a adoção da História Oral, associada às narrativas sinalizadas, à observação participante virtual e às oficinas de desenho, reafirma a centralidade da experiência vivida como categoria analítica, rompendo com modelos tradicionais de pesquisa que historicamente silenciaram sujeitos subalternizados. Ao privilegiar a Libras como língua de produção de conhecimento, o estudo desloca a lógica



colonial da escrita como única forma legítima de saber, contribuindo para a valorização de epistemologias surdas e negras no campo acadêmico.

Em consonância com os achados apresentados por Siqueira (2022), a dissertação de Marina Evaristo dos Santos, intitulada *Escrevivência sinalizada: trajetórias escolares e não escolares de mulheres negras surdas e as contribuições da Lei 10.639/2003*, defendida na Universidade Federal de Minas Gerais, aprofunda a análise das intersecções entre raça, gênero e surdez, ao deslocar o foco para as experiências escolares e não escolares de mulheres negras surdas no contexto da educação básica. A autora mobiliza o conceito de escrevivência, formulado por Conceição Evaristo, ressignificando-o a partir da língua de sinais, o que confere centralidade à Libras como meio legítimo de produção e circulação de saberes.

A adaptação do conceito de escrevivência para a Libras constitui um avanço epistemológico relevante, na medida em que rompe com a hegemonia da escrita alfabética e reconhece o corpo surdo como território de memória, narrativa e resistência. Ao ecoar as vozes de mulheres negras surdas por meio de narrativas sinalizadas, o estudo evidencia como o racismo estrutural e o ouvintismo atravessam as trajetórias educacionais, produzindo apagamentos simbólicos que afetam tanto a construção da identidade racial quanto a identidade surda dessas mulheres.

Os resultados da pesquisa indicam que, em muitos casos, a consciência da identidade surda antecede o reconhecimento da identidade racial, revelando uma hierarquização das opressões no espaço escolar. Tal achado dialoga diretamente com a ausência de práticas pedagógicas antirracistas acessíveis em Libras, mesmo após a promulgação da Lei 10.639/2003. Embora essa legislação represente um marco na luta por uma educação antirracista, Santos (2023) demonstra que sua implementação permanece limitada no contexto da educação de surdos, especialmente nas escolas especiais, bilíngues e inclusivas, onde o currículo raramente contempla autores, autoras e narrativas negras em materiais acessíveis.

Ao problematizar a aplicação da Lei 10.639/2003 a partir de uma perspectiva interseccional, a autora evidencia que a simples existência de marcos legais não garante, por si só, a superação das desigualdades estruturais. A ausência de um letramento visual afrocentrado e de uma literatura negra surda contribui para a manutenção do apagamento histórico dessas identidades múltiplas, reforçando a lógica colonial e eurocêntrica que



estrutura o currículo escolar. A dissertação de Santos (2023) também dialoga com os princípios do feminismo negro e propõe a construção de um feminismo negro surdo, capaz de tensionar simultaneamente o racismo, o patriarcado e o audismo.

A dissertação de Deise Lisiane Soares Luiz, intitulada *Memórias e apagamentos da trajetória de Oxum: uma surda negra em Caçapava do Sul*, defendida na Universidade Federal do Pampa em 2023, amplia essa análise ao situar a experiência da mulher negra surda em um território marcado por invisibilizações raciais e linguísticas. Ao articular memória, ancestralidade e educação, o estudo evidencia que a centralidade da Libras, embora fundamental, não é suficiente quando dissociada do reconhecimento da negritude. A mulher negra surda ocupa, assim, uma posição liminar tanto nos espaços surdos quanto nos espaços negros, revelando a complexidade das interseccionalidades vividas.

Ao eleger Oxum como interlocutora central, a pesquisa confere protagonismo a uma voz subalternizada, cuja experiência individual se converte em expressão coletiva das vivências de outros sujeitos surdos negros no contexto local e regional.

O estudo evidencia que o acesso à educação bilíngue, longe de se configurar como um direito plenamente assegurado, é atravessado por ausências, apagamentos e silenciamentos que revelam as fragilidades estruturais da educação de surdos. As narrativas de Oxum demonstram que os processos educativos, quando orientados por uma perspectiva linguística monocultural, tendem a desconsiderar os marcadores raciais, culturais e territoriais, reproduzindo práticas excludentes que limitam a construção de identidades plurais. Tal constatação reforça a compreensão de que a centralidade da Libras, embora fundamental, não é suficiente para garantir uma educação emancipatória se não estiver articulada ao reconhecimento da negritude e das experiências racializadas.

Ao mapear os chamados “territórios negros” de Caçapava do Sul, como o Clube Recreativo Harmonia e o Quilombo Picada das Vassouras, a pesquisa amplia o campo de análise para além da escola, reconhecendo esses espaços como fundamentais na preservação da memória, da ancestralidade e da resistência negra. No entanto, os dados revelam que esses territórios, embora constituam importantes espaços de afirmação cultural, também são atravessados por tensões e limites no que se refere ao reconhecimento da surdez, evidenciando que a mulher negra surda ocupa uma posição liminar tanto nos espaços surdos quanto nos espaços negros.



A análise das entrevistas narrativas, orientada por uma perspectiva interpretativa, permitiu à autora revisar suas hipóteses iniciais, ao constatar que a trajetória de Oxum é atravessada por múltiplas dimensões que extrapolam a tríade mulher-negra-surda. Condições como maternidade, trabalho, filiação e inserção acadêmica emergem como elementos constitutivos de sua identidade, revelando a complexidade das interseccionalidades vividas. Esse achado reforça a necessidade de abordagens teóricas que superem leituras simplificadoras e reconheçam a multiplicidade de experiências que conformam as trajetórias das mulheres negras surdas.

Embora não tenha como foco central a mulher negra surda, a dissertação de Clarissa Guerretta (2023), *A (in)visibilidade das mulheres surdas: protagonismo na sociedade contemporânea*, contribui de maneira relevante para este estudo ao incorporar a dimensão racial e recuperar trajetórias históricas de mulheres surdas negras. Sob a ótica gramsciana, esse movimento de resgate histórico configura-se como uma prática contra-hegemônica, na medida em que tensiona os apagamentos produzidos pela hegemonia branca e masculina que historicamente marcou a educação e a militância surda.

A própria autora se reconhece explicitamente como uma mulher branca surda, afirmando que essa identidade atravessa sua trajetória pessoal, acadêmica e militante, orientando suas reflexões sobre visibilidade, coletividade e disputas políticas no interior do movimento surdo. Tal posicionamento revela uma preocupação ética com o lugar de fala e com os limites de sua experiência, aspecto significativo no campo das pesquisas críticas comprometidas com a reflexividade epistemológica.

A dissertação inclui narrativas de mulheres surdas negras entre as participantes da pesquisa, como é o caso de Priscilla Leonnor Alencar Ferreira. A trajetória dessa participante contribui para evidenciar como as opressões de raça, gênero e surdez se articulam de maneira específica, produzindo experiências marcadas por múltiplas formas de exclusão. A presença dessas narrativas tensiona leituras homogeneizantes da categoria “mulher surda” e reforça a necessidade de análises que considerem as desigualdades internas ao próprio grupo.

Além disso, Guerretta dedica parte significativa de seu trabalho à visibilização de mulheres surdas negras historicamente apagadas, como Blanche Wilkins Williams, reconhecida como a primeira mulher negra surda a se formar na Academia de Minnesota, e Rachel Gregoria, mulher negra surda ex-escravizada matriculada no atual Instituto



Nacional de Educação de Surdos (INES) no século XIX. Ao recuperar essas trajetórias, a autora contribui para a reconstrução de uma memória histórica surda que rompe com a narrativa hegemônica, predominantemente branca e masculina, ainda presente nos registros oficiais da educação e da história do movimento surdo.

Sob a perspectiva gramsciana, esse resgate pode ser compreendido como uma ação contra-hegemônica, na medida em que confronta os apagamentos produzidos pelos grupos dominantes e reinsere sujeitos subalternizados na narrativa histórica. Contudo, a forma como essas experiências aparecem no trabalho, frequentemente como exemplos ilustrativos, e não como eixo estruturante da análise, reforça a constatação de que a mulher negra surda permanece em uma posição de subalternidade epistêmica, inclusive no interior de pesquisas comprometidas com o protagonismo feminino surdo.

Dessa forma, a dissertação de Guerretta (2023) assume um caráter ambíguo e, ao mesmo tempo, revelador: por um lado, avança ao reconhecer a interseccionalidade racial e ao registrar trajetórias de mulheres surdas negras historicamente invisibilizadas; por outro, evidencia os limites de abordagens que não tomam a raça como categoria analítica central.

A tese *Subjetividades negras surdas: rompendo o silêncio na educação de jovens e adultos*, de Aline Gomes da Silva (2022), ocupa um lugar singular no conjunto das produções mapeadas, por assumir de forma explícita a interseccionalidade entre raça, gênero e surdez como eixo epistemológico, metodológico e político. Diferentemente de pesquisas que apenas incluem mulheres negras surdas como participantes, o trabalho as coloca no centro da análise, reconhecendo-as como produtoras de saber e como sujeitos históricos atravessados por múltiplos sistemas de opressão.

A autora se posiciona a partir de um lugar de fala demarcado: mulher negra, ouvinte, professora das classes populares, oriunda da periferia e intelectual negra formada em políticas de ação afirmativa. Tal posicionamento rompe com a falsa neutralidade científica e dialoga diretamente com a concepção gramsciana de intelectual orgânico, uma vez que sua produção acadêmica emerge das contradições vividas no cotidiano escolar e se compromete com a transformação das condições materiais e simbólicas que produzem a subalternidade dos sujeitos negros surdos.

No campo histórico, a tese realiza um movimento contra-hegemônico ao resgatar a trajetória de Rachel, menina negra surda e ex-escravizada que, em 1871, buscou acesso



ao então Instituto de Surdos-Mudos, atual INES. Ao lado de Rachel, emerge também a figura de Theonilha, mulher negra escravizada que trabalhava como criada de aluguel na instituição. Esses registros tensionam a narrativa oficial da educação de surdos no Brasil, tradicionalmente marcada por um apagamento racial que naturaliza a branquitude como norma. Sob a ótica de Gramsci, trata-se de um exemplo de como a hegemonia opera não apenas pela coerção, mas pelo controle da memória e da produção histórica, relegando corpos negros surdos à condição de inexistência simbólica.

No plano contemporâneo, a utilização da escrevivência como ferramenta metodológica permite à autora romper com o silenciamento imposto às mulheres negras surdas no espaço escolar. As narrativas de Anastácia e Esperança evidenciam como o racismo, o sexismo e o ouvintismo se articulam para produzir subjetividades marcadas pela contenção da fala, pelo controle do corpo e pela negação do direito à expressão. O silêncio de Anastácia, justificado como “educação”, revela-se, na análise da autora, como resultado de um processo histórico de domesticação dos corpos negros femininos. Já o relato de Esperança, ao expor o nojo e a repulsa diante de sua sinalização no transporte público, explicita como o corpo negro surdo é construído socialmente como abjeto, perigoso ou indesejável.

A mulher negra surda, situada na base da pirâmide social, enfrenta o que a autora denomina de violências cruzadas, que limitam seu acesso à escolarização, ao trabalho digno e à participação política.

Ao dialogar com autoras como Patricia Hill Collins, Lélia Gonzalez, Conceição Evaristo e Grada Kilomba, Aline Gomes da Silva evidencia que a psicologia e a educação brasileiras, enquanto campos científicos, também reproduzem o racismo estrutural ao ignorarem sistematicamente as subjetividades negras surdas. Tal constatação reforça a crítica ao epistemicídio, entendido como a negação da legitimidade dos saberes produzidos por sujeitos subalternizados. Nesse sentido, a escassez de pesquisas sobre mulheres negras surdas não é casual, mas resultado de uma hegemonia acadêmica branca, ouvinte e masculina, que define quais corpos são dignos de investigação e quais permanecem à margem.

A tese também destaca a importância do Movimento Negro Surdo, ressaltando a atuação de lideranças femininas, como Priscilla Leonnor Alencar Ferreira, na construção de uma identidade negra surda positiva. Esse movimento pode ser



compreendido, à luz de Gramsci, como uma forma de organização contra-hegemônica, na qual mulheres negras surdas atuam como intelectuais coletivas, disputando sentidos, narrativas e políticas públicas dentro e fora da academia.

Assim, a pesquisa de Aline Gomes da Silva não apenas amplia o campo teórico sobre surdez e negritude, mas tensiona as bases epistemológicas da própria produção científica, ao afirmar que não há neutralidade possível diante das desigualdades estruturais.

A dissertação *Literatura surda: a construção poética sinalizada de Yanna Porcino* (Rodrigues, 2023) amplia o campo de análise ao deslocar o debate da escolarização e da militância institucional para o território da produção estética e literária, evidenciando que a luta das mulheres negras surdas também se realiza no plano simbólico, cultural e artístico. Trata-se de uma contribuição fundamental, pois demonstra que a subalternização desse grupo não se restringe à negação de direitos materiais, mas também ao apagamento de suas formas próprias de expressão, linguagem e produção de sentidos.

Ao analisar a poética sinalizada de Yanna Porcino, mulher negra, surda, lésbica, artista e professora, a pesquisa evidencia como a literatura surda constitui um espaço contra-hegemônico de produção cultural. Sob a perspectiva gramsciana, a hegemonia opera ao definir quais linguagens são legitimadas como “literatura” e quais são marginalizadas. Nesse contexto, a literatura produzida em Libras, especialmente por mulheres negras surdas, é historicamente excluída do cânone literário, sendo considerada periférica, informal ou inexistente. A obra de Yanna Porcino tensiona diretamente essa lógica ao afirmar a língua de sinais como linguagem estética plena e o corpo negro surdo como suporte legítimo da criação poética.

A análise dos poemas *Quem cuida*, *Ingenuidade* e *Eu sou diferente* revela que a poética sinalizada mobiliza elementos estéticos, performáticos e corporais para narrar vivências marcadas pela interseccionalidade entre raça, gênero, surdez e sexualidade. Esses poemas não apenas expressam experiências individuais, mas constroem uma memória coletiva de opressões, resistências e afetos compartilhados pela comunidade surda negra. Tal movimento dialoga com o conceito de escrevivência, já observado em outras produções analisadas neste artigo, reafirmando que o corpo negro surdo escreve, sinaliza e resiste simultaneamente.



A literatura surda, conforme demonstrado por Rodrigues (2023), rompe com essa mediação ao permitir que a mulher negra surda fale por si, em sua própria língua, recusando a tradução compulsória para a língua oral-escrita dominante. Assim, a poética sinalizada de Yanna Porcino pode ser compreendida como um gesto político de insurgência cultural, no qual a linguagem deixa de ser instrumento de dominação e passa a ser ferramenta de emancipação.

Além disso, a atuação de Yanna Porcino em espaços como o *Slam das Mãos* e nas redes sociais evidencia a constituição de circuitos alternativos de circulação cultural, nos quais sujeitos historicamente subalternizados produzem e difundem seus próprios saberes. Esses espaços funcionam como formas de organização cultural contra-hegemônica, nas quais a mulher negra surda assume o papel de intelectual orgânica, articulando arte, política e identidade em um mesmo gesto criativo. Sua produção poética denuncia o racismo, o machismo e o ouvintismo, ao mesmo tempo em que afirma o direito à diferença, ao desejo e à existência plena.

A dissertação também reforça que a hegemonia acadêmica, ao fragmentar os estudos sobre surdez, raça e gênero, tende a invisibilizar produções que não se enquadram nos modelos tradicionais de análise literária. Ao centrar-se na estética visual-espacial da Libras, Rodrigues (2023) contribui para o alargamento do próprio conceito de literatura, questionando epistemologias eurocêntricas e oralizadas que sustentam o apagamento das produções culturais surdas e negras.

Assim, ao lado das dissertações e teses que abordam trajetórias educacionais, militância política e subjetividades, este trabalho evidencia que a exclusão da mulher negra surda também se manifesta no campo da cultura e da arte. Sua inclusão neste mapeamento confirma que os processos de subalternização são multidimensionais e que a resistência se dá tanto na luta por direitos quanto na criação estética. A literatura surda, nesse sentido, constitui-se como um espaço privilegiado de disputa simbólica, onde a mulher negra surda deixa de ser objeto de estudo para tornar-se autora, narradora e produtora de sentidos.

O artigo *Que corpo é esse? Literatura negra surda, interseccionalidades e violências* (Brito et al., 2021) aprofunda e radicaliza o debate sobre a condição subalterna da mulher negra surda ao deslocar a análise para o campo da literatura, da performance e da produção artística em Língua Brasileira de Sinais. Diferentemente de abordagens que



ainda se mantêm restritas à escolarização ou à militância institucional, o texto evidencia que o corpo negro surdo é simultaneamente território de linguagem, denúncia e resistência política.

Os autores partem do crescimento da produção poética sinalizada, especialmente no gênero slam, para demonstrar como as interseccionalidades de raça, gênero e surdez emergem de forma explícita nas performances literárias. A poesia *Boneca Invisível*, de autoria de Nayara Rodrigues, analisada no artigo, torna-se emblemática ao expor a violência sistemática sofrida por mulheres surdas negras, revelando como o silenciamento histórico funciona como condição de possibilidade para múltiplas formas de violação. Nesse sentido, a violência não é apenas física ou simbólica, mas também comunicacional e epistêmica.

Sob a lente gramsciana, o artigo evidencia como a hegemonia opera ao definir quais corpos são legíveis, quais linguagens são reconhecidas como literatura e quais narrativas são dignas de escuta. O corpo da mulher negra surda ocupa, nesse sistema, um “não-lugar”, sendo duplamente marginalizado tanto nos estudos surdos, hegemonicamente marcados pela branquitude, quanto nos estudos raciais e feministas, ainda profundamente atravessados pelo ouvintismo (Brito, et al., 2021). Trata-se, portanto, de uma condição clássica de subalternidade, na qual o sujeito não apenas é explorado ou excluído, mas tem sua voz constantemente confiscada ou traduzida por outros.

A noção de Literatura Negra Surda, conceitualizada por Ires dos Anjos Brito, aparece no artigo como uma ruptura epistemológica fundamental. Ao reconhecer as textualidades corporais, visuais e performáticas como produções literárias legítimas, os autores tensionam diretamente o cânone literário eurocêntrico e oralizado. Esse movimento pode ser compreendido como uma prática contra-hegemônica, nos termos de Gramsci, pois disputa o controle simbólico da cultura e reivindica a legitimidade dos saberes produzidos pelos grupos historicamente subalternizados.

Além disso, o artigo propõe um deslocamento teórico do feminismo negro para o feminismo negro surdo, evidenciando que as experiências das mulheres negras surdas não podem ser plenamente compreendidas sem considerar a centralidade da língua de sinais e da experiência visual. Tal proposição dialoga diretamente com as teses de Aline Gomes da Silva (2022) e Marina Evaristo dos Santos (2023), ao reforçar que a



escrivência, quando sinalizada, torna-se um instrumento político de enfrentamento ao racismo, ao sexismo e ao ouvintismo.

A análise da poesia slam também revela a emergência de intelectuais orgânicas negras surdas, como Nayara Rodrigues, que utilizam a arte como ferramenta de formação política, denúncia social e construção identitária coletiva. Esses espaços de produção cultural (slams, performances, redes sociais) funcionam como arenas alternativas de disputa hegemônica, nas quais a mulher negra surda deixa de ser objeto de pesquisa para assumir o papel de produtora de conhecimento, estética e teoria.

O artigo *Uma análise de narrativas de mulheres surdas e negras sobre suas (re)existências*, de Ferreira et al., insere-se no campo da Linguística Aplicada e contribui de forma significativa para o entendimento dos processos discursivos que constituem as subjetividades de mulheres negras surdas. Ao assumir que as relações sociais são (re)construídas na e pela linguagem, conforme Bakhtin e o Círculo, o estudo evidencia como os discursos racistas, misóginos e capacitistas não apenas atravessam, mas produzem modos específicos de existência marcados pela dor, pela exclusão e, simultaneamente, pela resistência.

A partir de entrevistas narrativas com duas mulheres negras surdas residentes em Maceió/AL, os autores demonstram que a experiência da surdez não pode ser dissociada da racialização e do gênero. Os relatos revelam vivências recorrentes de invisibilidade, silenciamento e violências simbólicas, especialmente relacionadas a padrões estéticos eurocêntricos, à negação da Libras como língua legítima e à desvalorização dos corpos negros surdos nos espaços educacionais, familiares e sociais. Esses achados dialogam diretamente com os resultados encontrados nas teses de Aline Gomes da Silva (2022) e Deise Lisiane Soares Luiz (2023), nas quais o racismo estrutural aparece como elemento constitutivo da trajetória educacional e subjetiva dessas mulheres.

Sob a perspectiva gramsciana, os discursos identificados nas narrativas funcionam como mecanismos de manutenção da hegemonia, na medida em que naturalizam a inferiorização do corpo negro surdo e produzem consentimento em torno de normas brancas, ouvintes e patriarcais. A internalização desses discursos, evidenciada nos relatos das participantes, expressa a condição de subalternidade descrita por Gramsci, na qual os sujeitos dominados passam a se perceber a partir das categorias impostas pelo grupo dominante. No entanto, o artigo também evidencia fissuras nesse processo, quando



as participantes passam a ressignificar suas trajetórias por meio do acesso à Libras, à educação bilíngue e à circulação em espaços de reconhecimento coletivo.

A noção de (re)existência, central no texto, aproxima-se do conceito de contra-hegemonia, ao demonstrar que, apesar da violência discursiva, as mulheres negras surdas constroem estratégias de enfrentamento e afirmação identitária. O acesso à língua de sinais emerge como elemento fundamental para esse processo, não apenas como ferramenta comunicacional, mas como condição de possibilidade para o autoconhecimento, a autonomia e a produção de novos sentidos sobre si. Tal achado converge com as análises de Marina Evaristo dos Santos (2023) e com os debates sobre literatura negra surda apresentados por Brito et al., nos quais a linguagem visual-espacial é compreendida como instrumento político de emancipação.

O artigo também reforça a ideia de dupla ou múltipla invisibilidade, já identificada em outros trabalhos deste mapeamento, ao evidenciar que as mulheres negras surdas ocupam um lugar marginal tanto nos discursos sobre deficiência quanto nos discursos raciais e feministas. Essa condição confirma a hipótese central deste Estado da Arte: a escassez de produções acadêmicas sobre o tema não é acidental, mas resultado de uma hegemonia acadêmica que fragmenta identidades e dificulta a compreensão das intersecções entre raça, gênero e surdez.

Assim, a contribuição de Ferreira et al. reside não apenas na análise empírica das narrativas, mas na denúncia dos efeitos subjetivos da opressão estrutural, ao demonstrar como os discursos sociais moldam identidades e trajetórias. Ao final, o artigo reivindica a ampliação de pesquisas interseccionais que priorizem a subjetividade das mulheres negras surdas, reforçando a necessidade de uma produção científica comprometida com a justiça social e com a superação dos “impedimentos invisíveis” que historicamente silenciam essas vozes.

O artigo *A integralidade do ser de uma mulher-negra-surda: rupturas com a opressão colonial do ser surdo*, de Oliveira e Oliveira (2024), contribui de maneira significativa para o aprofundamento teórico deste Estado da Arte ao explicitar como a colonialidade estrutura as identidades impostas às mulheres negras surdas, produzindo fragmentações, silenciamentos e negações de humanidade. Ao dialogar com o pensamento decolonial e com a pedagogia crítica de Paulo Freire, o texto denuncia os



modos como o colonialismo epistêmico atravessa o corpo surdo negro, impondo identidades essencializadas e subalternizadas.

A partir das narrativas de vida de Patrícia, mulher negra surda participante da pesquisa, as autoras demonstram que a surdez, quando analisada isoladamente, opera como uma categoria colonial que reduz o sujeito à deficiência, apagando os marcadores de raça, gênero e classe. Essa crítica converge diretamente com os achados das teses de Aline Gomes da Silva (2022) e Deise Lisiane Soares Luiz (2023), nas quais a fragmentação das identidades aparece como estratégia central de manutenção da dominação. Sob a ótica gramsciana, tal fragmentação funciona como mecanismo de hegemonia, pois impede que os sujeitos subalternizados se reconheçam em sua totalidade histórica e social.

O conceito de integralidade do ser, articulado a partir de Paulo Freire, emerge como eixo central do artigo e pode ser lido como uma proposta contra-hegemônica. Ao afirmar que a identidade da mulher negra surda é histórica, relacional e dinâmica, as autoras rompem com as identidades pressupostas pelo olhar colonial, identidade surda desvinculada da raça, identidade negra desvinculada da língua e identidade feminina desvinculada da classe. Essa leitura reforça a crítica à lógica acadêmica que, ao compartimentalizar categorias, produz aquilo que este artigo denomina “impedimentos invisíveis” à produção de conhecimento sobre mulheres negras surdas.

A análise evidencia que o capacitismo, o racismo e o machismo não atuam de forma paralela, mas simultânea e estrutural, configurando um sistema de opressões que posiciona a mulher negra surda em um “não-lugar” político e epistemológico. Tal constatação dialoga diretamente com os artigos de Brito et al. e Ferreira et al., que identificam a dupla e, por vezes, tripla invisibilidade desse grupo tanto nos movimentos sociais quanto na produção científica. Em termos gramscianos, trata-se de uma subalternidade radical, na qual a voz do sujeito é sistematicamente desautorizada ou reinterpretada pelos grupos dominantes.

Outro aspecto relevante do artigo é a centralidade atribuída às narrativas de vida como prática de resistência. O Círculo Dialógico Cultural, enquanto procedimento metodológico, não apenas coleta dados, mas constrói um espaço de escuta e de produção de consciência crítica. Esse movimento aproxima-se do conceito de intelectual orgânico, na medida em que a mulher negra surda deixa de ser objeto da pesquisa para tornar-se



sujeito ativo na produção do conhecimento, ressignificando sua própria trajetória e rompendo com o silenciamento histórico.

Ao denunciar a colonialidade do ser surdo, o artigo também questiona as bases eurocêntricas e ouvintistas que sustentam as políticas educacionais e os discursos científicos sobre surdez. A defesa de uma identidade integral implica reconhecer a mulher negra surda como sujeito de direitos, de saberes e de história, o que exige uma ruptura epistemológica profunda no interior da academia. Essa proposição reforça a urgência de pesquisas comprometidas com perspectivas críticas, interseccionais e decoloniais, capazes de tensionar a hegemonia vigente.

Assim, o artigo de Oliveira e Oliveira fortalece a tese central deste mapeamento ao evidenciar que a exclusão da mulher negra surda não é apenas resultado de lacunas empíricas, mas de um projeto histórico de dominação colonial que atravessa a produção do conhecimento. Ao propor a integralidade do ser como horizonte político e epistemológico, o estudo contribui para a construção de uma ciência comprometida com a emancipação dos sujeitos subalternizados e com a superação das estruturas que sustentam sua invisibilização.

A análise integrada das teses, dissertações e artigos mapeados neste estudo evidencia que a produção acadêmica brasileira sobre mulheres negras surdas, embora existente, permanece escassa, fragmentada e marcada por tensões epistemológicas profundas. Tal escassez não pode ser compreendida como um dado neutro, mas como expressão de um processo histórico de subalternização que atravessa simultaneamente os campos da educação, da cultura, da linguagem e da produção científica.

Os trabalhos analisados convergem ao demonstrar que a experiência da mulher negra surda é constituída por múltiplas camadas de opressão, racismo, sexismo, ouvintismo e capacitismo, que não atuam de forma isolada, mas de maneira estrutural e interdependente. A partir de diferentes abordagens metodológicas, como a História Oral, a escrevivência, as narrativas de vida, a análise discursiva e a análise estética da literatura sinalizada, as pesquisas revelam trajetórias marcadas por apagamentos, silenciamentos e negação de direitos, especialmente nos campos da educação e do trabalho.

Sob a perspectiva gramsciana, esses achados permitem compreender que a hegemonia acadêmica e social opera por meio da fragmentação das identidades, ao tratar raça, gênero e surdez como categorias dissociadas. Esse processo impede que a mulher



negra surda seja reconhecida em sua totalidade histórica e social, mantendo-a em uma condição de subalternidade epistêmica, na qual suas experiências são marginalizadas ou incorporadas apenas de forma periférica. A baixa incidência de pesquisas encontradas nos bancos oficiais da pós-graduação brasileira confirma a hipótese central deste artigo de que existem “impedimentos invisíveis” que regulam quem pode produzir conhecimento e sobre quais corpos esse conhecimento é legitimado.

As dissertações de Siqueira (2022), Santos (2023) e Luiz (2023) demonstram que, mesmo quando a mulher negra surda emerge como protagonista das narrativas, suas trajetórias são atravessadas por processos contínuos de exclusão institucional e simbólica. Essas pesquisas evidenciam que a militância, a educação bilíngue, a transição identitária e o acesso à língua de sinais constituem estratégias de resistência, mas não anulam os efeitos das estruturas racistas e ouvintistas que organizam a sociedade capitalista. Tais achados dialogam diretamente com a tese de Silva (2022), que aprofunda a análise ao situar essas experiências dentro de um projeto histórico de colonialidade e epistemicídio, denunciando o apagamento sistemático de corpos negros surdos desde o período imperial.

Os artigos analisados ampliam esse diagnóstico ao deslocar o debate para os campos da linguagem, da literatura e da decolonialidade. Estudos como os de Brito et al., Ferreira et al. e Oliveira e Oliveira evidenciam que a subalternização da mulher negra surda também se manifesta no plano discursivo e simbólico, por meio da negação de sua voz, da deslegitimação de suas produções culturais e da imposição de identidades essencializadas. A literatura negra surda, a poesia slam e as narrativas de (re)existência emergem, nesse contexto, como práticas contra-hegemônicas que tensionam o cânone acadêmico e reivindicam o reconhecimento das textualidades corporais e visuais como formas legítimas de produção de conhecimento.

Destaca-se, ainda, que parte significativa das produções analisadas assume um compromisso ético-político com o lugar de fala, seja por meio da autoria de mulheres negras, surdas ou ouvintes comprometidas com a luta antirracista e antiouvintista, seja pela centralidade atribuída às narrativas das próprias mulheres negras surdas. Esse movimento sinaliza a emergência de intelectuais orgânicas, nos termos de Gramsci, que articulam teoria, militância e experiência vivida, rompendo com a lógica de pesquisa que historicamente transformou esses sujeitos em meros objetos de estudo.



Entretanto, apesar desses avanços, o conjunto das produções revela que a mulher negra surda ainda ocupa um lugar marginal tanto nos estudos surdos quanto nos estudos raciais e feministas. Quando aparece, muitas vezes é diluída em categorias mais amplas, como “mulheres surdas” ou “pessoas negras”, o que reforça sua invisibilização. Essa constatação reafirma a necessidade de pesquisas que assumam a interseccionalidade não apenas como ferramenta analítica, mas como princípio epistemológico, articulado ao Materialismo Histórico Dialético, capaz de desvelar as contradições entre a legislação inclusiva vigente, como a Lei de Libras e as políticas antirracistas e a realidade concreta de exclusão vivenciada por essas mulheres.

Dessa forma, o mapeamento realizado neste Estado da Arte permite concluir que a produção acadêmica sobre mulheres negras surdas no Brasil, embora potente em suas contribuições, ainda enfrenta limites impostos por uma hegemonia que naturaliza o silenciamento e o apagamento de identidades interseccionais. Superar esses limites exige uma ruptura epistemológica que reconheça a mulher negra surda como sujeito histórico, político e epistêmico, capaz de produzir saberes a partir de sua própria experiência. Tal movimento é condição fundamental para a construção de uma ciência comprometida com a justiça social, a emancipação humana e a superação das estruturas que sustentam a subalternidade na academia e na sociedade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este artigo teve como objetivo mapear e analisar a produção acadêmica brasileira que aborda as experiências de mulheres negras surdas, a partir de uma perspectiva interseccional entre raça, gênero e surdez. O levantamento realizado evidenciou, de forma concreta, os limites e as possibilidades da produção científica nacional sobre essa temática, revelando tanto avanços importantes quanto silenciamentos persistentes.

No Banco de Teses e Dissertações da CAPES, foram identificadas cinco dissertações e uma tese, que abordam de modo direto e sistemático as experiências, identidades e produções culturais de mulheres negras surdas. Já no Portal de Periódicos da CAPES, foram localizados quatro artigos científicos com foco explícito nas narrativas, nas produções culturais, nas violências interseccionais e nos processos de (re)existência dessas mulheres. Esses números, por si só, evidenciam a escassez de pesquisas dedicadas



ao tema, sobretudo quando considerado o volume total de produções nas áreas da Educação, Linguística e questões raciais no Brasil.

A reduzida quantidade de trabalhos encontrados não pode ser compreendida como um dado neutro, mas como expressão de um processo histórico de subalternização. A mulher negra surda, atravessada por múltiplas opressões, permanece em posição subalterna, tendo sua experiência frequentemente fragmentada ou invisibilizada por abordagens que isolam a surdez da raça ou o gênero da condição linguística.

Os estudos analisados demonstram que o racismo estrutural, o ouvintismo, o capacitismo e o sexismo operam de forma articulada, impactando diretamente o acesso à educação, ao trabalho, à língua, à produção cultural e à participação social dessas mulheres. Ainda que existam marcos legais e políticas de inclusão, os dados revelam uma contradição central da sociabilidade capitalista: a formalização de direitos que não se materializam plenamente na vida concreta dos sujeitos historicamente oprimidos. Essa constatação reforça a necessidade de análises fundamentadas no Materialismo Histórico Dialético, capazes de compreender tais desigualdades como estruturais e historicamente determinadas.

Por outro lado, as teses, dissertações e artigos identificados, também apontam para a emergência de práticas contra-hegemônicas, especialmente por meio das narrativas de vida, da escrevivência, da literatura surda e da poesia sinalizada. Essas produções deslocam a mulher negra surda do lugar de objeto de estudo para o de sujeito epistêmico, reconhecendo o corpo, a Libras e a visualidade como territórios legítimos de produção de conhecimento. Trata-se de um movimento político e epistemológico que tensiona as bases coloniais do saber e reivindica a centralidade dessas mulheres na construção de teorias, metodologias e práticas educativas emancipadoras.

Conclui-se, portanto, que a produção acadêmica sobre mulheres negras surdas, embora existente, ainda é numericamente insuficiente e teoricamente marginalizada frente à complexidade das experiências desse grupo social. A ampliação desse campo de estudos exige não apenas maior volume de pesquisas, mas um compromisso ético-político com a interseccionalidade, com a escuta das narrativas surdas negras e com a ruptura das lógicas hegemônicas que sustentam o epistemicídio. Investigar as experiências da mulher negra surda é, assim, um ato político que convoca a universidade a assumir seu papel social, contribuindo para a construção de uma ciência comprometida com a justiça social,



a emancipação humana e a superação das múltiplas formas de opressão que estruturam a sociedade brasileira.

REFERÊNCIAS

- AKOTIRENE, Carla. *O que é interseccionalidade?* Rio de Janeiro/RJ: Pólen, 2019.
- AZEVEDO, Estenio Ericson Botelho de; AQUINO, João Emiliano Fortaleza de; HORA, Mariana Marques da. Questão surda: compreendendo o audismo como expressão da questão social. *Temporalis*, Brasília (DF), v. 21, n. 42, p. 188–205, jul./dez. 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/temporalis/article/view/36585> . Acesso em: 18 set. 2024.
- BRITO, Ires dos Anjos; MEDEIROS, Jonatas Rodrigues; BENTO, Nanci Araújo; RODRIGUES, Nayara. Que corpo é esse? Literatura negra surda, interseccionalidades e violências. *ODEERE*, v. 6, n. 1, p. 209-232, jan./jun. 2021. Disponível em: <https://periodicos2.uesb.br/index.php/odeere/article/view/8533> . Acesso em 12 fev. 2025.
- CAPOVILLA, Fernando Cesar. Filosofias educacionais em relação ao surdo: do oralismo à comunicação total ao bilinguismo. *Revista Brasileira de Educação Especial*, v. 6, n. 1, 2000. Disponível em: <https://abpee.net/pdf/artigos/art-6-6.pdf> Acesso em: 17 de jun de 2025.
- COLLINS, Patricia Hill. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. *Sociedade e Estado*, Brasília, v. 31, n. 1, p. 99–127, 2016. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/se/a/MZ8tzsGrvmFTKFqr6GLVMn/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 12 de jun. 2025.
- CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. REF - *Revista Estudos Feministas*, Santa Catarina/PN, v. 10, p. 171-188, 2002.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FERREIRA, Charliane Oliveira; SILVA, Samara Louise da Cunha; OLIVEIRA, Carlos Alberto Mathias de; STELLA, Paulo Rogério. Resistir para existir: uma análise de narrativas de mulheres surdas e negras sobre suas (re)existências. *Revista Gatilho*, Juiz de Fora, v. 23, p. 126–147, 2022. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/gatilho/article/view/38325> . Acesso em: 18 jun. 2025.
- GUERRETTA, Clarissa Luna Borges Fonseca. A (in)visibilidade das mulheres surdas: protagonismo na sociedade contemporânea. *Revista Espaço*, Rio de Janeiro: INES, n. 60, p. 154–155, jan./jun. 2024. Disponível em:



<https://seer.ines.gov.br/index.php/revista-espaco/article/view/1787>. Acesso em 25 mar. 2025.

- GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo afro-latino-americano. In: GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 2020.
- HORA, Mariana Marques da. *Pessoas surdas e judiciário: (in)acessibilidade e direitos linguísticos no TJPE e TJCE*. 2020. Dissertação (Mestrado Acadêmico ou Profissional em 2020) - Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2020. Disponível em: <https://siduece.uece.br/siduece/trabalhoAcademicoPublico.jsf?id=100807>. Acesso em: 10 set. 2024.
- LUIZ, Deise Lisiane Soares. *Memórias e apagamentos da trajetória de Oxum: uma surda negra em Caçapava do Sul*. 2023. 100 f.: il. Dissertação (Mestrado Acadêmico em Ensino) – Universidade Federal do Pampa, Campus Bagé, Bagé, 2023. Disponível em: <https://repositorio.unipampa.edu.br/items/daa8032e-20f3-4127-8e78-2f7f454aa3eb>. Acesso em: 2 mar. 2025.
- NASCIMENTO, Beatriz. Por uma História do Homem Negro. In: RATTIS, Alex. *Uma história feita por mãos negras*. São Paulo: Zahar, 2021.
- OLIVEIRA, Waldma Maíra Menezes de; OLIVEIRA, Ivanilde Apoluceno de. A integralidade do ser de uma mulher-negra-surda: rupturas com a opressão colonial do ser surdo. *Revista de Estudos Interdisciplinares*, v. 6, n. 3, p. 1–21, 2024. Disponível em: <https://revistas.ceeinter.com.br/revistadeestudosinterdisciplinar/article/view/1561>. Acesso em 25 jun.2025.
- PERLIN, Gladis; STROBEL, Karin. *Fundamentos da Educação de Surdos*. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), 2008
- PERLIN, Gladis. Identidade surda. In: SKLIAR, Carlos (Org.). *A surdez: um olhar sobre as diferenças*. 6. ed. Porto Alegre: Mediação, 1998.
- RODRIGUES, Rosecleide Ferreira Borges. *Literatura surda: a construção poética sinalizada de Yanna Porcino*. 2023. 128 f. Dissertação (Mestrado em Literatura e Cultura) – Instituto de Letras, Programa de Pós-Graduação em Literatura e Cultura, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2023. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/handle/ri/38856>. Acesso em: 13 ago.2025.
- SANTOS, Marina Evaristo dos. *Escrevivência sinalizada: trajetórias escolares e não escolares de mulheres negras surdas e as contribuições da Lei 10.639/2003*. 2023. 107 f. Dissertação (Mestrado Profissional em Educação e Docência) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2023. Disponível em: <https://repositorio.ufmg.br/items/8b9d5e62-0d55-47be-b9e4-2a700246e057>. Acesso em: 22 abr. 2025.



- SILVA, Aline Gomes da. *Subjetividades negras surdas: rompendo o silêncio na educação de jovens e adultos*. Orientadora: Luiza Rodrigues de Oliveira. 2022. 193 f. Tese (Doutorado em Psicologia) – Instituto de Psicologia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2022.
- SIQUEIRA, Renata Ferreira. *Narrativas sinalizadas de si: a trajetória militante de uma mulher negra no movimento surdo do município de Igarapé-Miri, no Pará*. 2022. 152 f. Dissertação (Mestrado em Educação e Cultura) – Universidade Federal do Pará, Cametá, 2022. Disponível em: <https://dspace.sti.ufcg.edu.br/handle/riufcg/42421>. Acesso em: 2 mar. 2025.
- SKLIAR, Carlos. *A surdez: um olhar sobre as diferenças*. 6. ed. Porto Alegre: Mediação, 1998.



O ELEMENTO DA RAÇA NO PENSAMENTO MÍTICO DE ERNST CASSIRER

THE ELEMENT OF RACE IN THE MYTHICAL THOUGHT OF ERNST CASSIRER

Francisco Gustavo De Souza Flor

Mestrando em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas UNICAMP. Bacharel em Filosofia pela Universidade Federal do Cariri (UFCA) (2020/2023). Foi membro do grupo de pesquisa Filosofia da Cultura FilCul. Neokantismo e a filosofia de Ernst Cassirer -(UFCA/CNPq). Atualmente é membro do grupo de pesquisa Neokantismo e filosofia da cultura (UNICAMP/CNPq). Membro do GT Neokantismo e Filosofia da Cultura ANPOF.

RESUMO

Neste artigo, buscaremos explicitar, em termos gerais, as relações entre raça e mito na filosofia de Ernst Cassirer (1874–1945). Partimos do pressuposto de que Cassirer explicitou, por meio do sistematismo da sua filosofia, noções urgentes que compõem o mito político, a saber: o culto da raça e o culto do herói. Todo esse processo requer uma análise do desenvolvimento da forma simbólica mito nos livros *O Mito do Estado* e *Filosofia das Formas Simbólicas vol. II*, onde identificamos características, como a mitologia que, por sua vez, forma o pensamento mítico. Em última instância, analisamos a raça no pensamento mitológico d’*O Mito do Estado*, fazendo relações com o desenvolvimento do mito na *Filosofia das Formas Simbólicas vol. II*, o culto do herói e o culto da raça são basilares na construção do mito político. Para tanto, tivemos dois passos primordiais para o êxito deste artigo: (I) reconstrução dos conceitos que envolvem o mito e a raça. (II) construção de argumentos que inter-relacionam os conteúdos da problemática de modo a classificá-los.

PALAVRAS-CHAVE

Mito; Racismo; Mitologia; Herói.

ABSTRACT

In this article, we will seek to explain, in general terms, the relationship between race and myth in the philosophy of Ernst Cassirer (1874–1945). We start from the premise that Cassirer adopted the systematism of his philosophy to clarify urgent notions in what he calls the political myth, namely: the cult of race and the cult of the hero. This entire process requires an analysis of the development of the symbolic form of myth in the books *The Myth of the State* and *Philosophy of Symbolic Forms vol. II*, where we identify characteristics such as: mythology that shapes mythical thought; ultimately, we analyze race in the mythological thought of *The Myth of the State*, relating it to the development of myth in *Philosophy of Symbolic Forms vol. II*; the cult of the hero and the cult of race are fundamental in the construction of the political myth. To this end, we took two essential steps for the success of this article: (I) reconstruction of the concepts involving myth and race. (II) construction of arguments that interrelate the contents of the problem in order to clarify them.

KEYWORDS

Myth; Racism; Mythology; Hero.

O ELEMENTO DA RAÇA NO PENSAMENTO MÍTICO DE ERNST CASSIRER

INTRODUÇÃO

A filosofia no século XXI tem enfrentado novos paradigmas de pesquisa, dilemas da ordem prática como: raça e gênero são amplamente discutidos na contemporaneidade e sofrem constantemente de atualização e de novos debates. Inspirado por este panorama do debate filosófico, pretendemos abrir uma nova porta nos estudos nacionais do filósofo Ernst Cassirer. Buscamos com o nosso artigo inaugurar em língua portuguesa o debate sobre a raça à luz de sua filosofia. Entretanto, tal tarefa requer um rigor que o filósofo e a problemática requisitam. Nesse sentido, pensamos em demonstrar os meandros na qual a raça é entendida para Cassirer e como ela pode ser entendida dentro do seu programa filosófico. Em seus três volumes da *Filosofia das Formas Simbólicas*, Cassirer não se propôs a fazer tal tarefa, seu objetivo era entender a multiplicidade das ações humanas e classificá-las em um denominador comum, o qual ele chama de: símbolo. Como um judeu que viu de perto toda tensão da primeira grande guerra e da segunda, em seus escritos, insistiu, até o exílio, em tratar apenas dos seus interesses teóricos em filosofia.

Cassirer viu nascer o nazismo e a propagação naturalizada e agora institucionalizada do antissemitismo, sua origem judaica o obrigou ao exílio primeiramente na Inglaterra, posteriormente na Suécia, por fim, nos Estados Unidos onde faleceu. Após o exílio sua vida não estava compelida apenas aos estudos teóricos sobre filosofia da ciência ou sobre o homem. Foi nos Estados Unidos que Cassirer recebeu um “empurrão” para desenvolver os primeiros esboços d’*O Mito do Estado*:

Por que você não nos explica o significado do que está acontecendo hoje, em vez de escrever sobre história, ciência e cultura do passado? Nós, os que colaboramos consigo não ignoramos todos os seus imensos conhecimentos e vasta sabedoria... Mas você deveria proporcionar também aos outros esse benefício (Cassirer, 2003a:13).

O apelo deu origem ao *O Mito do Estado* e, conseqüentemente, sua crítica à raça, não como antes fizera nos escritos teóricos, caracterizando apenas como parte da evolução humana, mas agora empenhado em demonstrar o papel da raça em âmbito social, especificamente, na esfera que cominou no nazifascismo do século XX.

Nesse sentido, este artigo busca evidenciar de que maneira esta caracterização é feita. Levando em consideração principalmente o volume II da *Filosofia das Formas Simbólicas* (1925), buscamos demonstrar em que sentido o conceito de raça d’*O Mito do*



Estado (1946) se aproxima ou se distancia do que foi debatido em um espaço de tempo de mais de 20 anos entre as publicações e os diferentes contextos históricos e políticos em que foram escritos. Para o êxito do nosso objetivo, fizemos duas reconstruções primordiais, são elas: o culto do herói e o culto da raça. Ambos os cultos demonstram e desdobram os apontamentos da raça agora no sentido prático, diferentemente do modo apresentado na *Filosofia das Formas Simbólicas vol. II* como a caracterização de um processo teórico da consciência humana.

1.RELAÇÕES CONCEITUAIS ENTRE RAÇA N’O MITO DO ESTADO E NA FILOSOFIA DAS FORMAS SIMBÓLICAS VOL. II

É importante notarmos que a divisão d’*O Mito do Estado*, proposta por Cassirer se dá em três partes e cada uma tem um papel primordial na construção do desenvolvimento do mito político. Nas partes dois e três, Cassirer dedicou seus esforços a demonstrar como o mito foi ferramenta para o nazifascismo. Para o que temos planejado para este artigo, identificamos que na parte 3 - “O Mito do Século XX”, especificamente os capítulos: XV e XVI, estão duas características que denotam o entendimento da raça nos escritos de Cassirer. Há, porém, pelo menos um traço muito basilar que Cassirer não explorou com tanta ênfase no seu escrito, traço que ele mesmo já havia demonstrado no segundo volume da *Filosofia das Formas Simbólicas*, assim como em outros escritos como *Linguagem e Mito*, só que de maneira distinta à qual abordaremos aqui. Cassirer demonstra como Carlyle personifica o culto do herói sem considerar os seus atributos míticos, partindo do pressuposto de que não aborda uma construção de uma identidade de comunidade. Antes de entrarmos nesse debate, teremos que entender como Cassirer entende o culto do Herói.

Cassirer atribui ao escritor Thomas Carlyle a responsabilidade de personalização de uma figura humana como herói para toda a humanidade. Quando das suas conferências, ainda no século XIX. Segundo Cassirer, Carlyle palestrava *Sobre Heróis, O culto do herói e o Heróico na História* para milhares de pessoas da aristocracia londrina que se satisfizeram com as apresentações de Carlyle.¹⁸ Para Cassirer, Carlyle tinha noção do conteúdo emocional das suas palestras, mas não as fazia com o objetivo de uma revolução política, pelo contrário, Carlyle: “Pretendia estabilizar a ordem política e social,

¹⁸ cf. Cassirer, 2003a:225

[...] não existia melhor nem mais recomendável meio do que o culto do herói.” (Cassirer, 2003a:225) Como podemos notar nessa afirmação, Carlyle, aos olhos de Cassirer, era um propagandista de um conservadorismo assegurado por uma entidade à qual ele sempre se refere como *herói*. Este conservadorismo, que “salva” sendo imbuído em um herói, mais tarde foi motivo de uma nova revolução. Nesse sentido, cita Cassirer: “Cem anos mais tarde, essas ideias tinham sido convertidas nas mais eficientes armas a serviço da luta política. Na era vitoriana ninguém poderia adivinhar o papel que a teoria de Carlyle iria desempenhar no século XX” (Cassirer, 2003a:226). Tal tendência fez Carlyle ser um dos autores que o tornou “responsável por toda a ideologia do nacional-socialismo” (Cassirer, 2003a:227). Para os nossos interesses, vale salientar que Cassirer menciona um livro escrito por Ernest Seillière em 1939 que Intersecciona um “misticismo estético” a um “misticismo racial” no desenvolvimento ideológico do nacional-socialismo do século XX. Cassirer, por meio desse livro, havia identificado o caráter racial das conferências de Carlyle, mas optou por dar luz a outra característica relevante. Para nós, ele traz mais uma camada para o sentido de raça. Cassirer fala sobre uma *prussificação* do romantismo de Carlyle¹⁹, em outras palavras, as palestras que personificavam um herói sem casa ou sem país, agora ganham mais sentido pessoal ao dar-lhe um lugar.

Há uma pergunta que agora precisamos responder. Afinal, qual é a definição para o herói de Carlyle? Qual é a perspectiva de Cassirer sobre este herói? Segundo Cassirer, Carlyle havia elevado o herói ao mais alto poder de divinação que se poderia obter: “‘O culto do herói’, exclamava Carlyle, ‘com o coração prostrado pela admiração, pela submissão, ardente, ilimitada, pela mais nobre forma de um homem semelhante a um deus [...]’” (Cassirer, 2003a:228). Esta escalada do herói ao estágio de divindade carrega consigo mesma um grande poder. Somente o divino incorporado — assim como Cristo — tem a salvação. Nesse sentido, além da personificação, Cassirer pretende demonstrar que o divino tem um lugar geográfico para salvar — não é um Deus salvador do mundo, mas um Deus salvador da Prússia.

Sob uma perspectiva cassireriana, essa é a única definição possível que se pode dar para o herói de Carlyle, Cassirer já havia questionado o que seria o herói para Carlyle:

Mesmo aceitando todas as premissas da teoria de Carlyle, a principal pergunta continua ainda por responder. Decerto, seria demasiado esperar de Carlyle uma

¹⁹ cf. Cassirer, 2003a:227



definição clara daquilo que ele entende por herói. Tal definição seria um ato lógico, e Carlyle exprime-se com um profundo desprezo por toda a lógica. (Cassirer, 2003a:230)

Para Cassirer, o ato de ignorar a lógica para a definição do Herói torna-se um contrassenso, um ato impossível, Cassirer argumenta que na tentativa de exprimir minimamente o que seria o herói por meio de “modestos símbolos da fala humana, especialmente se essa comunicação tiver de ser feita numa série de conferências públicas pronunciadas na presença da ‘turba da sociedade londrina’” (Cassirer, 2003a:230–231), a única coisa que Carlyle iria conseguir seria uma caracterização do herói. Essa caracterização — que apresentamos nesse artigo — fez com que Carlyle utilizasse todo o poder imaginativo que detinha sobre sua plateia e toda a autoridade que um profeta tem na proclamação da vinda de um novo messias. Essa metodologia das palestras de Carlyle, foi o seu grande alicerce, o que possibilitou o surgimento de um herói sem face, sem personalidade, mas que, ao mesmo tempo, detém toda a virtude de um Deus. E como um Deus que veio libertar, o herói será um Deus que irá julgar através do poder *moral*, ou como Cassirer afirma, por meio de uma: *força moral*. Em uma definição mínima, Cassirer afirma que na filosofia de Carlyle: “[...] ‘moralidade’ significa o poder de afirmação sobre e contra o poder de negação. O que realmente conta não é tanto a coisa afirmada, mas o ato de afirmação em si próprio e a força desse ato” (Cassirer, 2003a:258).

Como havíamos mencionado anteriormente, Cassirer não deu tanto enfoque à um elemento que ao nosso entender ajudaria a contemplar o entendimento de raça na sua filosofia, com efeito, este não parece ser seu objetivo n’*O Mito do Estado*. Carlyle, aos olhos de Cassirer, nos mostrou como o culto ao herói ganhou força. Carlyle o fez por meio de uma concepção básica de história onde o herói enquanto ser pessoal é o agente principal, nesse sentido como afirma Cassirer: “A concepção que Carlyle tem da história e da política depende sempre de sua história pessoal; é muito mais biográfica do que sistemática ou metódica” (Cassirer, 2003a:228). O elemento que escapa dessa análise de Cassirer é o sentimento de comunidade na qual o herói está submerso assim como o sujeito que também está submerso. Apesar da sua boa identificação sobre o conteúdo pessoal, Cassirer não explorou o seu efeito simbólico em uma sociedade, com efeito, este parece não ser o objetivo de Cassirer em *O Mito do Estado*, mas sim a ação do mito enquanto elemento originário do conteúdo intelectual nazista. Cassirer tinha consciência



que este conteúdo intelectual; o herói do século XX já havia sido exposto na personificação de Hitler.

O conteúdo que o distanciou por ser judeu é o mesmo conteúdo que Cassirer anos atrás havia exposto na *Filosofia das Formas Simbólicas vol. II*. Diferentemente d'*O Mito do Estado*, Cassirer não estava preocupado em fazer uma crítica ao declínio político da humanidade. Na *Filosofia das Formas Simbólicas vol. II*, Cassirer se dedica a explicitar o conteúdo místico que une uma comunidade ou forma o senso de comunidade, sua explicitação inicia afirmando que a oposição entre “sujeito” e “objeto” não é a única oposição que determina o “eu” do sujeito, o sentimento é um elemento forte que une uma comunidade do mesmo gênero²⁰, esse sentimento que parece estar presente no herói de Carlyle, segundo Cassirer, surge: “Nos primeiros estágios de desenvolvimento até onde podemos retroceder, encontramos o *sentimento-de-si* sempre ainda fundido a um determinado *sentimento comunitário* mítico-religioso”(Cassirer, 2004:298). Este parece ser o resultado de causa e efeito, onde um não pode existir sem o outro, o *sentimento de si* necessita do *sentimento comunitário* mítico-religioso para existir e vice e versa. O “eu” criado só reconhece a si mesmo na medida em que se vê como membro de uma comunidade e, portanto, membro de uma organização social. Cassirer prossegue na argumentação ao ponto em que cita diversas nuances do pensamento mítico comunitário, mas o que nos interessa é um fator que Cassirer expõe sobre o que ele chama de: “círculo primário da intuição mítico-social [...]”(Cassirer, 2004:299), esse caráter mítico-social está diretamente ligado ao ideal de um Deus: “Cada transformação da consciência social se estampa na forma e na figura de um deus” (Cassirer, 2004:298). Cada forma humana, cada visão comum de mundo é, em última instância, a forma mítica-social compartilhada em uma tribo. Desse modo, afirma Cassirer: “[...] quando a intuição evolui da família para a tribo, desta para a nação, então se revela que cada uma das fases dessa evolução possui, de certa forma, seu ‘expoente’ mítico” (Cassirer, 2004:299). Nesse sentido, cria-se não apenas um mito, mas uma mitologia que cerca o conteúdo social do indivíduo e caracteriza o ideal de Deus. Carlyle, faz exatamente o que Cassirer havia caracterizado como uma tendência evolutiva do mito, mas com Carlyle essa tendência não foi apenas uma passagem da consciência mítica para novas formas mito, foi muito além, foi a base

²⁰ cf. Cassirer, 2004:297



mitológica para o culto do herói, a base para além do seu efeito mitológico, a base que, na verdade, deu um fundamento político para o herói de origem prussiana.

2. O CULTO DA RAÇA E O CULTO DE SI COMO ELEMENTO PARA O MITO POLÍTICO

Em sua obra póstuma, *O Mito do Estado*, Ernst Cassirer expõe a construção de um ambiente propício à barbárie que culminou no regime nazista. Além do seu conteúdo historiográfico e filosófico, *O Mito do Estado* carrega duas características essenciais: primeiro, a experiência de um acadêmico de ascendência judaica que, acompanhou e sofreu com propaganda antissemita; Segundo a inserção da forma simbólica mito como explicação para o progresso da barbárie. Sobre o primeiro exemplo utilizado, podemos falar sobre a sua dificuldade em seguir carreira acadêmica, Cassirer era ligado academicamente a *Marburger Schuler* onde seus interesses pela filosofia kantiana o levaram a ser orientado pelo também judeu Herman Cohen (1842 — 1918). Cassirer, em 1906, ao defender sua habilitação para a docência e tentar pleitear uma vaga como docente na Universidade de Berlim, Cassirer sofreu uma resistência para ser admitido como docente, como nos conta Braga: “[...] a ligação à ‘Marburger Schuler’ fez dele um alvo fácil daqueles que, na qualidade de professores da Universidade de Berlim, manifestaram-se contra a sua admissão como docente privado” (Braga, 2019: 19). Até então a recusa de alguns professores para a sua admissão parecia ser no âmbito filosófico. O júri era composto por Wilhelm Dilthey, Carl Stumpf e Alois Riehl, este último afirmava que Cassirer negava o mundo físico dos objetos. Entretanto, a tentativa de boicote mais significativa que Cassirer sofreu na academia e, conseqüentemente, demonstrou o antissemitismo na academia ocorrerá em meados de 1919. Ao receber o convite para leccionar na recém-universidade de Hamburgo, Cassirer assim como outros docentes de origem judaica sofreram boicotes de um grupo de estudantes de direita, Toni Cassirer, esposa de Ernst Cassirer conta como Cassirer ficou sabendo da organização:

Antes de nos mudarmos para Hamburgo em outubro de 1919, Ernst recebeu uma carta do psicólogo hamburguês William Stern, trazendo notícias repentinas e assustadoras. Stern escreveu que um grupo de estudantes de direita havia se formado na Universidade de Hamburgo, além de, entre outras coisas, distribuía panfletos incitando o boicote a professores judeus. Esse comportamento era inédito na Alemanha. Na Áustria, sempre existiram grupos estudantis antissemitas isolados, e em Viena, brigas eram frequentes nos prédios da universidade. O fato de algo assim poder acontecer na democrática



Hamburgo, sob o primeiro governo socialista da nova Alemanha, era um claro sinal de alerta. Contudo, graças à intervenção da administração universitária, esses primeiros precursores do nacional-socialismo foram rapidamente silenciados, e quando Ernst chegou a Hamburgo no início de outubro, foi recebido com a maior cordialidade, sem exceção (Cassirer, 2003b: 124; nossa tradução).

Além do antissemitismo que este trecho nos apresenta, também podemos obter uma noção geral de como o ambiente acadêmico da Alemanha para Cassirer parecia não ser o mais propício. Todo esse preâmbulo que o cercava não interferiu nos seus escritos filosóficos nem em seu conteúdo filosófico. Sua metodologia e seu programa filosófico na qual desenvolvia em sua filosofia teórica, além de sua argumentação que ressalta o papel funcional do desenvolvimento fenomenológico da consciência, também estão evidentes nos seus escritos sobre política. Para Matherne, por exemplo, esta tendência teórica da filosofia prática de Cassirer é uma tentativa de reconhecer a liberdade tanto no âmbito prático como no âmbito teórico:

Em sua visão, esse reconhecimento teórico da liberdade implica em percebermos que as estruturas básicas do mundo, ou seja, espaço, tempo, números, coisas, propriedades e causas, não são substâncias, mas sim categorias que têm uma fonte a priori ou ideal na espontaneidade e autonomia do espírito. Para Cassirer, então, o progresso em direção à ‘consciência da liberdade’ implica progresso em direção a um reconhecimento prático e teórico da liberdade (Matherne, 2021: 144; nossa tradução).

O que nos interessa ao levantarmos essa questão, é demonstrar como Cassirer enxerga o conceito de raça na sua filosofia, ou como ele deve ser definido em termos teóricos em um aspecto político prático. O francês Arthur de Gobineau publicou em 1855 a versão completa do seu *Essai sur l'inégalité des races humaines*, neste livro, Gobineau tentava desenvolver um tratado que iria propiciar as “raças puras” um poder de destaque. Interessante observarmos que o tratado de Gobineau tinha por objetivo ser histórico e filosófico, sendo assim, o francês do século XIX queria fundamentar em pressupostos filosóficos da sua época uma teoria sobre a raça: “Gobineau não procurou escrever um panfleto político, mas um tratado histórico e filosófico” (Cassirer, 2003a: 265), onde torna subalternas as raças negra e amarela — fazendo referência aos povos do continente africano e do continente asiático, à raça ariana:

As raças negras e amarelas não têm vida, vontade ou energia próprias. Nada mais são do que material inerte nas mãos dos seus senhores — a massa inerte que tem de receber o impulso das raças superiores (Cassirer, 2003a: 267).

Cassirer rejeita essa afirmação em duas vertentes: na primeira vertente, o humano enquanto negro e amarelo não estão caminhando rumo ao progresso da liberdade enquanto movimento teórico e prático do pensamento, mas são colocados como subalternos da vontade da raça ariana. Na segunda vertente, a teoria de Gobineau, para Cassirer é, além de fatalista, é frágil no aspecto lógico. Ela continha muito do que chamamos em lógica de *petitio principii*. Como afirma Cassirer, “Gobineau nunca sentiu o menor escrúpulo em preencher as lacunas do nosso conhecimento histórico com as mais atrevidas hipóteses” (Cassirer, 2003a:267). Os povos não encontravam civilização exceto se entrassem em contato com o branco, a história das raças, para Gobineau, estava marcada desde o seu nascimento.

Assim como Carlyle:

Gobineau pertence àquela categoria de escritores que, de forma indireta, mais fizeram para preparar o caminho ao Estado totalitário. Foi o totalitarismo da raça que indicou o caminho para as concepções posteriores do Estado totalitário (Cassirer, 2003a: 272).

Afinal, qual é essa teoria da raça e como ela influencia na percepção de Cassirer sobre o movimento político da Alemanha do século XX? Cassirer inicia argumentando que a teoria de Gobineau é fundamentalmente baseada na história da humanidade e traz consigo uma metafísica que se anunciava como uma ciência natural. Sua metodologia era pessoal baseada no seu preconceito e nas suas crenças internas, segundo Cassirer, Gobineau não estava preocupado em apenas elevar a raça ariana, mas tentava destruir quaisquer outros valores: “A raça é tudo; todas as outras forças nada são. Não tem significado nem valor independente. [...] É um poder que lhes foi delegado pelo superior e soberano: a raça onipotente” (Cassirer, 2003a:273). Nesse momento, notamos que Cassirer leva a argumentação de Gobineau para outro estágio. Por meio deste estágio é introduzida uma noção de Deus agora ao culto da raça. Todas as formas da vida humana são reduzidas e suplantadas pelo fato da raça. A miscigenação das raças para Gobineau era como uma doença, Cassirer afirmava que Gobineau introjetou o valor que dava a si mesmo para a esfera da etnologia e da antropologia.

Nas primeiras linhas do capítulo XVI d’*O Mito do Estado*, Cassirer deixa claro que o culto do herói, assim como o culto da raça, está intrinsecamente entrelaçado nas discussões políticas. Segundo o filósofo judeu: “Foi graças a essa aliança que os mitos políticos evoluíram para a sua forma e força atuais” (Cassirer, 2003a:264). Apesar dessa



similaridade, Cassirer argumenta que ambos os cultos não são idênticos em seu conteúdo filosófico²¹. Novamente nos deparamos com um Cassirer que ignora as tendências *mitológicas-comunitárias* que o mito estabelece, o filósofo judeu argumenta que: “[...] as conferências de Carlyle sobre o culto do herói e o *Essai sur l'inégalité des races humaines*, são, em certo sentido, incomensuráveis” (Cassirer, 2003a:264). São incomensuráveis, pois não foram executadas com o mesmo propósito e assim as tornam discrepantes. De fato, não foram feitas com o mesmo objetivo, mas vale salientar que ambas auxiliaram na formação da identidade mítica que falamos anteriormente; “Foi um novo passo, um passo das maiores consequências, quando o culto do herói perdeu o seu significado original e foi misturado com o culto da raça e quando ambos se tornaram partes integrantes do mesmo programa político” (Cassirer, 2003a:265). Para Cassirer, o culto do herói não influenciou tanto a formação de identidade quanto o culto da raça, ele afirma que para Gobineau a história da humanidade é dividida entre os conquistadores e os conquistados. Nesse estágio de personificação simbólica, a vida mítica, já se encontra dividida em tribos com demarcações de raças muito estabelecidas: “Se aceitarmos as máximas metodológicas da teoria de Gobineau, o método mais simples para determinarmos o real valor de uma idéia será sempre o genético. Devemos conhecer a sua origem para avaliar o seu valor” (Cassirer, 2003a:281). O passo dado, foi um passo dado para trás pelo regresso da história da humanidade, mas um passo para frente na perspectiva do mito enquanto arma política. Enquanto teoria de superioridade racial que afirma o ideal de herói e o personifica enquanto pertencente ao grupo das raças superiores é necessário dizer que na perspectiva de Gobineau: “Os membros da raça ariana sabiam muito bem que um homem não é ilustre por virtude ou por qualidades individuais, mas por herança de raça” (Cassirer, 2003a:277). Devemos notar que, o culto da raça está internalizando para si as características do Deus de Carlyle, mas, além disso, ele repudia as demais raças, falar das raças inferiores em seu sentido mais civilizado é, em última instância, um ataque moral;

Eis um homem, dotado com as maiores prendas físicas e intelectuais, da mais nobre ascendência, um filho de reis pertencendo à casta mais elevada, que subitamente decide resignar a todos esses privilégios para se tornar o pregador de um novo evangelho dos pobres, dos miseráveis, dos párias. Para Gobineau isso era um pecado imperdoável, uma espécie de alta traição. Era um crime

²¹ cf. Cassirer, 2003a, p.264



contra a majestade da raça ariana, que tinha criado as castas para se proteger das misturas de sangue (Cassirer, 2003a:278).

Aqui reside a imprecisão lógica que Cassirer expôs e havíamos falado anteriormente. De fato, os argumentos de Gobineau são facilmente identificados como uma petição de princípio, o bom, o moral e virtuoso deve ter um parâmetro de aferição e este parâmetro na lógica de Gobineau é sempre o homem ariano, nesse sentido, a tese de Gobineau é, no fim das contas, seu último recurso para pensar a raça ariana nas categorias de um Deus. O homem não é feito à sua imagem e semelhança de Deus, mas a ideia de Deus é feita à imagem e semelhança do herói da raça ariana. O que resta para Gobineau é uma autoafirmação, uma tentativa de autodeterminação da raça de maneira tautegórica e ilusória. Em derradeiro, o que sobra para os não heróis, mas ainda assim arianos? O que sobra é certeza de ser o povo prometido, os descendentes daquele que veio para governar, a cópia fiel do mais próximo que se pode ter do herói e de Deus: “A teoria de Gobineau tinha, aparentemente, abrangido todo o círculo da vida civilizada e atingido o seu fim. A nova religião, o culto da raça, encontra-se firmemente estabelecido,” (Cassirer, 2003a:285). Gobineau, por fim, foi apenas um refém do culto da raça. Cassirer afirma que Gobineau deixou de lado todo o rigor de uma teoria, para no fim cultuar sua ancestralidade: “Tudo quanto ele deseja saber é a sua própria origem e a origem da sua família” (Cassirer, 2003a:286). O seu culto à raça, tornou não somente isso, mas o culto a si.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este artigo inaugura uma abordagem da raça no pensamento de Ernst Cassirer em língua portuguesa. Por este motivo, pensamos em evidenciar, em linhas gerais, os elementos que compõem uma mínima noção de raça no pensamento do filósofo. Partimos do pressuposto que tais elementos estão nas noções míticas que Cassirer desenvolve na sua *Filosofia das Formas Simbólicas II* e em um novo sentido n’*O Mito do Estado*. Por seu caráter inaugural é necessário que busquemos fazer uma abordagem elementar da sua filosofia. Durante este artigo, nos esforçamos para reconstruir e realocar os esquemas filosóficos de Cassirer aos seus argumentos sobre a raça. Um dos aspectos que imaginamos ter deixado claro é como o conceito de “eu” desenvolvido na *Filosofia das Formas Simbólicas vol. II* é próximo ao conceito das definições de Deus e,



consequentemente, de herói. Com efeito, existem diferenças substanciais nos dois cultos, como Cassirer: “contudo existe uma diferença fundamental entre o culto do herói de Carlyle e o culto da raça de Gobineau. O primeiro tenta relacionar e unificar; o último divide e separa” (Cassirer, 2003A:284). Esta diferença, possivelmente, induziu Cassirer a não aprofundar de que modo os dois cultos atuaram na atuação política enquanto o ideal de uma raça superior, mas pelo contrário, o induziu a abordá-lo como fenômeno mítico. A raça é posta como um elemento do mito político; Deus e herói, por sua vez, são elementos da construção mítica da raça. Tal construção mítica da raça perpassa uma noção comum de mundo mítica gerando um ideal imagético de salvador, tal ideal insere, em última instância, o ideal de um Deus personificado e pessoal que une as características de um culto à raça e um culto ao herói. Aqui reside o elo perfeito para o mito enquanto arma política pois ele conta com duas características primordiais de sentimento humano que se mostram como; sentimento de pertencimento e o sentimento de unidade de nação. O símbolo como ferramenta, constitui o mais alto da influência do mito político em uma tribo, em uma comunidade e em uma nação é a mesma ferramenta que constitui o indivíduo como o que reconhece o herói e se reconhece como herói. Cassirer, aqui, nos deu elementos suficientes para uma análise do conteúdo racial na perspectiva de uma nação que está constantemente sofrendo com teorias racistas. Todos os elementos que Cassirer cita no debate com Gobineau, por exemplo, são elementos que partem do pressuposto que o conceito de raça, em seu sentido discriminatório, é na verdade uma redução da complexidade da objetividade humana e em última instância é uma redução da humanidade e da dignidade de outros povos.

REFERÊNCIAS

- CASSIRER, E. *A Filosofia do Iluminismo*. Tradução de Álvaro Cabral. Campinas: Editora da Unicamp, 1992.
- _____. *A Filosofia das formas simbólicas: a linguagem*. São Paulo: Martins Fontes, 2001. 241 p. v. 1. 17
- _____. *A filosofia das formas simbólicas: segunda parte: o pensamento mítico*. São Paulo: Martins Fontes, 2004. v. 2.



- _____. *A filosofia das formas simbólicas: fenomenologia do conhecimento*. São Paulo: Martins Fontes, 2011. v. 3.
- _____. *Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana*. São Paulo: Martins Fontes, 1994. 391p.
- _____. *Critical Idealism as a Philosophy of Culture*. In: *Symbol, Myth and Culture: Essays and Lectures of Ernst Cassirer 1935-1945*. Donald Phillip Verene (Ed.). New Haven: Yale University Press, 1979.
- _____. *Ernst Cassirers Gesammelte Werke [ECW]*, 26 vol. Hamburg: Felix Meiner, 1998.
- _____. *Ernst Cassirers Nachgelassene Manuskripte und Texte [ECN]*. Hamburg: Felix Meiner, 1995-2015.
- _____. *E. Las ciencias de la cultura*. Mexico, DF: Fondo de Cultura Económica, 2012.
- _____. *Linguagem e mito*. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- _____. *Toni. Mein Leben mit Ernst Cassirer*. Felix Meiner Verlag, 2003b.
- _____. *O mito do Estado*. Conex, 2003a.
- _____. *Symbol, Myth and Culture: Essays and Lectures of Ernst Cassirer 1935-1945*. Donald Philip Verene (Ed.). New Haven: Yale University Press, 1979.
- _____. *Substance and function [and] Einstein's theory of relativity*. Mineola: Dover Publications, 1953.
- _____. *The Concept of Philosophy as a Philosophical Problem*. In: VERENE, D. (Ed.) *Symbol, Myth and Culture: Essays and Lectures of Ernst Cassirer 1935-1945*. p. 49-63.
- _____. *The logic of the cultural sciences: five studies*. New Haven: Yale University Press, 2000.
- CORNELL, D; PANFILIO, K. *Symbolic Forms for a New Humanity: Cultural and Racial Reconfigurations of Critical Theory*. Fordham Univ Press, 2010.
- _____. *Moral images of freedom: A future for critical theory*. Rowman & Littlefield, 2008.
- MOSS, G. S. *Autonomizing Culture: The Schellingian Heritage of Cassirer's Philosophy of Mythology. The Method of Culture: Ernst Cassirer's Philosophy of Symbolic Forms*, 193-215.



- _____. (2014). *Ernst Cassirer and the Autonomy of Language*. Lexington Books.
- _____. (2024) *Mythical totalities: studies in the philosophy of mythology*. Mohr Siebeck. 18
- _____. (2022). *The Mythical Absolute: The Fiction of Being*. Open Philosophy, 5(1), 606-621.
- _____. (2022). *The Place of the Sacred in Cassirer's Philosophy of Mythology*. Studia Kantiana, 20(2).
- Xiang, S. (2019). *Organic harmony and Ernst Cassirer's pluralism*. Idealistic Studies, 49(3), 259-284.
- _____. *The persistence of scientific racism: Ernst Cassirer on the myth of race*. Critical Philosophy of Race, v. 9, n. 1, p. 126-150, 2021.



VIOLÊNCIA EMANCIPADORA DO COLONIZADO: UM ESTUDO FANONIANO PARA A DESCOLONIZAÇÃO

EMANCIPATORY VIOLENCE OF THE COLONIZED: A FANONIAN STUDY FOR DECOLONIZATION

Matheus Sena Asevedo Campanhã

Bacharel e Licenciado em Ciências Sociais pela Faculdade de Ciências e Letras - campus de Araraquara -, da Universidade Estadual Paulista (FCLAr/UNESP) com a monografia "A autodeterminação negra: uma análise da filosofia social e política de Achille Mbembe". Possui interesse nos seguintes temas: Filosofia Africana; Filosofia Social e Política; Questões raciais; Violência; Formação social brasileira. Integra o Núcleo de Pesquisa em Ética, Filosofia e Teoria Social (NéFiTs), o Núcleo Negro da UNESP para Pesquisa e Extensão (NUPE) no qual foi bolsista pela PROEC e é membro permanente do GT Filosofia e Raça vinculado a ANPOF. Atualmente é mestrando com bolsa pela CAPES em Filosofia pela Faculdade de Filosofia e Ciências - campus de Marília -, da Universidade Estadual Paulista (FFC/UNESP) com a dissertação intitulada "A crítica da violência no pensar da emancipação: um estudo comparativo entre Frantz Fanon e Achille Mbembe". Também conhecido como Pejigan Bóládè no terreiro Ilé Maroketu Asé Ominarè da Egbé Ypò Òrun Comunidade Girassol.



RESUMO

O conceito de violência emancipadora do colonizado a partir de Frantz Fanon é o cerne deste trabalho. Diante das dimensões de violência para o autor, a emancipadora do colonizado é fundamental para se pensar uma descolonização. É uma escolha de direção em uma encruzilhada em que se opta por canalizar a violência decorrente da violência colonial não contra seus semelhantes, mas sim para os verdadeiros responsáveis: o colonialismo e seus agentes. Nesse sentido, essa violência não deve ser encarada como ponto de partida para a luta, e sim enquanto peça não instrumental fundamental e intrínseca ao contexto colonial para se pensar a libertação nacional; a reabilitação do humano; o fim da inferiorização; a reabilitação da vida diante da morte que é o colonialismo e o autorreconhecimento coletivo no sentido da unificação do povo. Assim, a violência emancipadora do colonizado é parte integrante de uma luta que procura destruir o mundo colonial em sua forma física e metafísica.

PALAVRAS-CHAVE

Frantz Fanon. Libertação. Colonialismo. Emancipação. Luta.

ABSTRACT

The concept of the emancipatory violence of the colonized from Frantz Fanon is the core of this work. Given the dimensions of violence for the author, the emancipatory violence of the colonized is fundamental for thinking about decolonization. It represents a choice of direction at a crossroads where one opts to channel the violence stemming from colonial violence not against one's peers, but toward the true culprits: colonialism and its agents. In this sense, this violence should not be seen as a starting point for the struggle, but rather as a fundamental and intrinsic non-instrumental element of the colonial context for conceptualizing national liberation; the rehabilitation of the human; the end of inferiorization; the rehabilitation of life in the face of the death that is colonialism; and collective self-recognition toward the unification of the people. Thus, the emancipatory violence of the colonized is an integral part of a struggle that seeks to destroy the colonial world in its physical and metaphysical forms.

KEYWORDS

Frantz Fanon. Liberation. Colonialism. Emancipation. Struggle.



VIOLÊNCIA EMANCIPADORA DO COLONIZADO: UM ESTUDO FANONIANO PARA A DESCOLONIZAÇÃO

INTRODUÇÃO

Neste artigo tenho como objetivo apresentar parte de minha dissertação em construção de mestrado. Nesse sentido, para mostrar sua proposta de emancipação através da violência, i.e., a violência emancipadora do colonizado, julgo necessário expor os outros contornos do conceito de violência e os atores dentro de um contexto colonial. Isso principalmente no que tange ao conceito de violência colonial e os atores que mais concernem à violência emancipadora do colonizado.

Vale citar que tenho como base metodológica as elaborações de Michael Omoge (2022) em que há a ponderação sobre a necessidade de filósofos africanos resgatarem o que intelectuais como Hountondji e Wiredu fizeram no século XX, isto é, a necessidade de um rigor teórico que uma análise conceitual crítica traz em um trabalho filosófico, bem como a produção de filósofos africanos contemporâneos em que a relevância teórica voltada para os problemas da sociedade impera. O balanceamento entre essas duas condições em que análise do conceito de violência e o debate étnico-racial e de colonização é um exemplo que trago aqui do que para Omoge (2022) se configuraria enquanto um excelente trabalho filosófico: o rigor conceitual e a relevância teórica.

Também tenho em mente a importância de voltar os olhos para o continente africano ao debater filosofia para aproximar os debates entre Brasil e outras nações que foram colonizadas – e aqui Fanon é um grande exemplo com seus trabalhos realizados na Argélia. Esse movimento é realizado pensando com base em Ramose (2011), ou seja, o pensador que possui como conceito central a pluriversidade na filosofia, bem como a importância de filosofias da libertação e de emancipação.

Ainda, também me inspiro em Exu dado que se escreve que ele ‘matou um pássaro ontem com uma pedra que lançou hoje’, entendo que isso significa resgatar o passado, especificamente entendido por mim como o ato de resgatar elaborações de Fanon, é mais do que necessário para se pensar o presente e os problemas contemporâneos. Em um entendimento cíclico do tempo o passado também ocorre hoje e reviver o passado com o estudo da obra de Fanon significa resolver tantos os problemas

de ontem, como os contemporâneos. E, por que não, imaginar um futuro da elevação e emancipação humana?

Para além dessa base do método, existe outra que também dialoga com Exu. Preciso escrever que resolver os problemas do passado no contemporâneo tem como fundamento um princípio de troca justa, ou seja, existe uma dívida intelectual com Fanon, e o reconhecimento dele em estudos, congressos, trabalhos e principalmente na prática militante são formas de sanar essa dívida.

Dito isso, esse trabalho é guiado pela pergunta metodológica: quais os contornos da noção de violência emancipadora do colonizado no pensamento de Frantz Fanon?

Para tal análise, julgo necessário a exposição de três dimensões principais do que é violência para Fanon: a violência colonial, a violência emancipadora do colonizado e a violência nas relações internacionais – as quais podem ser englobadas dentro de uma grande violência atmosférica. Assim, por não ocorrerem fora do mundo e separadas entre si, mostrar a imbricação entre elas e com as forças presentes no mundo colonial.

1.A VIOLÊNCIA COLONIAL

A primeira dimensão fundamental é a violência colonial, a qual incide sobre território do autóctone, isto é, um mundo colonial compartimentado e fragmentado. Para Fanon (2022:49) é um mundo “hostil, pesado e agressivo” próximo do colonizado, mas que sempre está apartado e protegido.

De forma plena, a violência colonial, como nos mostra Mbembe (2012b:22) possui três dimensões: *institucional*, ou seja, é um supervisionamento do controle e da sujeição pela força, sendo esta violência situada tanto na origem quanto na manutenção da dominação colonial. Também a partir de Mbembe é possível verificar que a violência colonial ocorre na *dimensão da experiência*, dado que ela é sentida e percebida no cotidiano do colonizado a partir da humilhação, de assassinatos, da vigilância, do racismo e de abusos, inclusive de forma física no próprio território do colonizado e nele mesmo. Por último existe uma terceira dimensão, uma percepção empírica da violência colonial, que ocorre também *no plano da linguagem*. Nas palavras do próprio Fanon, isso significa que “a linguagem do colono, quando fala do colonizado, é uma linguagem zoológica” (FANON,2022:39), mais especificamente é explícito como ela animaliza o colonizado considerando-o como um sub-humano ou não-humano.



O mundo do colono, bem como seus valores, impostos em território autóctone de forma violenta e o racismo representam essas expressões da violência colonial. São duas forças antagônicas em que “o primeiro confronto entre elas deu-se sob o signo da violência, e sua coabitação – mais exatamente a exploração do colonizado pelo colono – prosseguiu com um grande reforço de baionetas e canhões” (FANON,2022:32).

Essa violência possui consequências, a começar pela tensão muscular, que é induzida no colonizado, uma tensão que não é extravasada, apenas primeiramente contra os seus próprios, uma violência fraticida, interna entre os autóctones. Nesse sentido, por mais que tente ser feito um amansamento divino a partir da religião, como expõe Fanon (2022:51) um fatalismo que retira do colonizador toda causa da violência, ela continua a não ser captada, acaba girando no vazio por expressões culturais e corporais como a dança e a possessão. Exploremos essas consequências para uma cristalização do conceito e para melhor compreender a violência emancipadora do colonizado.

A começar pela tensão, preciso comentar que ela gera alguns movimentos que não se enquadram enquanto a violência emancipadora do colonizado propriamente dizendo, mas não deixam de ser respostas e ações provocadas pela violência colonial. Essa tensão muscular do colonizado, criado pelo colonialismo e por sua violência, introjetada, no sentido de internalização, novas formas de moral e de costumes ativamente forçados no seio de seus povos. Nesse sentido, essa ação ativa por parte dos colonialistas deve extravasar de alguma forma e é exatamente essa dimensão que Fanon indica em sua obra:

A tensão muscular do colonizado é periodicamente liberada em explosões sanguíneas: lutas tribais, lutas de *çofs* [partidos de um clã tradicionalmente do nordeste argelino], lutas entre indivíduos [...] Autodestruição coletiva muito concreta nas lutas tribais: tal é, portanto, uma das vias por onde se libera a tensão muscular do colonizado (FANON,2022:50-51).

Em um primeiro momento a violência colonial introjetada que cria a tensão é liberada contra os seus próprios: uma violência fraticida, interna. Noto como a violência não é canalizada para quem a fomentou, mas sim entre os próprios colonizados revivendo antigos rancores.

A religião também atua nessa questão através de outra via: ela opera “por meio do fatalismo, toda iniciativa é retirada do opressor; a causa dos males, da miséria, do



destino, está em Deus” (FANON,2022:51). É um amansamento divino que agrada o colonialismo e que auxiliou o seu estabelecimento e desenvolvimento.

É uma linha que não posso deixar de costurar junto a um texto que debate a violência sobre o tecido social.

Tomo como referência para elucidar esta questão o drama de Okonkwo e Obierika, personagens igbos²² residentes da aldeia de Umuófia, presente na clássica obra da literatura africana, em especial nigeriana, de Chinua Achebe *O mundo se despedaça* (2009), publicado originariamente como *Thing fall apart* (1958). Achebe em um primeiro momento deste romance nos descreve a rica cultura de Okonkwo e suas relações com seus pares, sejam elas contraditórias e com fraturas ou harmoniosas e condescendentes.

Um ponto central da obra ocorre quando o homem branco, neste caso o inglês, inicia uma série de trocas culturais com os diversos povoados do sudeste da atual Nigéria, inclusive os igbos. Trocas estas que geram tensões morais, religiosas, de linguagem e de costumes. Existe um determinado diálogo na obra entre Okonkwo e seu grande camarada Obierika sobre as diferenças culturais entre os ingleses e os igbos em que Obierika lamenta dizendo:

Nossos próprios camaradas e nossos filhos já se juntaram às fileiras do forasteiro. Adotaram a religião dele e ajudam a apoiar seu governo. Não será difícil tentar expulsar os homens brancos de Umuófia, pois só há dois deles. Mas que dizer da nossa própria gente, que segue o mesmo caminho e a quem eles deram poder? (ACHEBE,2009:198).

É nítido como a religião foi útil e caminhou lado a lado com a instauração do colonialismo, além de ter suplementado o seu desenvolvimento. An Yountae percebeu em seu texto *On violence and Redemption: Fanon and Colonial Theodicy* (2021) como é notável que, nos escritos de Fanon, a religião na colônia – em especial o cristianismo –, opera como um inseticida, como uma ferramenta significativa para expurgar a falta, entendida para os europeus como os mitos e costumes nativos, os instintos naturais e o mal (YOUNTAE,2021:208).

Outra dimensão desses movimentos que se configuram a partir de uma violência colonial passa por uma manifestação através da dança e da possessão, pautadas pelas forças sobrenaturais e reforçadas pelo próprio colonialismo:

²² Ou ibos, um grupo étnico, um povo nativo da África Ocidental e habita, mais especificamente, a atual Nigéria.



Sob outro ângulo, veremos a afetividade do colonizado esgotar-se em danças que podem levar ao êxtase. Por essa razão, o estudo do mundo colonial deve forçosamente buscar compreender o fenômeno da dança e do transe. O relaxamento do colonizado consiste justamente nessa orgia muscular no decorrer da qual a agressividade mais aguda e a violência mais imediata são canalizadas, transformadas, escamoteadas (FANON,2022:53).

A dança, nessa argumentação, pode ser encarada enquanto uma expressão da cultura, um dos vários aspectos da obra de Fanon que vale ser explorada. Kariamu Welsh-Asante em seu artigo *Philosophy and Dance in Africa: The Views of Cabral and Fanon* (1990) explicita como a cultura e, consequentemente, a dança deve estar intimamente relacionada com a luta revolucionária e ter como horizonte uma cultura nacional²³. Assim, a dança, amarrada a um passado distante, às tradições, e de forma estanque nada podia ajudar ao menos que se adaptasse ao novo momento histórico: a luta pela emancipação (WELSH-ASANTE,1990:229).

Um último ponto que vale ser comentado sobre a dança e o transe é como elas estão relacionadas às manifestações religiosas, isto é, “através de mitos aterrorizantes, tão prolíficos nas sociedades subdesenvolvidas que o colonizado vai buscar inibições para sua agressividade” (FANON,2022:51). São manifestações religiosas pautadas pelas forças sobrenaturais e reforçadas pelo próprio colonialismo com um objetivo claro: a mitigação de uma resposta violenta diante da violência colonial introjetada. Fanon (2022:51-52) aponta que esse sobrenatural é uma superestrutura mágica que aterroriza o colonizado, em contraposição diminuindo o tamanho da ameaça do colono, e, ao mesmo tempo, um ponto chave na solidificação de uma economia libidinal²⁴. É algo central para se pensar no não enfretamento ao colonialismo.

Também no plano metafísico estão os distúrbios mentais, relatados por Fanon na Revolução Argelina, os quais são esperados e sentidos por todos os que se envolvem na guerra, afinal o colonialismo “é a violência em estado puro, e só se curvará diante de uma violência maior (FANON,2022: 58)”. Nessa linha argumentativa, é gritante a variedade

²³ Neste artigo, é suficiente comentar pelo bem da argumentação que a cultura nacional só é possível a partir de uma nação independente. Para uma melhor definição, exploro com mais afinco o tema em minha dissertação.

²⁴ Derek Hook, no capítulo *Fanon and Libidinal Economy* da obra organizada por Aydan Gülerce Re(Con)Figuring Psychoanalysis: Critical Juxtapositions of the Philosophical, the Sociohistorical and the Political (2012), aponta uma noção interessante sobre a economia libidinal em Fanon: laços necessários para um determinado grupo social se manter coeso em uma identificação, como códigos culturais, valores, tradições, ou seja, elementos simbólicos (HOOK,2012:166). Nesse sentido, a magia, o sobrenatural que permeia um grupo são encarados enquanto parte constitutiva da economia libidinal.



de tortura utilizadas, sejam físicas ou subjetivas, que Fanon expõe em *Os condenados da terra* (2022). O ponto que define as explicações de torturas na obra são os diversos métodos que a violência colonial pode utilizar. Mais bem definido, é dizer como a criatividade europeia no seu empenho pela colonização transformou a violência colonial em algo que evidencia a tese de Fanon sobre a colonização não ser uma máquina de pensar, mas sim a violência em estado puro. Um esquema europeu e que não possui razão, embora tenha certeza de suas práticas e da racionalidade delas.

2.VIOLÊNCIA EMANCIPADORA DO COLONIZADO

No entanto, existe um outro movimento violento que Fanon denominará enquanto violência emancipadora do colonizado. Nesse momento de virada de chave, ocorre que ao invés de canalizar a violência contra os seus, “o colonizado descobre o real e o transforma no movimento de sua práxis, no exercício da violência, no seu projeto de libertação” (FANON,2022:55), uma violência agora organizada com o objetivo principal de libertar o povo colonizado. Não é um instinto, é uma canalização organizada política que supera a dispersa violência analisada durante a seção anterior. É a violência emancipadora do colonizado, necessária para aqueles que buscam uma verdadeira descolonização na ótica de Fanon.

Em uma conferência sediada em Accra, na atual Gana, durante o ano de 1960, Fanon professa uma frase certa para a análise do conceito em um discurso incisivo sobre a violência emancipadora do colonizado: “O povo argelino escolheu a única solução que restou a ele, e essa escolha nós manteremos” (FANON apud MARSHAL; MEYER,2021:191, tradução minha). Aqui, é possível entender que a violência não é um ponto inicial, mas sim uma necessidade da luta pela independência e libertação nacional. Essa dimensão necessária é indispensável dado que existe um ponto central na argumentação de Fanon, isto é:

Vontade firme de levar os últimos para o início da fila de fazê-los galgar (rápido demais segundo alguns) os escalões que definem uma sociedade organizada [que] só poderá triunfar se todos os meios forem colocados na balança inclusive é claro a violência (FANON,2022:33).

Nesse sentido, afirma o autor:

O militante que se empenha num combate armado, numa luta nacional, tem a intenção de medir no dia a dia todas as degradações infligidas ao homem pela opressão colonial [...] o combate, ao reabilitar o homem oprimido, desenvolve



um processo de reintegração que é extremamente fecundo e decisivo [...] pois o colonialismo não fez outra coisa a não ser despersonalizar o colonizado. E só o combate pode verdadeiramente exorcizar essas mentiras sobre o homem que inferiorizam e literalmente mutilam os mais conscientes dentre nós. (FANON,2022:303-304).

De acordo com Fanon, é através da violência emancipadora do colonizado que ocorre uma reabilitação do humano durante o combate. A violência garante ao indivíduo e ao coletivo essa reparação, é o tornar-se sujeito, é revelar o verdadeiro, é reabilitar a personalidade individual e coletiva, é acabar com a inferiorização através da violência, e, nesse sentido, apenas através da violência nesse contexto colonial.

Pode-se perguntar sobre a moralidade desta via. Notadamente para Fanon (2022:41) ser moralista, a partir da experiência do autóctone é “calar a soberba do colono, romper sua violência ostensiva e em suma expulsá-lo completamente de cena”. Não há meias palavras diante do colonialismo, ou seja, meias palavras diante de uma moralidade imposta, existe apenas uma moral do colonizado que se realiza através de uma resposta violenta ao colonialismo. Isso significa ser moralista.

Nesse sentido, a violência emancipadora do colonizado, como diz Yountae (2021:206) não é instrumental, ela é absoluta, ela não é maniqueísta em contraposição à não violência²⁵, ela é parte de uma luta que busca destruir o mundo colonial em todas as suas dimensões. Para Fanon (2022:88-89) é uma violência que unifica o povo e é totalizante, desintoxica o colonizado e “reabilita-o a seus próprios olhos”. Inclusive enquanto um programa político para o colonizado, afinal:

O colonizado que decide pôr em prática esse programa, converter-se em seu motor, está preparado o tempo todo para a violência. Desde o seu nascimento, está claro para ele que aquele mundo estreito, repleto de proibições, só pode ser reformado pela violência absoluta (FANON,2022:33).

É uma noção de violência absoluta que é crucial para o entendimento do conceito geral, mas também auxilia na compreensão do que exatamente significa a violência emancipadora do colonizado. Levo em consideração o que explana Marx, “a violência é a parteira de toda sociedade velha que está prenhe de uma sociedade nova” (MARX,2013:998). E nesse sentido, a violência do colonizado não é uma ferramenta,

²⁵ “A não violência é uma tentativa de resolver o problema colonial em torno de uma mesa de negociação, antes de qualquer gesto irreversível, de qualquer derramamento de sangue, de qualquer ato deplorável” (FANON,2022:58).

mas sim parte integrante de uma luta que procura destruir este mundo colonial em sua forma física e metafísica. Mbembe identifica em sua leitura de Fanon que:

Essa luta tem uma dimensão tripla. Visa antes de mais destruir o que destrói, amputa, desmembra, cega e provoca medo e cólera – o tornar-se-coisa. Depois, tem por função acolher o lamento e o grito do homem mutilado, daqueles e daquelas que, destituídos, foram condenados à abjeção; cuidar, e eventualmente, curar aqueles e aquelas que o poder feriu, violou ou torturou ou, simplesmente, enlouqueceu. Tem como finalidade fazer irromper um sujeito humano inédito, capaz de habitar o mundo e de o partilhar de modo a que as possibilidades de comunicação e de reciprocidade, sem as quais não poderiam existir nem a dialética do reconhecimento, nem a linguagem humana, sejam restauradas (MBEMBE, 2012a:s.p.).

Necessário, moral e absoluta. Para além dessas dimensões, a violência representa, na realidade, uma balança entre a vida e a morte, isto é, o aparecimento do colono no território ocupado significou a morte do autóctone e, neste sentido, a vida deste só pode surgir da morte daquele invasor:

Mas acontece que, para o povo colonizado, essa violência, por constituir seu único trabalho, reveste-se de traços positivos, formadores. Essa práxis violenta é totalizante, uma vez que cada um se converte em elo violento da grande corrente, do grande organismo violento surgido como reação à violência inicial do colonialista. Os grupos se reconhecem entre si e a nação futura já é indivisível. A luta armada mobiliza o povo, ou seja, lança-o numa única direção, de mão única (FANON, 2022:88).

Isto introduz a noção de causa coletiva, destino da nação e unificação do povo. A solidariedade e o vislumbre de uma nação neste ponto se fazem presentes através da violência, um autorreconhecimento coletivo. Portanto, a segunda fase de luta, com a nação já independente, contra os males que atingem o povo é intimamente ligada aos acontecimentos da primeira, isto é, a luta por libertação nacional:

A violência do colonizado, como dissemos, unifica o povo. [...] A violência, em sua prática, é totalizante, nacional, [o inverso do colonialismo, que é separatista]. No que se refere aos indivíduos, a violência desintoxica. Liberta o colonizado do seu complexo de inferioridade, de suas atitudes contemplativas ou desesperadas; torna-o intrépido, reabilita-o a seus próprios olhos. [...] A violência alça o povo à altura do líder. [...] Quando participaram, com violência, da libertação nacional, as massas não permitem que ninguém se apresente como 'libertador'. [...] Iluminados pela violência, a consciência do povo se rebela contra qualquer pacificação (FANON, 2022:88-89).

Esta passagem talvez seja a que, de forma completa, define o que é a violência emancipadora do colonizado para Fanon. Ela traz a humanidade, retirada pelo



colonialismo, de volta ao sujeito; edifica o povo; universaliza os indivíduos separados a nível nacional e projeta uma consciência nacional.

De forma geral, portanto, ela é absoluta e não instrumental – e aqui ocorre uma leitura errônea de Fanon por exatamente considerar uma violência instrumental e o autor um apologético da violência. A violência nesse sentido também é encarada enquanto o comum da situação colonial, i.e., não é percebida enquanto uma forma maniqueísta em contraposição com a não-violência, ela não é binária. Ela é uma parte de uma luta que busca destruir o próprio mundo com a sua lógica colonial e unificar um povo em luta que desintoxica e reabilita eles a eles mesmo. De certa forma, ela é desalienadora ao reabilitar o humano.

Ainda assim, por mais que Mbembe (2012a:s.p.) expõe como primeiro ela destrói o que destrói; acolhe o lamento dos condenados; e pode curar os torturados e violados na criação de um ser humano novo na reciprocidade e reconhecimento visando a emancipação humana. Não posso deixar de pontuar que Fanon não se esquece de alertar sobre as problemáticas da violência, principalmente no que toca a psique tanto do colonizado, quanto do colonizador. Isso porque os autóctones sabem dos horrores feitos em sua terra, sabem das armas que os inimigos possuem e diante de todas as cartas postas na mesa eles acabam optando por uma resposta concreta, com todas as consequências. Uma resposta que parece exagerada para a civilidade ocidental.

Parece que a violência colonial esclarece o colonizado, que ela é quase que necessária para a que o colonizado se reabilite como humano pela violência. O que pode soar como uma afirmação ambígua ou pode até ser usado de má fé por forças colonialistas, ou por forças sociais dominadoras, que utilizariam essa afirmação para a prática do terror, da violência colonial.

Nesse sentido retomo o que Fanon diz em *o Ano V da Revolução Argelina* (1965). Ele comenta como o caminho do terror, que o colonialismo optou por trilhar na colônia, fez com que o colonizado optasse por outras formas de resistência que não remetiam apenas a atos individuais feitas por vingança pelas mortes indiscriminadas e torturas exercidas sobre os autóctones. Também, Fanon (1965:119-120) diz que o sofrimento do terror e da tortura fez com que se criasse uma unidade argelina espiritual de sofrimento, a base mais solida da Revolução Argelina.



E no *Alienação e Liberdade*, Fanon (2018:617-618) aponta que sob uma constante de terror, o colonizado adota técnicas de acordo com o próprio conflito, ou seja, ele reconhece que o conflito é longo e a guerrilha, como exemplo, se mostra enquanto um método que traz resultados positivos ao colonizado.

Deivison Faustino cita que no pensamento fanoniano, o esclarecimento, em outras palavras a desalienação, também possui uma dimensão histórica de tomada de consciência das condições econômicas e sociais, “ou seja, nem o colonialismo, nem a sua superação poderiam ser reduzidos à dimensão subjetiva, sob risco de não se alcançar jamais a verdadeira raiz do problema colonial” (FAUSTINO,2018:60). Sem reduzir, mas também sem ignorar, dado que passar pela dimensão subjetiva é necessário, principalmente pensando nas consequências de uma violência emancipadora do colonizado.

3.VIOLÊNCIA NAS RELAÇÕES INTERNACIONAIS, O COMPLEMENTO QUE FALTA PARA UMA VIOLÊNCIA ATMOSFÉRICA

No entanto, essa luta não ocorre apenas na Argélia, as revoltas coloniais na segunda metade do século XX se desenvolveram tanto no continente africano, bem como no resto do mundo. O que aponta para uma terceira dimensão: a violência nas relações internacionais.

Essa violência nas relações internacionais acaba por suscitar uma solidariedade internacional em que vitórias para além da nação contribuem para uma consciência nacional e para a visualização de uma vitória na luta pela independência, inclusive através da violência. É o que foi a importância do movimento terceiro mundista, para Fanon “o Terceiro Mundo não está excluído. Ao contrário, está no centro da tormenta” (FANON,2022:73). Algo que se torna explícito nas citações de Fanon sobre as conferências da ONU em sua época:

Quando Kruschóv tira o sapato e bate com ele na mesa na ONU nenhum colonizado, nenhum representante dos países subdesenvolvidos ri, pois o que o sr. Kruschóv mostra aos países colonizados que o observam é que ele, o mujique, que por outro lado possui mísseis, trata aqueles miseráveis capitalistas do jeito que eles merecem. Da mesma forma, Fidel Castro de uniforme militar na ONU não escandaliza os países subdesenvolvidos. O que Castro mostra é a consciência que ele tem do regime contínuo da violência (FANON,2022:75).



Nesse sentido, a violência nas relações internacionais pode ser encarada mais facilmente enquanto parte central de uma violência atmosférica quando pensada a nível planetário. Precisamente é uma atmosfera que se cria que permeia as relações sociais, ou seja, essa violência, “esse espectro, presente em todos os lugares na cena colonial e para além dela” (LOPES; TONELI; OLIVEIRA,2022:1524) atravessa os sujeitos e as sociedades, e se reflete no contexto internacional.

Isso permitiu Fanon “enxergar o problema do colonialismo e do neocolonialismo em termos que excedem as fronteiras nacionais e continentais” (CHAVES,2019:91)²⁶, precisamente no ponto em que o colonizado “descobre que a violência é atmosférica, que eclode aqui e ali, e aqui e ali derrota o regime colonial. Essa violência que dá resultado tem um papel não só informante como operacional para o colonizado” (FANON,2022:68). Aqui é possível indicar o papel da violência emancipadora do colonizado em todo o globo, isto é, nas relações internacionais, precisamente criando um ambiente violento, uma atmosfera violenta que auxilia as lutas anticoloniais que visam uma consciência nacional dos antigos territórios ocupados.

É um desespero que toma conta dos colonialistas, visto que:

Essa violência ambiente não muda apenas os colonizados, mas igualmente os colonialistas, que tomam consciência de múltiplos Dien Bien Phu. Eis por que um verdadeiro pânico ordenado vai se apoderar dos governos coloniais. Sua intenção é tomar a dianteira, virar à direita o movimento de libertação, desarmar o povo: rápido, descolonizemos. Descolonizemos o Congo antes que se transforme numa Argélia (FANON,2022:67).

É justamente um aviso acerca de descolonizações feitas por negociações, dado que elas foram fruto do pânico colonial diante da violência que ocorriam em seus territórios ocupados. A vitória vietnamita decisiva na resistência anti-França que ocorreu

²⁶ Sobre a diferenciação entre colonialismo e neocolonialismo, cabe reler o discurso “Fundamentos e objetivos da libertação nacional em relação com a estrutura social” de Amílcar Cabral, representante do Partido Africano para a Independência da Guiné-Bissau e Cabo Verde (PAIGC), proferido em Havana, capital cubana, durante a primeira Conferência Tricontinental dos Povos da Ásia, África e América Latina, em janeiro de 1966: “No que se refere aos efeitos da dominação imperialista sobre a estrutura social e o processo histórico dos nossos povos, convém averiguar em primeiro lugar quais são as formas gerais de dominação do imperialismo. Elas são pelo menos duas: 1º) Dominação direta - por meio de um poder político integrado por agentes estrangeiros ao povo dominado (forças armadas, polícia, agentes da administração e colonos) — à qual se convencionou chamar colonialismo clássico ou colonialismo. 2º) Dominação indireta — por meio de um poder político integrado na sua maioria ou na totalidade por agentes nativos — à qual se convencionou chamar neocolonialismo” (CABRAL *apud* COMITINI,1980:31-32).



em Dien Bien Phu é um sintoma da violência colonial, uma resposta acertada que coloca em pânico as forças francesas²⁷.

Essa violência é a que acaba por completar o entendimento de uma grande violência atmosférica, que ocorre em todo o globo e se mostra para além do cenário nacional em todas as relações sociais.

No entanto, é de notar que essa violência atmosférica se inicia antes da tomada de consciência violenta da violência emancipadora do colonizado, ou seja, durante a época colonial com sua violência colonial ela também é presente.

Apesar das metamorfoses impostas pelo regime colonial nas lutas tribais ou regionalistas, a violência avança, o colonizado identifica seu inimigo, dá nome a suas misérias e joga nesse novo rumo toda a força exacerbada de seu ódio e de sua cólera. Mas como passamos da atmosfera de violência à violência em ação? [...] As repressões, longe de arrefecerem o ímpeto, marcam o avanço da consciência nacional. Nas colônias, os banhos de sangue, a partir de um certo estágio de desenvolvimento embrionário da consciência, reforçam essa consciência, pois indicam que entre opressores e oprimidos tudo se resolve pela força (FANON, 2022: 67-68).

Ela perpassa o período de violência emancipadora do colonizado e avança durante e após a libertação do povo

Necessito explicitar um ponto fundamental para Fanon: como essa violência atmosférica, por mais que contenha a violência emancipadora do colonizado, possui uma dimensão negativa. Nesse sentido, Fanon explicita que (2022:136-137) o ódio, a violência e a vingança não podem ser os únicos elementos para uma luta de libertação, dado que o racismo e o colonialismo poderiam de forma cínica se transformarem, inclusive se disfarçando com uma camada de respeito, para que a dominação não cesse. O esclarecimento do povo, a tomada de consciência para Fanon (2022:141) é o principal

²⁷ Para mais informações, consultar a tese de Matthew Paul Swagler intitulada *Youth Radicalism in Senegal and Congo-Brazzaville, 1958–1974*. De imediato, é possível relembrar que para além da expulsão vietnamita dos franceses, a Guerra Argelina teve grande papel, enquanto inspiração, nas juventudes da África francófona, como em Senegal, Congo Brazzaville e Camarões. Principalmente quando perceberam que seus líderes, Senghor, Youlou e Houphouët-Boigny respectivamente, não se mostravam dispostos a quebrar as relações neocoloniais entre França e seus territórios. Esse movimento ficou explícito para os estudantes, jovens e sindicatos na campanha desses líderes a favor da permanência de seus territórios dentro de federação francesa dos territórios africanos do referendo de 1956, chamado de *loi-cadre Defferre*. Foi um período de transição que não agradou esses setores mais radicais que se aproximavam cada vez mais de teorias marxistas e pan-africanistas e demandavam uma independência real: “retirada da estrutura governamental federativa francesa, domínio completo das relações diplomáticas, a expulsão de bases militares francesas do solo africano, o fim do domínio francês e missionário sobre as instituições educacionais, a Africanização do setor público e privado e a nacionalização da economia” (SWAGLER, 2017:10).



elemento a ser construído em uma luta de libertação nacional, a organização e esclarecimento das massas nas dimensões econômicas e sociais seriam esforço do militante em luta.

Essa preocupação se liga especialmente com o capítulo III do *Condenados da terra* que possui o título “Desventuras da consciência nacional”. Este Fanon (2022:157-158) possui preocupações com um movimento que se sustenta em uma vaga unidade africana. Embora esse movimento se fez pensando em uma real unidade contra o colonialismo, a partir do fenômeno da descolonização ele esvai sua função prática na dimensão material, pois a partir de certo momento ele ressuscita antigas tensões étnicas/tribais. Também preciso comentar que, para Fanon, existem interesses de certas elites/burguesias locais situadas em determinados locais minimamente privilegiados pelo sistema colonial que são cumpridos através do aproveitamento de como o colonialismo explorou desproporcionalmente do território. O colonialismo, assim, não se priva de explorar esses dois movimentos e Fanon (2022:159) expõe que ele coloca africanos contra africanos em lutas entre eles mesmos, em uma violência chauvinista interna dentro do próprio continente, dentro de uma suposta unidade africana.

Dessa forma, com uma vaga unidade africana, alguns regionalismos e outros tribalismos são ressuscitados. A violência, apoiada nessa unidade, volta-se contra o próprio país internamente através da mesquinhez da burguesia local, de seus interesses e dos interesses mobilizados pelo colonialismo, ou seja, pela burguesia ocidental. Trata-se de quebrar uma unidade africana, para a qual o colonialismo sucumbiu. Que de fato ela não exista mais.

Porém, essa atmosfera violenta acaba por englobar todas as outras três dimensões da violência, visto que ela está nas relações da violência colonial e da emancipadora do colonizado dentro e fora da nação, na violência nas relações internacionais.

4. AS FORÇAS

É nítido como a violência perpassa e ultrapassa a época da independência, afinal, Fanon (2022:136) alerta do perigo do ódio da vingança e das lutas raciais na jovem nação. Não por acaso, os distúrbios mentais, através do entendimento do que é uma atmosfera violenta, se mostram presentes e mais explícitos nas três dimensões expostas da violência para Fanon. O mundo segue violento e a atmosfera sangüinária adoece.

Os casos de distúrbios mentais do tipo reacional analisados por Fanon no *Condenados da terra* (2022), explicitam como a atmosfera violência afeta tanto de europeus quanto argelinos. Fanon divide os casos na forma de séries para expor e analisar como a colônia afeta a psique de todos nesse cenário. Como exemplo nítido temos:

Caso nº 1: Marido militante argelino que sofre de impotência sexual, culpa, anorexia e ansiedade após o estupro de sua mulher por militares franceses. A esposa não deseja que o casamento seja reatado, mas após o tratamento, o próprio marido deseja que o casamento com a esposa se firme novamente. E o caso nº 4: Policial europeu que imagina ouvir gritos violentos e agonizantes. Após praticar sessões de tortura, reencontra uma de suas vítimas e apresenta uma crise de ansiedade. Depois do tratamento e da repulsa da atividade atribuída pelo governo francês, é repatriado. É a presença de uma atmosfera constante que contamina todas as forças envolvidas na situação colonial

Ainda, resgatar as forças que estão envolvidas nesse esquema é fundamental, afinal é a análise que Fanon realiza se mostra completa também nos grupos que compõe o esquema colonial.

Fanon identifica que na relação colonial estão: as burguesias, externas e locais; as massas, no campo e na cidade; os intelectuais; e os partidos políticos, com seus integrantes. Elas irão se relacionar e relacionar entre si as dimensões da violência, bem como a não violência.

Nesse sentido, a burguesia ocidental – burguesias estrangeiras aos territórios africanos, especialmente das antigas metrópoles – diante da realidade econômica entende que a dominação focada na violência não é viável. Ao mesmo tempo pressões internacionais da Guerra Fria gerou uma solidariedade internacional. É uma característica da violência nas relações internacionais que auxilia uma viabilidade – a necessidade de um mercado não explorado e a solidariedade internacional – da violência emancipadora do colonizado diante da violência colonial.

Dessa forma, é possível notar como as elites locais mediam as massas e as burguesias ocidentais. A burguesia local é um agente de negócios da burguesia ocidental por privilégios e favores com desejos de ocupar e possuir o que antes era do colono.

No outro polo antagônico, tem-se as massas, com o camponês sendo a força revolucionária da colônia. Como escreve Renato da Silveira (2022:370) é a análise de uma grande influência de Fanon: o líder revolucionário chinês Mao-Tsé-tung que

explicita que países subdesenvolvidos os trabalhadores industriais são relativamente incipientes em comparação com os camponeses, estes irão constituir majoritariamente a força que irá levar as massas à libertação nacional.

Nessa argumentação, é necessário um trabalho de conscientização das massas em que a violência, a depender do contexto, torna-se o único meio para a descolonização com a tomada de consciência das massas.

Porém, existe um descompasso entre esses dois grupos e o colonialismo acentua essa diferença e incita algumas forças intermediárias, como um partido nacionalista mais próximo da burguesia ocidental, para infligir conflitos que afastam as massas de uma tomada de consciência nacional. Essas insurreições representam uma espontaneidade da população rural com os partidos nacionalistas confiando nessa espontaneidade para não tentar politizar as massas, é a desconfiança do campesinato. Esses partidos consideram o interior do país um local não pacificado tomado por uma guerra interior.

A espontaneidade é, em um primeiro momento, uma vitória da solidariedade intertribal, a qual é direcionada por dirigentes expulsos e exilados do partido pela sua radicalidade para a transformação de uma guerra camponesa em uma revolucionária. A fraqueza revelada da espontaneidade, o não progresso na consciência, “o racismo, o ódio, o ressentimento, o ‘desejo de vingança’ não podem alimentar uma guerra de libertação” (FANON, 2022:136). É a ligação necessária da violência emancipadora do colonizado a uma tomada de consciência política das massas e de seu papel ativo, bem como na criação de uma rede internacional de solidariedade.

Ainda, na obra de Fanon, é possível identificar essas forças intermediárias e sua relação com a não violência. Identifico os intelectuais, força que teve sua formação no estrangeiro, inclusive no país que colonizador, mas passa a se identificar com os autóctones. A segunda força são os dirigentes dos partidos e os partidos, os quais – os não moderados – mergulham nas massas e aumentam a potencialidade de um partido comprometido com as causas da nação.

Alguns dirigentes de partidos expulsos pela sua própria radicalidade vão para o campo e acabam por construir um trabalho de conscientização nacional ao voltar para a cidade, revivem a política no contexto urbano apontando para a descolonização. Então vemos que a violência emancipadora do colonizado, portanto, não está descolada de uma tomada de consciência política das massas, o ensinamento às massas que seu destino está



em suas próprias mãos, tudo depende do avanço e do retrocesso delas. Inclusive a recusa da não violência, a qual é identificada enquanto uma pauta importante inicialmente para os intelectuais, em algum momento, eles abandonam essa pauta e passam a servir à nação e ao próprio povo. Seguem um movimento de três fases: uma vontade de se assimilar ao mundo colonial; um caminho de resgate de si próprio em direção à sua coletividade; e a identificação com seu próprio povo em armas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Portanto, concordo com a explicação dada por David Marriot (2011:68) quando aponta que a violência para Fanon não é algo positivo ou negativo, mas sim algo que está em toda relação social que ocorre na colônia, da política à ética, da raça ao gênero. Uma violência que possibilita, tomada em sua dimensão emancipadora, um novo humano que possa enfim construir diálogos, inclusive, sem a própria violência.

O fim das raças nesse novo mundo, a elevação do mundo em humanidade é o sonho de Fanon que perpassa uma que é entendida enquanto violência absoluta. É a criação de uma nova sociedade de humanos livres, donos de sua terra e de suas personalidades e aniquiladores de quaisquer mentiras impostas pelo colonialismo.

Assim, diante dessas três violências principais: a violência colonial, a nas relações internacionais e a emancipadora do colonizado, permeadas por uma violência atmosférica, é preciso dizer que uma descolonização formal não exclui o colonialismo. Fanon não é ingênuo e explicitou os pontos que poderiam reafirmar a situação colonial: sem independência econômica, a independência política não passa de palavras vazias e a violência não pode ser ignorada.

A violência é. Cria identidades e é ontológica no sentido de transformar o desumanizado em humano, operando na criação de identidades e do novo. Também, através dessa análise da violência emancipadora do colonizado é possível identificar uma certeza política na formação de Fanon: a força transformadora das massas, a certeza de que uma emancipação, que a elevação do mundo em humanidade não virá de intelectuais ou da boa vontade de indivíduos de uma classe dominante, mas sim do coletivo que consiga mudar a sua própria realidade e esse coletivo possui um nome, as massas.

Afinal, pensar o humano sem a violência e o antagonismo é uma ilusão e um desejo de um humanismo europeu frente ao qual Fanon é crítico, um humanismo que



esquece hipocritamente da sua fundação violenta e tenta imaginar um fim último em que a violência seja a oposição necessária da política. A violência é irreduzível por não derivar de uma paz anterior ou futura e por estar na construção de qualquer humanismo, momento revolucionário e indissociável da possibilidade do humano. É indissociável do humano nesse contexto social. Diante do colonialismo ela se faz necessária.

REFERÊNCIAS

- ACHEBE, Chinua. *O mundo se despedaça*. São Paulo: Companhia das letras, 2009.
- CHAVES, Murilo Mangabeira. *A luta por autodeterminação: desracialização e descolonização no pensamento de Frantz Fanon*. 2019. 134 f., Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade de Brasília, Brasília, 2019.
- COMITINI, Carlos. *Amílcar Cabral: A arma da teoria*. Rio de Janeiro: Codecri, 1980.
- FANON, Frantz. *A dying colonialism*. New York: Grove Press, 1965.
- FANON, Frantz. *Alienation and Freedom*. London: Bloomsbury Academic, 2018.
- FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.
- FANON, Frantz. *Why we use violence*. In: MARSHALL, Wende; MEYER, Matt. *Insurrectionary uprisings: A Reader in Revolutionary Nonviolence and Decolonization*. Québec: Daraja Press, 2021.
- FAUSTINO, Deivison Mendes. *Frantz Fanon: um revolucionário particularmente negro*. São Paulo: Ciclo Contínuo Editorial, 2018.
- HOOK, Derek. *Fanon and Libidinal Economy*. In: *Re(Con)Figuring Psychoanalysis: Critical Juxtapositions of the Philosophical, the Sociohistorical and the Political*, ed. Aydan Gülerce. New York and London: Palgrave Macmillan, 2012.
- LOPES, Frabécio Ricardo; TONELI, Maria Juracy Filgueiras; OLIVEIRA, João Manuel de. *O Conceito de Violência Atmosférica em Fanon: contribuições aos Estudos de Gênero*. Estudos e Pesquisas em Psicologia, Rio de Janeiro, vol. 22, p. 1518-1538, 2022.
- MARRIOT, David. *Wither Fanon?*. *Textual Practice*, v. 1, n. 25, p. 33-69, 2011.
- MARX, Karl. *O Capital: crítica da Economia Política*. Livro 1. São Paulo: Boitempo, 2013.



- MBEMBE, Achille. *A universalidade de Frantz Fanon*. Centro de Estudos Comparatistas, Lisboa, 2012a. Disponível em: <http://artafrica.lettras.ulisboa.pt/uploads/docs/2016/04/18/5714de04d0924.pdf>. Acesso em: 27 dez. 2025.
- MBEMBE, Achille. *Metamorphic Thought: The Works of Frantz Fanon*. African Studies, v. 1, n. 71, p. 19-28, 2012b.
- OMOGE, Michael. *Conceptual Analysis and African Philosophy*. Philosophical Papers, v. 51, n. 2, p. 265-293, 2022.
- SILVEIRA, Renato da. *Frantz Fanon e a descolonização*. Afro-Ásia, Salvador, n. 66, p. 352–390, 2022. DOI: 10.9771/aa.v0i66.47750. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/47750>. Acesso em: 8 jul. 2025.
- SWAGLER, Matthew Paul. *Youth Radicalism in Senegal and Congo-Brazzaville, 1958–1974*. 2017. Tese (Doutorado em Filosofia) - Graduate School of Arts and Sciences, University of Columbia, New York, 2017.
- WELSH-ASANTE, Kariam. *Philosophy and Dance in Africa: The Views of Cabral and Fanon*. Journal of Black Studies. Vol. 21. No. 2, 224–232, 1990.
- YOUNTAE, An. *On Violence and Redemption: Fanon and Colonial Theodicy*. In: YOUNTAE, A; CRAIGE, E. *Beyond Man: Race, Coloniality, and Philosophy of Religion*. Durham, NC: Duke University Press, 2021.



DA COSMOFOBIA COLONIAL A NOVAS SIGNIFICAÇÕES E ENVOLVIMENTOS COM A EXISTÊNCIA

FROM COLONIAL COSMOPHOBIA TO NEW MEANINGS AND ENGAGEMENTS WITH EXISTENCE

Pedro Poeta

Graduado em filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro e mestre em educação pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, compondo o Núcleo de Estudos de Filosofias e Infâncias NEFI UERJ. Como educador e elaborador de projetos culturais para escolas públicas é responsável pela criação dos projetos Imersão Filosófica, Academia da Poesia e Pensadores Cariocas. Como poeta lançou seu livro Poesia Nossa de Cada Dia - Alimentos Poéticos para Inspirar o Cotidiano em 2025.



RESUMO

O conceito de cosmofoobia, cunhado por Antônio Bispo dos Santos, o quilombola Nego Bispo, é um precedente fundamental para concebermos a cosmoperspectiva colonial que até hoje reverbera em nossa sociedade latino-americana. Questões ambientais, raciais, sociais, religiosas, de gênero e outras são atravessadas pela cosmofoobia como percepção do mundo e da realidade. Para o autor, a cosmofoobia tem um princípio na passagem chamada A Queda do Homem, do livro bíblico Gênesis, a partir do pecado original, que problematizamos e ressignificamos neste texto. Nossa metodologia busca manter a lealdade aos princípios de Nego Bispo, que recusa o método do desenvolvimento, escolhendo o envolvimento, recusando o começo-meio-fim, buscando um começo-meio-começo. Neste texto aprofundamos nas problemáticas que a cosmofoobia traz para nossos tempos, disputando o terreno dos símbolos e significados da existência na fronteira da escrita acadêmica com as necessidades poéticas de disputa de significados com o livro Gênesis, buscando fortalecer dentro do campo acadêmico a luta contracolonial de Nego Bispo.

PALAVRAS-CHAVE

Cosmofoobia; Colonização; Gênesis; Contracolônização; Terra.

RESUMEN

El concepto de cosmofoobia, acuñado por Antônio Bispo dos Santos, el quilombola Nego Bispo, es un precedente fundamental para concebir la cosmoperspectiva colonial que hasta hoy reverbera en nuestra sociedad latinoamericana. Cuestiones ambientales, raciales, sociales, religiosas, de género y otras están atravesadas por la cosmofoobia como percepción del mundo y de la realidad. Nuestra metodología busca mantener la lealtad a los principios de Nego Bispo, quien rechaza el método del desarrollo, eligiendo el involucramiento, rechazando el comienzo-medio-fin, y buscando un comienzo-medio-comienzo. Para el autor de referencia en este texto, la cosmofoobia tiene su origen en el pasaje llamado La Caída del Hombre, del libro bíblico Génesis, a partir del pecado original. En este texto profundizamos en las problemáticas que la cosmofoobia trae a nuestros tiempos, disputando el terreno de los símbolos y significados de la existencia en la frontera entre la escritura académica y las necesidades poéticas de disputar significados con un libro milenario como el Génesis, buscando fortalecer dentro del campo académico la lucha contracolonial de Nego Bispo.

PALAVRAS CLAVE

Cosmofoobia; Colonización; Génesis; Contracolônización; Tierra.



DA COSMOFOBIA COLONIAL A NOVAS SIGNIFICAÇÕES E ENVOLVIMENTOS COM A EXISTÊNCIA

INTRODUÇÃO

Nêgo Bispo foi um pensador singular, original e autêntico. Seu trabalho ultrapassa o que conhecemos como pesquisa acadêmica, transbordando o conhecimento para outras dimensões. O tradutor quilombola, como preferia ser chamado, traduzia percepções do mundo quilombola para o mundo civilizado e colonizado, e traduzia também códigos e modos de vida dos civilizados e colonizados para os quilombolas.

Sendo assim, o objetivo principal deste trabalho é dar continuidade à luta política de Nêgo Bispo, ampliando algumas das suas percepções, multiplicando frentes de combate no campo acadêmico e intelectual ao colonialismo, seus modos de vida, ética, organização social que permaneceram após o fim da escravidão e a Proclamação da República no Brasil, sendo uma luta contracolonial.

O pensamento de Bispo é potente e corajoso, pois faz uma crítica radical e explícita a valores judaico-cristãos, fato que poucos intelectuais brasileiros fizeram de tal forma, identificando este como genitor de um problema central deixado pela colonização, a chamada cosmofofia, o medo do cosmo, a aversão à natureza, suas formas plurais e diversas, deixada por uma cultura judaico-cristã monoteísta que fundamentou a colonização e suas formas de dominação econômicas, morais e religiosas.

Identificando diversas formas de dominação utilizadas pelos colonizadores, entre estas a violência bruta, mas também o “carinho do colonizador”, a imposição da religião cristã, e também a demonização das outras religiões, e também os nomes, o batismo das coisas impostos pelos colonizadores, Nêgo Bispo propõe uma guerrilha contracolonial em diversas frentes, buscando contracolônizar para curar as pessoas da cosmofofia, fazendo-as se reencontrarem em formas diversas, plurais, circulares, se reconectando com o cosmo/natureza, se integrando como partes destes, e assim se organizando socialmente de formas autogestionárias.

As análises e posicionamentos assumidos neste texto, não estão disputando um regime de verdade histórica de forma linear, mas disputando a cosmoperspectiva, como afirma Nêgo Bispo. A principal crítica se faz ao texto Gênesis, como uma posição situada na disputa dos sentidos que emergem do texto, buscando disputá-lo na fronteira entre a escrita acadêmica dentro das normas estabelecidas e as necessidades simbólicas e poéticas



de expressão para que de fato dispute com um texto rico em símbolos como o Gênesis. Considerando também fatores como as problemáticas traduções, não estamos confrontando o texto Gênesis em sua gênese e em seu contexto de produção, mas acompanhando Nego Bispo, o confrontamos nas suas interpretações comuns dentro da nossa sociedade e o referenciamos como importante produtor da cosmoperspectiva colonial.

Inserimos também no texto, o reforço que o autor peruano Aníbal Quijano contribui para a crítica que pretendemos fazer, apresentando sociologicamente a relação entre raça, racismo e colonialidade na América Latina, a partir do capítulo *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*, do livro *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais* (2005). Perspectivas latino-americanas. Não utilizamos o autor de forma central, mas de forma confluyente com a crítica que o quilombola Nego Bispo faz a cosmofoobia e a colonização.

Um grande desafio deste texto é escrever mantendo a lealdade aos valores que Nego Bispo afirma, como, por exemplo, a substituição do termo desenvolvimento pelo envolvimento, sendo comum e ensinado na escrita acadêmica que todo texto deve ter introdução, desenvolvimento e conclusão, expressando assim o começo, meio e fim da pesquisa.

Bispo ensina a pensar e agir de modo começo, meio e começo, pois seu pensamento é circular e não linear. Proponho, então, que este artigo possa ter envolvimento e não desenvolvimento, e que possa terminar no começo, afirmando assim a circularidade, tentando romper com uma estrutura hegemônica do fazer pesquisa, afirmando formas contracoloniais de produzir e disseminar o conhecimento.

Portanto, começaremos pelas perguntas: Como escrever um artigo que não proponha desenvolvimento, mas envolvimento entre o autor, o tema e os leitores? Como escrever uma pesquisa que não tenha começo, meio e fim, mas começo, meio e começo? Qual diferença essas perspectivas do fazer invocam na produção de conhecimento e na pesquisa acadêmica? Como romper com valores hegemônicos sem se afastar da vida comum e popular? Qual proposta de vida afirmamos quando negamos a cosmofoobia judaico-cristã?

1. GÊNESIS E COSMOFOBIA



Quando o sol se derramar em toda sua
essência
Desafiando o poder da ciência
Pra combater o mal
E o mar
Com suas águas pra guias
Levar consigo todos nossos dias
Vai ser um bom sinal
Os palácios vão desabar
Sob a força de um temporal
Os ventos sufocar o barulho infernal
Os homens vão se revelar
Desta farsa descomunal
Vai voltar tudo ao seu lugar
Afinal (NOGUEIRA; PINHEIRO, 1977).

Em *Quilombos: Modos e Significações* (2015), e diversos outros textos, Bispo referenciou principalmente o primeiro texto bíblico, Gênesis, como princípio histórico do que chamou de cosmofofia, o medo do cosmo, a maldição sobre a terra, que é produzida a partir do Pecado Original, na alegoria de Adão e Eva, onde Deus os condena a sair do paraíso Éden e ir habitar em uma terra amaldiçoada.

Mesmo que o próprio texto bíblico Gênesis tenha outras passagens, o ponto central é que, a partir da imagem que o capítulo 3, considerado A Queda do Homem, gera, se produz uma cosmoperspectiva construída no pecado original e na maldição da terra como origem civilizacional, muito mais do que literal, mas profundamente simbólica, com efeitos concretos, registrada e inscrita na história da civilização judaico-cristã-ocidental. Após comer do fruto proibido do conhecimento do bem e do mal, a Adão, Deus disse:

¹Porquanto deste ouvidos à voz de tua mulher, e comeste da árvore de que te ordenei, dizendo: Não comerás dela, maldita é a terra por causa de ti; com dor comerás dela todos os dias da tua vida. Espinhos e cardos também te produzirá; e comerás a erva do campo. No suor do teu rosto comerás o teu pão, até que te tornes à terra; porque dela foste tomado; porquanto és pó e em pó te tornarás. (BÍBLIA, Gênesis 3:17-19).

Quando Adão comeu do fruto proibido, influenciado por Eva, desobedecendo a Deus, pecando, a ira profunda de Deus despertando, a terra foi amaldiçoada e ambos foram punidos, castigados, expulsos da terra-paraíso, desterritorializados e reterritorializados em outro lugar, a terra-medo. Um pecado, e a reação que ele gera na divindade, está no mito fundacional dessa sociedade. Eva conheceu as dores do ventre, Adão, as do trabalho difícil.

Assim, por obra e graça do seu pecado original, foram expulsos do seu paraíso



de abundância e passaram a habitar o mundo de escassez. Apresentou-se, para eles, como forma de castigo, um mundo do trabalho árduo, da terra seca, das ervas daninhas e dos espinhos para lhes furar. Conheceram as pragas, as pestes, as doenças, as tempestades, os alagamentos, as secas e o frio.

Vivendo na terra-medo, tendo medo da terra, os descendentes de Adão e Eva povoaram a terra com o mínimo de contato que se podia ter com ela. A relação com a terra mudou radicalmente: construíram uma relação produtiva com a terra, mas não necessariamente viva, muito menos espiritual. A humanidade foi se proliferando vendo na terra uma maldição, servindo-se dela apenas desde uma lógica extrativista, tentando se aproveitar de sua fertilidade como fonte de acúmulo de riquezas.

Sendo a cultura judaico-cristã monoteísta, colonizadora e civilizadora dentro de um longo processo histórico, a chamada sociedade ocidental produziu e introduziu uma fortíssima cosmoperspectiva da vida a partir do pecado original: os primeiros antepassados foram desterritorializados, distanciados cada vez mais da terra-paraíso, um mundo de fartura, abundância, fertilidade e compartilhamento.

Nêgo Bispo nomeou esse processo, chamando-o de Cosmofobia, o medo do cosmos, da natureza, da terra, o princípio civilizatório da sociedade judaico-cristã. A cosmofobia, fobia do mundo, ódio ao mundo, é uma cosmopercepção, é como se percebe o mundo em si e o si no mundo, um alicerce da nossa construção subjetiva, moral, econômica e política.

Para o autor, fomos fundados, em termos civilizatórios da chamada civilização ocidental, nessa cosmoperspectiva, a partir do pecado original; fomos desterritorializados, a terra nos foi amaldiçoada. Nascidos e educados nos modos de vida desta civilização, desconhecemos os saberes básicos para viver em harmonia com a terra, para reencontrarmos o paraíso nela, para viver em harmonia com ela e não em oposição a ela.

Ao amaldiçoar a terra e determinar uma relação fatigante entre o seu povo e a terra, classificando os frutos da terra como espinhos e ervas daninhas e impondo aos condenados que não comam de tais frutos, só podendo comer das ervas por eles produzidas no campo com o suor do seu próprio corpo, o Deus da Bíblia, além de desterritorializar o seu povo, também os aterrorizou de tal forma que não será nenhum exagero dizer que, nesse momento, ele inventou o terror psicológico que vamos chamar aqui de cosmofobia (SANTOS, 2015:31).

O Deus do Gênesis é um deus que desterritorializa e aterroriza seus fiéis. Desterritorializados e aterrorizados, os seres humanos que seguiram esse Deus, com



recursos limitados, a escassez como perspectiva, aprenderam a sintetizar a natureza, desorganizando seu organismo, impondo formas lineares de produção onde antes eram circulares de compartilhamento, e foram se expandindo por cima da terra à base de um mundo calculado e medido para fins de acúmulo e desigualdade.

É certo que este processo de terror psicológico, que transforma a relação natureza-humano na relação humano/natureza, está no cerne da crise climática e ambiental da nossa sociedade. Considerando que esta crise não pertence à natureza como algo separado, descolado do ser humano, mas pertence ao ser humano em sua concepção de si mesmo, de sua sensibilidade perante o todo. A crise climática está intrinsecamente imbricada na crise sensorial do ser humano, e a crise sensorial, por sua vez, está conectada com a percepção da condição em que nos encontramos na terra.

Acreditando ter surgido a partir do pecado original, onde o Deus todo-poderoso expulsou nossos antepassados da terra-paraíso, onde nossa vida e existência foram tramadas no pecado original, e herdamos esta culpa, nossas ações se voltam não para o envolvimento com a natureza, para o bem viver de forma orgânica, mas para o desenvolvimento, a sintetização da natureza, criando um sobre-mundo sintético sobre ela e, neste sobre-mundo, extrair da terra seus recursos, enquanto nos afastamos dela como fonte da nossa própria existência.

Bispo é um autor que utiliza intuitivamente os termos orgânicos e sintéticos. Viver de forma sintética é se relacionar com o mundo, a natureza, na intenção da propriedade, do desenvolvimento, do acúmulo, do domínio, da exploração, enquanto viver de forma orgânica está ligado à vivência, ao compartilhamento, ao envolvimento, à biointeração, como expõe no texto *Somos Terra* (2019):

Conceitos que achamos que se parecem muito com os conceitos de “bem viver” e de “viver bem” são o “viver de forma orgânica” e o “viver de forma sintética” (BISPO; 2019:13). Bem viver é viver de forma orgânica e viver bem é viver de forma sintética. É interessante perceber essa tensão que existe no significado das palavras “orgânico” e “sintético”. A palavra “orgânico”, segundo o *Dicionário Etimológico Brasileiro*, de Antenor Nascentes (1955), tem origem na palavra órgão. ‘Órgão’ vem do grego *organon*, que significa ferramenta ou instrumento.

Sendo assim, se órgão é ferramenta, a organização é o modo e a localização onde essas ferramentas e instrumentos atuam, pois, organizados, eles formam um organismo,



um conjunto de ferramentas, com cada uma exercendo sua função. Um estado em que organismos estão com seus órgãos alinhados e conectados entre si, na lógica do ser e não do ter, é um estado orgânico.

Já a palavra sintética vem do grego *synthesis*, *syn* - com, junto, e *thesis* - colocado, posto, ou seja, com o sentido de colocado junto, composto. Isto nos faz pensar que o modo sintético retira funções das ferramentas do ser e compõe novas funções sobre a vida orgânica, voltando-a para o ter.

De modo intuitivo e cotidiano, referimo-nos ao termo orgânico como algo ligado ao material, natural, imanente, pulsante e vivo. Do mesmo modo, nos referimos ao sintético como algo processado, passado por máquinas, sintetizações que desnaturalizam as substâncias, tornando-as produtos, produções sintetizadas.

Nêgo Bispo pensava que nomear é dominar. Também ressignificar algumas palavras é um ato de subverter a dominação. É o que o Nego Bispo faz com as palavras “orgânico” e “sintético”, levando-as para muito além de sua etimologia e forçando-as a significar uma realidade em que são contrapostos dois modos de habitar o mundo.

Sendo assim, desprendem-se, dessa contraposição, dois modos do viver: de um lado, uma lógica sintética que estabelece a lógica do ter, da propriedade, do asfalto, instalada de modo dominante nas cidades; quando ela se impõe, vivemos distanciados, uniformizados e desorganizados. A lógica sintética, como afirma Bispo em *A Terra Dá, A Terra Quer* (2023), é a lógica cosmo-fóbica, responsável pelo acúmulo, desperdício e poluição:

A cosmo-fobia é responsável por esse sistema cruel de armazenamento, de desconexão, de expropriação e de extração desnecessária. A cosmo-fobia também é responsável pelo lixo. Por que existe tanto lixo? Porque as pessoas acumulam mais do que o necessário, e o tempo passa. Elas precisam de certa quantidade de frutos, mas compram mais que o necessário. O desperdício é um resultado da cosmo-fobia. A cosmo-fobia é a necessidade de desenvolver, de desconectar, de afastar-se da originalidade. A cosmo-fobia é a mesma coisa que o pecado original. E tudo o que é original assusta o eurocristão monoteísta (BISPO; 2023:17)

Assim, perdemos a nossa vida orgânica, segundo a qual, como organismos organizados, podemos experienciar, coletiva e comunitariamente, em confluência com outros seres vivos, os orgasmos de ser, os prazeres máximos da nossa existência. Nos desorganizam para nos sintetizar, nos sintetizam para nos recompor e, assim, afirmam a

cosmofobia, ou pecado original, como verdade; sintetizam nossa vivacidade, organicidade, liberdade, compondo-a como culpa, punição, labor.

Outro ponto ligado à cosmo percepção cosmofóbica do livro Gênesis está no capítulo 1, versículo 16, onde, ao se colocar como “imagem e semelhança de Deus”, o homem estava, na verdade, criando um Deus à sua imagem e semelhança: ambicioso, dominador, arrogante. O homem supõe assumir seu lugar como ser onipotente, o governante do mundo, o dominante de todos os outros seres, como afirma o livro Gênesis:

Então Deus disse: "Façamos o homem à nossa imagem e semelhança. Que ele reine sobre os peixes do mar, sobre as aves dos céus, sobre os animais domésticos e sobre toda a terra, e sobre todos os répteis que se arrastem sobre a terra." Deus criou o homem à sua imagem, criou-o à imagem de Deus, criou o homem e a mulher. Deus os abençoou: "Frutificai, disse ele, e multiplicai-vos, enchei a terra e submetei-a. Dominai sobre os peixes do mar, sobre as aves dos céus e sobre todos os animais que se arrastam sobre a terra" (BÍBLIA, Gênesis 1:26-28).

Perguntamos: qual o impacto ambiental de uma passagem como esta ser reproduzida supostamente em nome de Deus? Que perspectiva planetária se afirma com o homem sendo o dominador reinante entre todos os animais? Qual diferença entre ser um dominador, hierarquicamente superior aos outros seres, e o estado de biointeração, harmonia, bem viver com os demais seres terrestres?

A colonização, que é também a imposição da cosmofobia como modo de viver, antes de ser uma ação, é uma concepção, uma mentalidade, fundada junto com o processo histórico de cristianização, onde, ao mesmo tempo que se pratica a expropriação, usurpação das riquezas, se impõe esta percepção de mundo através da religião.

Produz-se, assim, a desterritorialização do ser humano, que é ligado à terra; a descorporificação do ser humano, ligando o corpo às características “mundanas” como algo negativo e afirmando a alma como algo celestial, sagrado.

Um autor de importante contribuição para esta nossa concepção é o peruano Aníbal Quijano, no seu capítulo *Colonialidade do Saber, Colonialismo e América Latina* (2005), o mesmo traz diversos elementos, a partir da ótica da sociologia, de como o processo de colonização permaneceu suas formas e valores na América Latina mesmo após os processos de independência, chamando assim como colonialidade.

Uma das formas que identificam a colonialidade como presente na América é o dualismo da concepção de alma e corpo, herdada pela cultura que inseriu o pecado

original. Para isso, precisou colocar o conceito de raça no centro do processo colonial, como marcador que distingue os que tem alma dos que não tem alma, no caso os brancos são os portadores de alma, e os não-brancos, indígenas e negros, não a possuem.

Esse dualismo, como afirma o autor, aproxima os portadores de alma do reino celestial, e os não portadores, da natureza, onde está ligado o corpo, o sexo, os sentidos. Isso se reflete diretamente no gênero, inserindo o fator patriarcado na concepção de vida colonial, as mulheres, principalmente racializadas, são as que se aproximariam da natureza, evidenciando a perda de seu valor. Como afirma Quijano:

Esse novo e radical dualismo não afetou somente as relações raciais de dominação, mas também a mais antiga, as relações sexuais de dominação. Daí em diante, o lugar das mulheres, muito em especial o das mulheres das raças inferiores, ficou estereotipado junto com o resto dos corpos, e quanto mais inferiores fossem suas raças, mais perto da natureza ou diretamente, como no caso das escravas negras, dentro da natureza (QUIJANO, 2005).

Relacionado a esta consideração é importante ressaltar que, na concepção colonial de Pecado Original, texto considerado *A Queda do Homem*, antes da cosmofobia, que é a maldição da terra, houve o rogar pragas a Eva, onde ela foi condenada a sentir dores no sexo, no ventre, no parto, por isso, foi obrigada a ser submissa ao seu marido:

Então o Senhor Deus disse à serpente: Porquanto fizeste isto, maldita serás mais que toda a fera e mais que todos os animais do campo; sobre o teu ventre andarás e pó comerás todos os dias da tua vida. E porei inimizade entre ti e a mulher, e entre a tua semente e a sua semente; esta te ferirá a cabeça, e tu lhe ferirás o calcanhar. E à mulher disse: Multiplicarei grandemente a tua dor e a tua conceição; com dor darás à luz filhos; e o teu desejo será para o teu marido, e ele te dominará (BÍBLIA, Gênesis 3:14-16).

Perguntamos: quantas mulheres sofreram violências diversas, praticadas por homens, a partir desta cosmopercepção de que Eva é a culpada por ter influenciado Adão a comer o fruto proibido e, por isso, ele passou a ter domínio sobre ela? Quantos homens violentos legitimam esta concepção de existência para praticar a violência contra mulheres? Por que este comportamento misógino atribuído ao Deus bíblico não foi repellido historicamente, ao invés de incentivado?

O patriarcado é um problema gigante; sua relação com a colonização é intrínseca e multifacetada e, se considerarmos, com Bispo, o livro Gênesis um pilar da cosmopercepção colonial, desde as interpretações da história de Adão e Eva até diversas passagens do texto onde mulheres aparecem em situações de submissão com relação aos



homens, reconhecemos que a hierarquização de gênero é fundamento da colonização como a conhecemos, e, somente estabelecendo outras relações de gênero, sem domínios e submissões, podemos começar a contracolonizar ou descolonizar.

Portanto, a submissão das mulheres está nos fundamentos do colonialismo, e ela se reproduz em diversos espaços, contextos e territórios contemporâneos. Eva, como símbolo, foi historicamente ecoada de forma a inferiorizá-la diante do homem, a culpá-la pelo pecado original, que, mesmo se não existiu historicamente, tem efeitos ecoando na estruturação das formas sociais.

A mesma mão que inscreveu, na história, a maldição da terra, inscreveu a submissão das mulheres. Ele fincou um ser feminino culpado e submetido aos homens, pais, irmãos ou maridos, e uma concepção onde tudo que habita na terra pertence ao homem, incluindo plantas, animais e mulheres.

Os discursos misóginos, reproduzidos muitas vezes como piadas no ambiente familiar, profissional, escolar e em redes digitais, que precedem muitas vezes os atos concretos de violência contra mulheres, têm por princípio esta percepção do mundo, criado por uma percepção misógina de Deus, onde a mulher foi feita para auxiliar o homem, em razão do homem, para submissão em relação ao homem.

Afirmando uma dominação, exploração, expropriação, usurpação e apropriação do corpo das mulheres e da terra onde se trabalha e planta, assim foi constituída a cosmoperspectiva judaico-cristã, com o homem branco cristão no centro do mundo, submetendo todos os outros às suas leis e religião, um dos pilares da chamada civilização ocidental.

Com as chamadas expansões marítimas, procuravam expandir a dominação de terras, corpos e mentes para outros continentes. Quando chegaram aqui, famintos e doentes, os europeus trouxeram mais que doenças, armas e ambição: trouxeram seus modos de vida, de se relacionar a partir desta lógica de dominação, submissão.

Trouxeram e deixaram uma marca, um corte, uma ruptura, uma rachadura profunda na terra e em tudo que vivia nela: uma sensação de pecado e culpa, iniciada pela desobediência de Eva. A colonização é uma forma de dominação que, através da violência simbólica e da força bruta, viola o psicológico, o corporal, o social, o relacional, o territorial e o espiritual da terra e das pessoas que pretendem conquistar.

Os colonizadores, expansores de terror, expulsaram ou mataram os povos de



nossa terra para se apropriar e expropriar, exportando e transportando para si as suas riquezas. Bispo, que foi um quilombola não colonizado, entendeu bem o sentido de colonizar trabalhando na roça, lidando com gado, adestrando bois:

Quando completei dez anos, comecei a adestrar bois. Foi assim que aprendi que adestrar e colonizar são a mesma coisa. Tanto o adestrador quanto o colonizador começam por desterritorializar o ente atacado, quebrando-lhe a identidade, tirando-o de sua cosmologia, distanciando-o de seus sagrados, impondo-lhe novos modos de vida e colocando-lhe outro nome. O processo de denominação é uma tentativa de apagamento de uma memória para que outra possa ser composta (SANTOS; 2021:2).

Assim como o gado adestrado é retirado de seu território, recebe um nome que não lhe pertence e é forçado a hábitos que não são seus, assim foi feito com nosso continente, territórios, práticas sociais e nomes, pois os colonizadores expressam sua ânsia dominadora através dos novos nomes que deram às terras conquistadas: Abya Yala passou a chamar-se América; Pindorama foi renomeado como Brasil; milhares de povos pindorânicos diferentes foram chamados de índios. Quijano conflui com Bispo quando afirma que:

A história é, contudo, muito distinta. Por um lado, no momento em que os ibéricos conquistaram, nomearam e colonizaram a América (cuja região norte ou América do Norte, colonizarão os britânicos um século mais tarde), encontraram um grande número de diferentes povos, cada um com sua própria história, linguagem, descobrimentos e produtos culturais, memória e identidade. São conhecidos os nomes dos mais desenvolvidos e sofisticados deles: astecas, maias, chimus, aimarás, incas, chibchas, etc. Trezentos anos mais tarde todos eles reduzem-se a uma única identidade: índios. Esta nova identidade era racial, colonial e negativa. Assim também sucedeu com os povos trazidos forçadamente da futura África como escravos: achantes, iorubás, zulus, congos, bacongus, etc. No lapso de trezentos anos, todos eles não eram outra coisa além de negros (QUIJANO; 2005: 23).

Portanto, a luta contracolonial também é uma luta de retomada de nomes e línguas, de rebatismos e ressignificações, onde a marcação do nome das pessoas, dos territórios, dos objetos são mais que somente palavras, são campos de força onde estão suas fronteiras, limitações.

Ao reduzir, por exemplo, Abya Yala ao nome do colonizador Américo Vespúcio, a América ou os americanos têm sua identidade reduzida, suas paredes achatadas, seus limites impostos. Ao retomar o nome Abya Yala, a identidade se expande em conexão com o território, expandindo também a capacidade de ações, confluências, envolvimento



dos seres desta terra pertencentes.

As viagens coloniais foram desenhadas, principalmente, por uma burguesia rica que buscava aqui enriquecer ainda mais. Para isso, trouxeram suas maquinarias, mapas de conquista, levando consigo as riquezas de Abya Yala e deixando aqui suas marcas e traumas coloniais, transformando o que era uma multiplicidade de vida orgânica em mundo sintético.

Essa tentativa de reproduzir uma lógica de mundo se tornou o fundamento de estudos mais profundos que ganharam diversos nomes: filosofia, modernidade, renascimento, esclarecimento, iluminismo, capitalismo, a construção da civilização sob a égide da razão de cosmo-fóbicos filósofos e políticos.

Persistindo a intenção de criar um sobre-mundo como civilização que habita sobre a terra, fomos construídos enquanto colonizados sob a lógica do hierarquizado, de uma forma vertical, racista, imperialista, patriarcal. E, para capturar o que sobrou da mente e do coração, eis que surge a escolarização como tentativa de apreensão e reprodução deste sobre-mundo dado.

Imprimindo sua lógica sintética sobre os corpos, inventaram as escolas, a educação como dominação e hierarquização, escolarização, catecismo, a ciência como o discurso do método da cosmo-fobia. A educação da colonização ensina a estender a mão para a palmatória, aderindo ao sobre-mundo e suas formas, reproduzindo seus valores e suas lógicas cosmo-fóbicas.

Certamente, há também muitas escolas de resistência entre nós; escolas contracolonizadoras em quilombos, comunidades indígenas, nos centros urbanos, que, inspiradas nos princípios da confluência, cosmo-filia, ensinam o amor à vida, à terra, às relações orgânicas e a outros modos de habitar o mundo.

Bispo critica radicalmente o que compreendemos como educação; ele diz que a palavra educação é uma palavra ruim, na medida em que ela é sinônimo de adestramento, de tentar adequar as pessoas a um sistema que não está dando certo.

Na entrevista que Bispo concedeu ao professor da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Walter Kohan, ele faz uma analogia entre o que a educação faz e o que ele fazia enquanto adestrador de bois e não encontra diferenças substantivas. Ao contrário, a criação é a palavra certa, pois ela se afirma nas relações de compartilhamento de saberes:



Aí, isso é educação. É você tentar adequar a pessoa ao sistema. No caso da criação, não é, é o contrário, adequar o sistema à pessoa. Então, esse sistema que está aí, se ele de fato prestasse, nós não tínhamos 14 milhões de desempregados. Nós não tínhamos pessoas morando na rua. Por que é que, com tanta educação, quanto mais se educa, mais as pessoas sofrem? (SANTOS; KOHAN; PEREIRA, 2025:8).

A escola adentra quando ela ensina uma lógica sintética, uma condição da existência que não se pauta na pluralidade e na diferença, mas faz da monocromatização e do embranquecimento do pensamento a sua única força, ou seja, quando reproduz essa relação cosmo-fóbica com a terra portada pelo colonialismo.

Assim age o colonizador, alienado da terra, a sintetiza e faz guerra para se apropriar e exportar o que dela tem valor de mercado. Produzindo educação sintética, pessoas sintéticas, disfuncionais quanto à sua coletividade, baseadas na propriedade privada, expropriam, matam, invadem, não reconhecem valor no que não faz parte do seu mundo cheio de pecado e sintetizações para evitar a terra, deixando no seu rastro um mundo ferido, traumatizado e em guerra.

Extraímos os frutos das árvores
Expropriam as árvores dos frutos
Extraímos os animais da mata
Expropriam a mata dos animais
Extraímos os peixes dos rios
Expropriam os rios dos peixes
Extraímos a brisa do vento
Expropriam o vento da brisa
Extraímos o fogo do calor
Expropriam o calor do fogo
Extraímos a vida da terra
Expropriam a terra da vida
Politeístas!
Pluristas!
Circulares!
Monoteístas!
Monistas! Lineares!
(SANTOS; 2015:17)

Sendo assim, a cosmo-fobia é um terror psicológico que faz, como já dissemos, da relação natureza-humano, a relação humano/natureza; por causa da terra ter sido amaldiçoada no pecado original, ela precisa ser recomposta, ou seja, retiradas partes do orgânico e condensadas em partes sintetizadas.

A vida colonizada é uma vida sintetizada, uma vida orgânica adulterada; da natureza, com todos os seus esplendores, cores, aromas e sabores, são retiradas partes para montar um produto à parte e, de todos os produtos, o maior é a própria cosmo-fóbica

sociedade.

A colonização, então, é a imposição da cosmofofia como padrão da civilização, alimentando-se da exploração da terra e de todos os seus habitantes, produzindo mundos sintéticos, comidas sintéticas, pessoas sintéticas, saberes sintéticos. Por fim, a colonização é a violência que viola formas de existir na terra, impondo sobre ela uma única forma de habitação.

Cosmofofia, escravidão, racismo, exploração, monoteísmo, capitalismo, destruição. O mundo tramado no pecado, o mundo imundo amaldiçoado, um mundo não amado e admirado, mas odiado e culpado, tendo que ser refeito, reformado, reformulado pelos filhos de Eva e Adão, o mundo sintetizado criado contra a organicidade da vida na terra, o mundo da guerra, o mundo da colonização.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No princípio criou Deus os céus e a terra.
E a terra era sem forma e vazia; e havia trevas sobre a face do abismo; e o Espírito de Deus se movia sobre a face das águas.
E disse Deus: Haja luz; e houve luz (BÍBLIA, Gênesis 1:1-3).

No livro Gênesis, como vimos, que embasa e fundamenta a cosmoperspectiva cosmofofíica colonial judaico-cristã, existe uma condição de dualismo que hierarquiza a existência. Quando se afirma que disse Deus: haja luz, e assim a luz se fez, dividindo a realidade no dualismo luz e trevas, afirma-se também que a linguagem precede a matéria formando um dualismo da linguagem e da matéria.

Essa perspectiva existencial, onde a linguagem precede o corpo, ela também é hierarquicamente superior à matéria; é uma percepção que impõe uma hierarquia entre o céu e a terra, o linear e o circular, a alma e o corpo, Deus e o homem, o uno e o múltiplo e, como vimos, o homem e a mulher, os brancos e os não-brancos, o homem e os animais e a natureza em suas dimensões.

Vamos então, nesta conclusão, inverter toda essa lógica: pensemos, metaforicamente, nossa existência com uma fogueira acesa: é o fogo que fundamenta a madeira, ou a madeira que fundamenta o fogo? Ou pensemos então na metáfora da aranha e da teia, como o ser humano e a linguagem: é a teia que faz a aranha ou a aranha que faz a teia? Certamente, é a madeira que sustenta o fogo, e é a aranha que produz a teia.

Partimos, então, do fato de que a matéria precede a alma, o corpo precede a

linguagem, e todos os símbolos, signos, sentidos, significados e significantes são fogo pulsante, emergindo da madeira, do corpo, da matéria. Todas as criações linguísticas, sejam científicas, filosóficas ou poéticas, são a teia para a aranha, são criação da aranha, extremamente necessária para sua vida, mas elas vão envelhecer, puir, destroçar, e a aranha, enquanto viva, fará outras teias para continuar existindo.

Assim é o livro Gênesis: ao mesmo tempo que não podemos mudar o passado e o fato de ele ter sido escrito e ter sido fortemente disseminado, ele é criação humana em determinados contextos históricos e sociais, invenções poéticas, literárias, históricas ou fictícias, mas que deram sentido à vida de muitas pessoas, da mesma forma que esvaziaram e retiraram a vida de tantas outras.

Para muitos, essas concepções de mundo oriundas do Gênesis têm se tornado insustentáveis diante das necessidades emergentes da vida pulsante, que necessita, como a serpente, mudar de pele, deixar para trás as práticas e modos de vida coloniais, afirmando relações e interações intensamente amorosas com a natureza, o cosmo e os seres humanos em suas pluralidades existenciais.

Vamos então, inspirados em Nêgo Bispo, dar nomes aos bois, recontar a história, não abolindo o texto Gênesis, mas criando sentido a partir do corpo, ressignificando, extraindo dele novos significados. E foi assim que esta contradição entre Deus e a serpente começou:

E tomou o Senhor Deus o homem, e o pôs no jardim do Éden para o lavrar e o guardar. E ordenou o Senhor Deus ao homem, dizendo: De toda a árvore do jardim comerás livremente, mas da árvore do conhecimento do bem e do mal, dela não comerás; porque no dia em que dela comeres, certamente morrerás (BÍBLIA, Gênesis 2:15-17).

Sendo assim, primeiramente, Deus não proibiu a mulher de comer o fruto proibido, do conhecimento do bem e do mal, mas somente o homem, pois, neste momento, ela nem havia sido criada a partir de sua costela. Deus afirmou que Adão morreria caso comesse o fruto, algo que, após comer o fruto, de fato, não aconteceu.

No capítulo seguinte, a serpente afirmou a Eva que Deus estava mentindo e que não morreriam se comessem o fruto, mas teriam seus olhos abertos:

Ora, a serpente era mais astuta que todos os animais do campo que o Senhor Deus tinha feito. E esta disse à mulher: É assim que Deus disse: Não comereis de toda a árvore do jardim? E disse a mulher à serpente: Do fruto das árvores



110



REFERÊNCIAS

- BÍBLIA. *Gênesis*. In: BÍBLIA SAGRADA. Tradução de João Ferreira de Almeida. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2011. Disponível em: <https://www.bibliaonline.com.br/acf/gn>. Acesso em: 12 abr. 2026.
- NASCENTES, Antenor. *Dicionário etimológico da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1955.
- NOGUEIRA, João; PINHEIRO, Paulo César. *As forças da natureza*. Rio de Janeiro, 1977.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. Disponível em: https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf. Acesso em: 12 abr. 2026.
- SANTOS, Antônio Bispo dos. *Colonização, quilombos: modos e significações*. Brasília: INCTI/UnB, 2015.
- SANTOS, Antônio Bispo dos. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Ubu Editora, 2021.
- SANTOS, Antônio Bispo dos. *Somos da terra*. Disponível em: <https://piseagrama.org/artigos/somos-da-terra/>. Acesso em: 12 abr. 2026.
- SANTOS, Antônio Bispo dos; KOHAN, Walter Omar; PEREIRA JÚNIOR, Geraldo. Entrevista com Nego Bispo: “Eu lhe ensinei tudo que eu sabia, mas eu não sabia tudo que eu queria lhe ensinar”. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 48, n. 1, e025053, 2025. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/trans/a/tmg39NCmG3CytMcNDR5nWML/>. Acesso em: 12 abr. 2026.



VIVÊNCIAS, MEMÓRIAS E RESISTÊNCIA: O PAPEL ÉTICO IMPOSTO À POPULAÇÃO NEGRA NA SOCIEDADE DE EXPLORAÇÃO COLONIAL E CAPITALISTA BRASILEIRA

VIVENCIAS, MEMORIAS Y RESISTENCIA: EL PAPEL ÉTICO IMPUESTO A LA POBLACIÓN NEGRA EN LA SOCIEDAD DE EXPLOTACIÓN COLONIAL Y CAPITALISTA BRASILEÑA

Rafael Oliveira

Graduando em filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE), organizador do Grupo de Estudos Coloniais Críticos (GECC-UECE), membro do Grupo de Estudos Sartre (GES-UECE).

Kaio Ximenes

Graduando em filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE), membro do Grupo de Estudos Coloniais Críticos (GECC-UECE).



RESUMO

Ao explorarmos com maior atenção o papel imposto à população negra na história da sociedade capitalista e colonial brasileira, nos deparamos com falsos discursos e narrativas que são empurrados na vida dessas pessoas, com a transformação delas em um meio para o crescimento da classe dominante, por meio da exploração de sua força de trabalho. Em vista desse quadro, surge a dúvida: como a população negra, moradora das favelas e comunidades urbanas, ambientes ditos como resistência ao orgânico por Antônio Bispo dos Santos, enfrenta esses mecanismos de opressão, e como se articula para esse fim? Para pensar essa questão, o percurso realizado por essa pesquisa busca compreender as situações e formas de enfrentamento dessa população, passando pelas trajetórias, pensamentos e ideias de Antônio Bispo dos Santos, Clóvis Moura e Lélia Gonzalez; e, simultaneamente, pela música, sendo esta uma das diversas formas de expressão de resistência do negro no Brasil.

PALAVRAS-CHAVE

População negra; Memória; Colonialismo; Racismo; Resistência.

RESUMEN

Al explorar con mayor atención el papel impuesto a la población negra en la historia de la sociedad capitalista y colonial brasileña, nos encontramos con discursos y narrativas falsas que se imponen en la vida de estas personas, convirtiéndolas en un medio para el crecimiento de la clase dominante, mediante la explotación de su fuerza de trabajo. Ante este panorama, surge la pregunta: ¿cómo la población negra, que vive en las favelas y comunidades urbanas, entornos calificados como resistencia a lo orgánico por Antônio Bispo dos Santos, enfrenta estos mecanismos de opresión y cómo se articula para este fin? Para reflexionar sobre esta cuestión, el recorrido realizado por esta investigación busca comprender las situaciones y formas de enfrentamiento de esta población, pasando por las trayectorias, pensamientos e ideas de Antônio Bispo dos Santos, Clóvis Moura y Lélia Gonzalez; y, simultáneamente, por la música, que es una de las diversas formas de expresión de la resistencia de los negros en Brasil.

PALABRAS CLAVE

Población negra; Memoria; Colonialismo; Racismo; Resistencia.



VIVÊNCIAS, MEMÓRIAS E RESISTÊNCIA: O PAPEL ÉTICO IMPOSTO À POPULAÇÃO NEGRA NA SOCIEDADE DE EXPLORAÇÃO COLONIAL E CAPITALISTA BRASILEIRA

INTRODUÇÃO

Antônio Bispo dos Santos, pensador quilombola brasileiro, conhecido pela criação e compartilhamento do pensamento contracolonial,²⁸ durante toda a sua vida visitou e confluuiu com diversas comunidades quilombolas, indígenas e comunidades de resistência ao sintético nas cidades. Para o autor, as cidades são o oposto da mata, um ambiente artificializado e humanizado; qualquer outra vida que tenta viver nas cidades e que não seja o humana deve ser destruída. A estrutura das cidades é elaborada para atacar aquilo que é orgânico, buscando o reinado do sintético, tendo como base a cosmofofia²⁹. No entanto, ao visitar as cidades, onde há um sistema cruel de armazenamento, desconexão, expropriação e extração desnecessária, o autor se deparou com comunidades de resistência ao sintético, comunidades que plantavam o orgânico.

Nunca tive paixão nenhuma por Copacabana, para mim Copacabana é uma coisa de plástico, um brinquedo descartável. A parte sintética do Rio, para mim, é descartável. Hoje quando vou ao Rio de Janeiro, vou à favela da Maré, ao complexo do Alemão, à favela do Pereirão e me sinto bem. Sou bem recebido em cada uma delas. Eu me sinto bem ali onde há cheiro de gente, onde há coisas que ainda são orgânicas e onde a língua é continuamente adestrada (Santos, 2024:28).

As favelas, feiras e terreiros, para o autor, simbolizam um enfrentamento direto ao pensamento dominante, que possui como força motriz o adestramento do que não se assemelha com o humano. Isto é, o indivíduo que reproduz os valores cristãos monoteístas e eurocêtricos, a lógica do dinheiro e a expropriação e exploração dos seres vivos. Isso é o que significa, para ele, ser humano.³⁰ Aqui, Bispo enfatiza que

²⁸ De acordo como o Glossário do Pensamento Contracolonial Brasileiro elaborado pelo Nonada Jornalismo, “A contracolonialidade busca dismantelar as opressões experimentadas pela sociedade desde a invasão dos colonizadores em terras habitadas por povos afropindorâmicos, ou seja, populações indígenas, negras, quilombolas e mais” (Nonada Jornalismo, 2024: 45). Nêgo Bispo também explicava que por ser quilombola foi colonizado inclusive pela sociedade brasileira, assim não pode se decolonizar, mas enfrentar e contrariar o colonialismo por meio do contracolonialismo.

²⁹ Em artigo publicado pela Revista Calundu a cosmofofia foi descrita como: “certa perspectiva acerca dessas relações entre o conhecido e o desconhecido, perspectiva pautada pela fobia ou terror ao cosmo, que caracterizaria o mundo chamado moderno” (Santos; Goldman, 2024:91).

³⁰ Diz nego bispo sobre o humanismo em *A terra dá a terra quer*: “Humanismo é uma palavra companheira da palavra desenvolvimento, cuja ideia é tratar os seres humanos como seres que querem ser criadores, e não criaturas da natureza, que querem superar a natureza” (Santos, 2024:30).



colonizar e adestrar trata-se da mesma coisa: “afinal, tanto o colonizado quanto o adestrador começam por desterritorializar o ente, quebrando sua identidade, tirando-o de sua cosmologia, distanciando-o de seus sagrados, impondo-lhe novos modos de vida e atribuindo-lhe outro nome” (Oliveira; Ximenes; Aquino, 2025). Tal ação também faz com que o colonizador seja o outro para o colonizado. Assim, colonizar se trata principalmente em apagar uma memória para que outra possa ser colocada em seu lugar. Para se defender desse processo, o autor sugere a sementeação de palavras, um ato que consiste em adentrar na língua do colonizador, enfeitiçá-la a fim de que sejam faladas palavras que o próprio colonizador não consiga falar, que ele não entenda ou as reproduza. Bispo usa exemplo as favelas, onde a população “preenche a língua com palavras potentes que o próprio colonizador não entende” (Santos, 2024:14), barrando e enfrentando a reprodução dos valores da população colonizadora.

Se levarmos em conta o último Censo do Instituto Brasileiro de Estatística e Geografia (IBGE), a maioria da população que reside em favelas e comunidades periféricas urbanas é negra. ³¹Para o IBGE, as favelas e comunidades urbanas se constituem de territórios com alto índice de residentes, no qual há insegurança jurídica da posse das moradias e os serviços públicos são escassos, precários ou ausentes, além de que a manutenção da estrutura é feita pela própria população sem muitas vezes terem o apoio do Estado. O Censo explica que 72,9% das pessoas que vivem em favelas são negras (10,2% da população é preta e 56,8% são pardos), ³²superior à porcentagem de pessoas negras no Brasil, onde juntos, negros (10,2%) e pardos, (45,3%), somam 55,5%. Em comparação, a população branca que reside nas favelas responde a 26,6%; já no Brasil essa porcentagem aumenta para 43,5%. A estrutura e os métodos usados pelo IBGE para fazer tais aferições devem ser alvos de questionamentos, como por exemplo na questão do termo “pardo” ³³e na autodeclaração, já que comumente pessoas negras inseridas em determinados valores passam a rejeitar serem consideradas negras, ou em outros casos, pessoas que mesmo tendo a cor de pele mais clara passam a não se

³¹ O IBGE entende negro como pretos e pardos, no entanto não compreende indígenas e seus descendentes como pardos, o que vem gerando muitas discussões acerca do termo.

³² As informações coletadas pelo IBGE são baseadas dentro da ideia, percepção e identidade que o sujeito declara ao entrevistador, não necessitando a comprovação documental.

³³ Quando levamos em consideração a constituição étnico-racial brasileira, boa parte dos pardos são pardos pela mestiçagem que ocorreu com os povos indígenas e pela violência disseminada pelo sistema administrativo, educacional e religioso.



considerarem negras por não sentirem fortemente o racismo. No entanto, não podemos negar a disparidade dos números que evidenciam uma desigualdade étnico-racial presente na estrutura das cidades brasileiras. Assim, diante do que foi exposto, esse artigo busca analisar o papel historicamente imposto à população negra na sociedade brasileira, marcado por diversos discursos e narrativas falsas que possuem o objetivo de instrumentalizar essa população ao bel-prazer da população dominante e na manutenção das suas estruturas de dominação. Questiona-se aqui como essa população enfrenta e resiste a tais mecanismos, levado em consideração o número de pessoas negras que residem nas favelas, periferias, comunidades urbanas, que, como diz Antônio Bispo dos Santos, se constituiria em organismos nas cidades que enfrentam a sinteticidade e a cosmofofia. Para pensar tais questionamentos, percorrem-se as contribuições de Clóvis Moura e Lélia Gonzalez, além de expressões culturais de resistência, com foco na música produzida por essa população.

1.A ESTRUTURA DE OPRESSÃO E A POPULAÇÃO NEGRA

Para entendermos melhor os mecanismos de retaliação, teremos inicialmente que percorrer duas obras. A primeira é *Dialética radical do Brasil negro* (1994), onde o pensador baiano Clóvis Moura, como em outros textos, seguirá com o trabalho de pensar o escravismo no Brasil, onde terá como grande colaboração a ideia da caracterização do período da escravização brasileira como um modo de produção, seguindo também com as críticas aos intelectuais, mesmo os de esquerda, que prosseguissem com teses baseadas no pensamento dos cientistas sociais liberais brasileiros, ou que, de algum modo, não reconhecesse o negro como agente político na história do Brasil. Influenciado por Caio Prado Jr, o pensamento marxista segue em seus escritos desde o primeiro livro publicado, *Rebeliões da Senzala* (1959), no qual realiza uma análise das rebeliões negras durante a escravização no Brasil, e não seria diferente em *Dialética radical do Brasil negro*. Como diz o professor Dennis de Oliveira (2014: 15) no Prefácio à segunda edição do livro:

Não se trata apenas e tão-somente de uma obra de reflexão sobre as relações raciais no país, mas sim de uma proposta teórico-conceitual sofisticada de pensar o Brasil. Isto porque Moura tem a preocupação de estudar a dinâmica das relações raciais como elemento central na estruturação da sociedade de classes brasileira.



O autor não tem a pretensão de entender a história como uniforme, perfeita e linear, tampouco de compreender que o escravismo teve as mesmas características ao longo dos seus quase quatro séculos. Muito pelo contrário, realiza fortes críticas aos autores que assim enxergam e concebem as particularidades como universais. Assim, Clóvis se lança para compreender o escravismo em dois períodos: 1) O período do escravismo pleno, que começou por volta de 1550 e que durou até 1850 com a lei Eusébio de Queiroz. Clóvis, apresenta esse período como o domínio total do sistema de escravização que era a base de toda a economia na produção de cana-de-açúcar e café e na mineração, tendo um forte controle e repressão do escravizado (negros, indígenas e seus descendentes). Diante disso, havia um conflito constante entre o senhor e o escravizado. Este último não pode ser compreendido como passivo ou conformado, mas um agente que buscou resistir à repressão contra ele realizada. 2) O escravismo tardio teria tido início com a lei Eusébio de Queiroz, que proibiu todo o tráfico transatlântico de pessoas escravizadas para o Brasil, onde o Reino Unido pressionou o país em relação ao fim do tráfico de pessoas negras, pois o capitalismo industrial não se encaixava no sistema escravista, mesmo que a Inglaterra tivesse interesse no escravismo para si. Isso levou o ministro da Justiça, Eusébio de Queirós, a propor a lei para que o Brasil tomasse a iniciativa proibir definitivamente o tráfico transatlântico de escravos africanos para o país, ao mesmo tempo que direcionasse recursos para projetos como criação de ferrovias, havendo assim uma transição do modo de produção escravista a um capitalismo dependente das grandes potências industriais mundiais, particularmente a Inglaterra. No entanto, se a lei foi considerada um passo para a abolição, ela intensificou o comércio de pessoas escravizadas dentro das fronteiras do país, bastante comum entre o Nordeste para o Sudeste cafeeiro, aumentando o valor do cativo como mercadoria. Bem como segregou a população de ex-escravos negando o direito à posse de terras.³⁴ Assim, não houve uma aliança entre burguesia e classe proletária para a realização de transição das estruturas arcaicas para

³⁴ Diz Dennis Oliveira: Além disto, vislumbrava-se neste projeto a segregação de negros e negras ex-escravizados como população marginalizada negando-lhes o direito à posse da terra (garantido com a promulgação da Lei de Terras, no mesmo ano de 1850, que transforma a posse da terra de concessão em propriedade privada, praticamente "congelando" a estrutura fundiária nas mãos dos antigos senhores de escravos) e também ao trabalho assalariado, que começava a se fortalecer com o nascente capitalismo, com a política do branqueamento posta em prática com o incentivo à imigração" (Oliveira, 2014: 16).



uma modernização. Pelo contrário, permaneceu a superexploração de trabalho e a marginalização e exclusão dos trabalhadores. Para Clóvis Moura, o racismo não deveria ser considerado como restos ou fragmentos que sobraram de uma sociedade ultrapassada, mas que seguiria como elemento central para o capitalismo.

Na segunda parte denominada *População, miscigenação, identidade étnica e racismo*, o autor explica que a visão de que a colonização realizada pelos países europeus a partir do século XV não pode ser vista apenas do ponto de vista romântico de uma jornada em busca de expansão geográfica e domínio de novas rotas comerciais. Isso porque se trata de uma visão que não leva em conta a violência exercida pelos colonizadores durante esse processo, sendo, para Moura: 1) complicador étnico ao introduzir violentamente nas áreas colonizadas o africano, tanto para dinamizar de maneira demográfica essas áreas, quanto para consolidar efetivamente esses territórios com o seu duro trabalho escravo; 2) mutilador e estrangulador cultural ao impor de maneira violenta (seja direta ou indiretamente), sua moral, valores, padrões e costumes de sua cultura, seja na ameaça de morte e até na evangelização através da catequese, sendo a igreja de importante papel nesse período. Esse processo gerou um grande traumatismo, uma ferida no plano social, onde os nativos africanos eram alocados nos trabalhos considerados mais inferiores pelos valores da época. Isso se deu porque, segundo Clóvis, teria ocorrido uma divisão, rígida e quase inquebrantável, do trabalho que colocava as populações nativa e africana nos patamares mais baixos da escala social, havendo assim a imposição da servidão e escravidão. Para entender como esse processo ocorreu no Brasil, se torna de bastante relevância entendermos como se deu o escravismo na metrópole, Portugal, já que, para Clóvis, a estrutura do escravismo no Brasil se constituía de uma extensão do exercido no território português.

Portugal, diferentemente das demais potências coloniais, como a França, Inglaterra e Holanda, realizou relações de exploração colonial-escravista em seu próprio território, por motivos de decadência econômica e demográfica. Assim, o país realizou um colonialismo endógeno. Isto é, com uma população trabalhadora insuficiente, consequentemente pela expansão marítima, os negros eram para lá levados violentamente e alocados nas mais inferiores camadas sociais:

Esse colonialismo endógeno surgiu da necessidade de Portugal repor os braços para o trabalho, subtraídos pelas guerras e aventuras, bem como da



ocupação das colônias. E o negro africano foi levado e escravizado para suprir esse vácuo demográfico (Moura, 2014: 178).

Para o autor, mesmo os dados coletados dos registros de Vitoriano Magalhães³⁵ sobre os números de escravos levados ao país não seriam conclusivos. Os registros apontam para aproximadamente 140.000 humanos, podendo chegar até 150.000, isso no período de 1448 até 1505 (Moura, 1994). O sistema colonial português, por ter hierarquizado etnicamente as populações (e não por ensinar a miscigenação), foi um desarticulador étnico. A miscigenação estaria então subordinada a uma escala de valores, onde os negros, indígenas e outras populações que eram consideradas inferiores, eram destinadas ao trabalho escravo. Assim, mesmo que não se possa falar de um modo de produção, a escravização em Portugal advinha desde aproximadamente 1383, quando, “dinamizando a economia portuguesa, exigirá trabalho compulsório nas construções e outros tipos de atividades” (Moura, 1994: 130). Após isso, o sistema de colonização português passou a exigir maior intensidade de população escrava não mais em seu território, mas em suas colônias no continente americano. Clóvis Moura enfatiza o cuidado que se deve ter ao analisar países ou nações pluriétnicos, formados em consequência do colonialismo, como o Brasil, em que há na sua estrutura étnico-racial a população nativa, a colonizadora e aquela trazida para o trabalho escravo. Assim, deve ser levado em consideração todo o sistema de dominação e subordinação criado pelo grupo social dominante como aparelho repressivo tendo a finalidade de organizar a sociedade com base em uma ideologia que essa formação estrutural criou. Afinal, essas populações foram alocadas em espaços escolhidos e delimitados pela força e valores dominantes, estabelecendo papel, função e status para cada população no processo de trabalho. Essa distribuição não foi horizontal, igualitária e nem foi pautada em equidade social, na verdade foi vertical e pautada nos valores da metrópole. Clóvis explica com isso a imbricação entre etnia e status, havendo valores e critérios para determinar a posição de cada grupo, existindo barreiras que impediam qualquer processo de mobilidade social por parte das populações social e etnicamente inferiorizadas. Na base estaria a população negra, indígena e seus descendentes; na parte intermediária os mestiços; e no topo a população portuguesa e seus descendentes. Todo o sistema administrativo, militar e religioso se encontrava programado para a

³⁵ Professor, cientista social, historiador e ex-ministro da educação e cultura português.



reprodução dos valores dominante, e, mesmo após a abolição, suas consequências podem ser sentidas até os dias atuais.

No Brasil, a população portuguesa, isto é, a colonizadora, até o século XIX sempre foi menor do que a população dominada. Tanto que, segundo Arthur dos Ramos, de 1884 a 1944, apenas 1.227.304 indivíduos portugueses entraram no Brasil (Moura, 1994). Com isso, para que fosse possível preservar seu status social era necessário que o aparelho de dominação, seja militar ou ideológico, executasse a repressão a qualquer manifestação contra os valores dominantes de maneira completamente violenta. Essa estrutura exerceu mecanismos de dominação que criou barreiras de dominação étnica, onde foi reproduzido critérios para julgar os brancos e os não-brancos, os homens livres e os escravos, impedido com todas as suas forças a ascensão de escravos, senão de forma extralegal. Mesmo as alforrias não conseguiram margem variável nesse momento, pois a metrópole privilegiou os dominadores com a concessão de terras, ao ponto de suas consequências seguirem fixas durante os anos que se passaram:

Até hoje, através dessa estratégia do monopólio inicial da terra e de poder os descendentes das suas linhagens não sofreram nenhum processo significativo e desarticulador, nenhum processo de compreensão jurídica, social e cultural capazes de desarticulá-los estruturalmente de modo substancial, permanecendo quase todos com patrimônios e status quase inalteráveis no polo dominador (Moura, 2014:185, 186).

A segunda obra que será abordada, *Lugar de negro* (1982), de Lélia Gonzalez e Carlos Hasenbalg, trata de um período mais recente da história brasileira, onde ainda podemos ver as consequências da reprodução dos valores dominantes observados em Clóvis Moura. O texto evidencia que a “nova ordem” estabelecida pelos militares no golpe de 64, através do “novo modelo econômico” na aniquilação do modelo anterior, impôs a pacificação na sociedade civil. No entanto, Lélia Gonzalez se atenta a observar que essa pacificação não era destinada para a melhoria das condições de vida de todas as populações, tampouco da população negra, bastando um breve retorno à história de nosso país para entender que essa palavra não possuía o mesmo sentido para um empresário de um bairro nobre e para um garoto negro de dezesseis anos que mora em uma favela: “E a gente sabe o que significa esse termo na história dos povos como o nosso: o silenciamento, a ferro e fogo, dos setores populares e de sua representação política. Ou seja, quando se lê pacificação, entende-se repressão” (Gonzalez;



Hasenbalg 1982:11). Essa repressão se efetivaria na busca da promoção da “paz nacional”, que atacaria as ligas camponesas, buscando aniquilar as guerrilhas urbanas, prendendo pessoas que minimamente contrariassem ao regime, havendo desaparecimentos em todo o país e os banimentos em diversos setores, formando um “pano de fundo” para firmar uma pseudo-paz no Brasil. Com isso, a caracterização do dito milagre econômico se deu pela criação de uma quimera, a tríplice aliança: a belíssima união entre o Estado (regime militar), as empresas multinacionais e o empresariado nacional. Diante disso, se faz óbvio que o rosto do milagre econômico não era negro. Tal invenção acabou saindo bastante caro ao trabalhador, afinal a dívida externa explodiria em breve em seus braços. Lélia ressalta que, durante o milagre, a massa, e isso inclui a grande população negra do país, foi excluída, usada, atacada e explorada. O negro participava do mercado de trabalho industrial, em sua maioria, pelas pequenas empresas, sendo estas engolidas pela entrada do capital estrangeiro causando a desnacionalização industrial. No campo, com o desaparecimento da pequena propriedade e com o surgimento dos grandes latifúndios patrocinados e apoiados pelo Estado, o trabalhador, fugindo da miséria, teve que se deslocar para as metrópoles. Assim, as cidades não cresceram, mas incharam, surgindo mais favelas e comunidades urbanas. Logo, os grandes empresários do imperialismo multinacional não tiveram dificuldade para encontrar mão de obra barata para os seus grandes projetos do milagre que careciam de uma boa estrutura para os trabalhadores. A ponte do rio Niterói é um desses projetos do regime militar, ³⁶conhecida como o túmulo do “trabalhador-desconhecido”, pelo enorme número de vítimas mortas durante a sua construção. Grande parte da mão de obra desses projetos eram negros e trabalhadores que desceram do Norte para o sul. A figura do trabalhador negro era frequentemente vista nas atividades de prestação de serviços, principalmente em trabalhos que não precisavam de qualificação profissional. Por isso, diz Lélia, não havia tão expressiva participação de mão de obra negra num tipo de polo industrial como o do ABC paulista (Gonzalez; Hasenbalg, 1982), e com o arrocho salarial, a massa trabalhadora teve uma

³⁶ A estrada Transamazônica, as hidrelétricas de Itaipu e Balbina, as usinas nucleares de Angra dos Reis, fazem companhia a Ponte Presidente Costa e Silva, conhecida como Ponte Rio Niterói, como obras faraônicas do governo militar. Tais obras trouxeram sérios danos socioambientais, seja com as mais de 100 mortes e 40 mil acidentes na hidrelétrica de Itaipu, os demais acidentes ocorridos nas demais construções e os danos causados no meio ambiente.



queda drástica no nível de vida, mesmo que em 1976 cerca 80% da força de trabalho era desempenhada por trabalhadores das atividades manuais, rurais e urbanas. No entanto, engana-se aqueles que pensam que com o aumento da participação do negro no mercado de trabalho significaria melhor qualidade de vida, afinal, o pobre só participava na renda nacional 11% em 1976 (diminuição de 7% em comparação com 1960).

Lélia enxerga que o condicionamento psicológico realizado por uma população dominante, com uma ideia de humano, cidadão e trabalhador ideal, sobre a população negra, reutiliza de maneira equivocada e maliciosa a teoria de lugar natural de Aristóteles. Como vimos em Clóvis Moura, a autora enfatizou que desde o período colonial seguindo até a época em questão discutida, houve uma separação quanto ao espaço físico ocupado pelos dominados e os dominadores. O lugar do dominado é colocado pelo dominador, o oposto do que é o seu. Se um mora na casa grande, em condomínios de luxo, em residências situadas nos mais belos cantos da cidade, o outro mora em senzalas, em favelas, periferias, em regiões sem saneamento básico, e como já dito antes em relação as favelas e comunidades urbanas para o IBGE, a manutenção é realizada pela própria comunidade sem o apoio efetivo do Estado. Como bem evidenciado por Clóvis Moura, a repressão violenta também se faz presente para Lélia. A polícia, que deveria proteger a população (e realmente protege, mas apenas a população dominante), é um instrumento de repressão violenta e amedrontadora para a população dominada, consequentemente, diz Lélia, que “é por que se entende que o outro lugar natural do negro sejam as prisões e os hospícios” (Gonzalez, 1982). Tudo isso tem como objetivo principal o impedimento de qualquer organização, união e comunidade de resistência do grupo dominado, enquanto usava dessa população como mão de obra barata de reserva e como bode expiatório para problemas que possuem as suas raízes na estrutura criada pela população dominante, como a violência e as crises econômicas. Enquanto milhares de pessoas eram mortas e jogadas em valas nas comunidades, os setores da população dominante davam apoio ideológico para o “milagre”, impulsionando produtos e vendendo os seus valores em redes de televisão e rádio. Até os dias atuais, ainda é propagado o golpe militar de 1964 como “revolução de 1964” e os programas criados na época para promover o governo, como “A voz do Brasil”, ainda são heranças ativas desse período sangrento de nossa história.

2. AS TENTATIVAS DE APAGAMENTO VIOLENTO DAS VIVÊNCIAS E MEMÓRIAS

Como vimos tanto em Lélia Gonzalez quanto em Clóvis Moura, suas ideias seguem por lógicas conceituais não comuns de seus tempos, seja academicamente, seja pela população brasileira no geral. Clóvis Moura sintetizou em *Rebeliões da Senzala* a história da resistência ao escravismo no Brasil, em um momento em que os cientistas sociais conservadores, como Gilberto Freyre, eram a grande influência nos estudos das relações raciais da época, e, no entanto, Moura contrariou as teorias destes. Ainda em *Dialética radical do Brasil negro*, o autor criticaria a tendência neoliberal em não levar em consideração os conflitos entre senhor e escravizado, bem como as teorias que tentavam provar uma inexistência de barragens sociais e étnicas permanentes contra o escravo, que ocorria mesmo após a libertação, onde esse sujeito que faz parte de uma população vista como inferior pela população dominante não estaria livre dessas barragens. Partindo dessas negações, as teorias dos cientistas sociais tentariam provar que:

Família escrava existia com os mesmos valores e estabilidades atuais, ou seja, a família nuclear, monogâmica, de acordo com os padrões de legitimação do tempo (casamento religioso via Igreja Católica); b) a existência de um vasto espaço negro de negociações (o termo é usado por esses cientistas sociais como se houvesse possibilidade de negociação sem igualdade de direitos), no qual senhores e escravos podiam conviver, nessa conjuntura, sem grandes conflitos; c) essa população escrava adaptava-se total ou significativamente a essa convivência o que lhe permitiria, inclusive, criar uma cultura da escravidão, transformando-se em uma unidade acima das contradições do sistema, em uma unidade cultural neutra ou pelo menos adaptada aos padrões escravistas (Moura, 2014: 41, 42).

O que se observa aqui é algo de uma violência extrema, a tentativa de apagamento da memória de resistência do negro e das demais populações tidas como inferiores e forçadas à escravidão. A resposta de Clóvis se volta a explicitar a existência dos mecanismos já citados e demonstrar, como já o fizera em *Rebeliões da Senzala*, que houve fugas e resistência por parte dos escravos. Isto se deu pois o aparelho administrativo foi montado com dois objetivos principais: a defesa da coroa e a segurança dos senhores das insurgências negras escravizadas.

Para tanto, o aparelho não precisaria ser tão violento se não houvesse resistência. Durante todo o período do escravismo pleno (1550 a 1850) o negro esteve em conflito direto com os senhores e autoridades. Houve sim escravos que não fugiam ou resistiam aos mecanismos, mas não eram todos, pois como disse Moura (2014: 44): “Ora, se todos os escravos fossem disciplinados, fizessem acordos, aceitassem a cultura da escravidão segundo os critérios de concessão do senhor, então, como diria Marx, a história pararia”. Assim, o grande erro desses autores seria o de buscar encaixar as estruturas das análises realizadas nos Estados Unidos no contexto brasileiro, universalizar os particulares e reproduzir valores que ainda enxergam o negro como conformista, preguiçoso e culpado por tudo que lhe ocorreu, ou pior, optou por escolher que assim fosse.

Lélia Gonzalez toca em questões esquecidas ou não trabalhadas na academia durante a ditadura militar. Comumente nos lembramos das músicas de Chico Buarque e Caetano Veloso, mas ainda pouco falamos da situação experienciada pela população negra nesse momento. A alta inflação, os baixos salários, o desemprego, a falta de saneamento básico e a fome, tudo isso fez e faz parte da realidade de muitos negros no país. O preconceito e a imposição de um patamar inferior a essa população é uma questão ainda no século XXI, mas já em 1983, foi exposto um grito ao Partido dos Trabalhadores (PT), um grito de uma população que “não tem vez nem voz”. Em um artigo publicado na *Folha de S. Paulo* 51, em 13 de agosto de 1983, Lélia Gonzalez criticaria o programa de TV do Partido dos Trabalhadores (PT), apresentado em rede nacional. Entre os dez temas discutidos e apontados pelo partido, a situação do negro no Brasil e o racismo não foram incluídos no programa. A autora apontou tal ação como “racismo por omissão”, aspectos da ideologia do branqueamento. Tal acontecimento aponta para o que foi visto antes, a não discussão sobre a situação das populações colocadas como inferiores na história de nosso país. Como apontou Carlos Hasenbalg (& Gonzalez, 1982: 105): “No registro que o Brasil tem de si mesmo o negro tende à condição de invisibilidade”. Esse sujeito é imposto em lugar espacial e ideológico inferior, onde mecanismos de ataques, sejam físicos ou psicológicos, se impõem e o imobilizam frente ao “humano”, ao padrão, à criação de Deus. Qualquer tentativa de saída dessa situação, assim como visto em Clóvis Moura com os cientistas sociais conservadores, pode ser distorcida para atacar esse sujeito. Esse apagamento também

pode ser observado na exclusão ou branqueamento de negros em diversas áreas, como na literatura (um exemplo é o famoso caso de Machado de Assis), nos programas de rádio e televisão (onde o apresentador ou apresentadora deve falar, se vestir e se comportar conforme a “maneira correta”, e em um país como o nosso, sabemos que a maneira correta não é a maneira negra de agir, falar, pensar e questionar). Isso que vimos até agora se trata da principal característica do racismo brasileiro, o seu caráter colonial, o adestramento do outro. Assim, como explica Antônio Bispo dos Santos, se trata do apagamento, pela exclusão e silenciamento de uma memória para que outra, a herança e o desenvolvimento dos valores coloniais europeus, seja posta em seu lugar.

3.EXPRESSAR E RESISTIR

Durante todos esses anos, o negro no Brasil resistiu às mais diversas formas de opressão dirigidas a ele, seja por um preconceito enraizado ou direto à sua pessoa. Luiz Melodia, ator, cantor, poeta e compositor brasileiro, disse em uma fala usada no documentário *Luiz Melodia, no Coração do Brasil* de que forma o negro era tratado pela indústria musical, que muitas vezes o usava como fonte de dinheiro e depois o deixava de lado: “O negro desce do morro, tem que ser sambista. Eu devo ter incomodado”. Mesmo tendo gravado samba, soul, rock, blues, choro, bossa nova, baião e xote, além de ter atuado como ator em diversos filmes e documentários, o cantor ainda é reconhecido como “sambista” ou “cantor de samba” pela mídia. Tal fala não tem a intenção de afirmar que o negro, ao alcançar visibilidade, tem por acabada a sua luta, pelo contrário, busca evidenciar a liberdade de expressar seu pensamento pelas artes e pelos mais diversificados canais de comunicações, mesmo que neles predomine a cultura dominante, pois é entrando em espaços dominantes que podemos contra-atacá-los. Isto é, fazer com que o dominante reproduza sem perceber práticas que ataquem à dominação.

Usando de diversas formas de expressão, como grafite, poesia, literatura, artes, artesanato, teatro, performances e a música, sendo esta última o foco principal desse tópico, a comunidade negra conflui e compartilha as suas vivências e orgulhos, mas também busca através do seu testemunho criticar as formas de opressões contra ela cometidas. Edson Gomes, renomado cantor e compositor de reggae, de origem baiana, com mais de cinquenta anos de carreira, é conhecido por suas letras que abordam temas

existenciais e sociais. A música *História do Brasil*, do álbum *Reggae Resistência* de 1988, período em que o país ainda vivia de maneira explícita todos os problemas apontados por Lélia Gonzales, busca abordar a história do Brasil sob uma visão crítica, evidenciando a desigualdade social e a marginalização do povo negro. Em seus versos, Edson Gomes narra a desterritorialização e a quebra da identidade do afrodescendente através do processo violento de escravidão, cujas consequências seriam vistas no papel colocado sobre o negro em nossa sociedade. O cantor diz:

Por isso é que a gente não tem vez; por isso é que a gente sempre está do lado de fora (oh); por isso é que a gente sempre está lá na cozinha (oh nanana); por isso é que a gente sempre está fazendo o papel menor; o papel menor; o papel menor, ou o papel pior (Edson Gomes, 1988).

Já em 1982, Sandra de Sá lança no álbum que leva o seu nome a música “*Olhos coloridos*”, composta pelo cantor e compositor Macau, que escreveu a música após ser preso injustamente Polícia Militar do Rio de Janeiro em uma exposição de escolas públicas no Estádio de Remo da Lagoa. Nessa música, a autoaceitação e o orgulho das características físicas do negro demonstram em seus versos a resistência ao racismo da sociedade dos anos de 1980. Os trechos que fala sobre risadas da pele, da cor, do sorriso e das roupas do eu lírico, possuem ligação direta com a abordagem policial racista realizada contra Macau na década de 1970, e consequentemente a dor sentida por ele nesse momento. No trecho “Os meus olhos coloridos me fazem refletir; eu estou sempre na minha e não posso mais fugir” (Sandra de Sá, 1982), ressalta que o eu lírico nada fez para assim ser tratado, e mesmo nada fazendo algo infringiu. Ora, se nada ele fez e, mesmo assim cometeu um “erro”, para aquele que o julga errado ou inferior, sua própria existência é um erro.

Em 2002 é lançada a música “*Jesus Chorou*” no álbum “*Nada Como Um Dia Após o Outro Dia*” dos Racionais MC's, narrando as dificuldades do eu lírico que mora na favela, que ao alcançar o sucesso é visto por alguns como um traidor. A música ainda cita figuras como Malcom X, Marvin Gaye, Sabotagem, 2Pac, Bob Marley como pessoas que brigavam por justiça, sendo por isso admiradas pelo eu lírico. Em outras canções, o grupo, cujos integrantes recentemente receberam o título de Doutor Honoris Causa pela UNICAMP, também fala da falta de oportunidade para o jovem e as suas consequências, sobre desigualdade social e violência nos presídios. No mesmo álbum na faixa “*A Vida é Desafio*”, os versos “Várias famílias, vários barracos; uma mina

grávida; e o mano tá lá trancafiado; ele sonha na direta com a liberdade; ele sonha em um dia voltar pra rua longe da maldade; e a cidade grande é assim; você espera tempo bom e o que vem é só tempo ruim” (Racionais M’s, 2002), narra a realidade do sujeito marginalizado pelo sistema, que tendo de escolher entre sonhar e sobreviver, escolhe sobreviver através do crime. Isso se dá, pois esse sujeito não possui as mesmas estruturas que a população dominante. Ainda na mesma música podemos ver uma inversão dos valores absolutos: “Vi Jesus de calça bege e o Diabo vestido de terno” (Racionais MC’s, 2002), enfatizando que o mal na realidade usa vestimentas tidas como “social”, “arrumadas” e de “luxo”. Por outro lado, Jesus Cristo usaria o uniforme penitenciário.

No álbum “*No rastro de Catarina*”, Cátia de França, conhecida por “*Vinte palavras ao redor do sol*” de 1979, retorna com músicas como “*Negritude*”, “*Espelho de oxalá*” e “*Em resposta*”, onde a compositora mescla o orgulho da resistência do negro, a fé e o retorno à ancestralidade. No entanto, suas letras não deixam de evidenciar as desigualdades sociais e os desafios de sua vida. Na faixa “*Em resposta*”, o trecho “Seu nome é irrelevante, bastante é a ironia, cortar a torta disse é que é lugar, quem anda na corda bamba todo dia, repito que só falei pra quem saiba mensurar”, evidencia o desprezo de um lugar que através do “não” foi imposto ao eu lírico. Em “*Negritude*” é lançada uma celebração de orgulho por toda resistência do povo negro brasileiro, do subjetivo ao coletivo; a compositora explora com beleza a força ancestral que acolhe e impulsiona o movimento negro no Brasil: “hoje é uma força; minha negritude.” (Cátia de França, 2024).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Mesmo que Antônio Bispo dos Santos, Clóvis Moura, Lélia Gonzalez, Luiz Melodia, Edson Gomes, Sandra de Sá, Macau, Racionais MC's e Cátia de França, tenham tido formações diferentes, morando em lugares diferente e em contextos regionais e históricos diferentes, as suas trajetórias, lutas e vidas, possuem um ponto de congruência importantíssimo no enfrentamento à exploração, marginalização e opressão do negro no Brasil: o enfrentamento e a resistência pela união e expressão. Os escritos de Antônio Bispo eram muitas vezes direcionados às academias, para que o pensamento contracolonial, a ancestralidade de seu povo e todas as injustiças contra as vidas e a terra, fossem debatidas no manto do colonialismo, a universidade. Lélia Gonzalez e Clóvis Moura foram alguns dos fundadores do Movimento Negro

Unificado (MNU), em 1978, além dos seus importantes estudos sobre cultura negra, gênero, classe, raça e escravidão no Brasil. Lélia ainda desenvolveu conceitos como "amefricanidade" e "pretuguês", que são importantíssimos para entender e compreender a identidade e a cultura afro-brasileira. Os demais artistas já falados, desenvolveram o debate acerca das injustiças sociais, com ênfase naquelas cometidas contra a população negra, demonstrando que o enfrentamento aos discursos de ódio, formas de retaliação e repressão da liberdade e da existência do negro, é possível através da união, da organização, do olhar e do ouvir. Com a união, a resistência às tentativas de apagamento, fragmentação e esquecimento se torna mais forte.

REFERÊNCIAS

- FRANÇA, Cátia de. No rastro de Catarina. São Paulo: Independente, 2024. 1 disco sonoro (streaming).
- _____. Vinte palavras ao redor do sol. Rio de Janeiro: EMI, 1979. 1 disco sonoro (streaming).
- GOMES, Edson. Reggae Resistência. Salvador: Independente, 1988. 1 disco sonoro (streaming).
- GONZALEZ, Lélia; HASENBALG, Carlos. Lugar de negro. 1. ed. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.
- LOURENÇO, Ana Carolina; FRANCO, Anielle (Org.). A radical imaginação política das mulheres negras brasileiras. São Paulo: Oralituras; Fundação Rosa Luxemburgo, 2021.
- MELODIA, Luiz. Luiz Melodia, No Coração do Brasil. Direção: Alessandra Dorgan. Produção: Embaúba Filmes, 2024. 1 vídeo (streaming).
- MOURA, Clóvis. Dialética radical do Brasil negro. São Paulo: Editora Anita Garibaldi, 1994.
- _____. Dialética radical do Brasil negro. 2. ed. São Paulo: Editora Anita Garibaldi; Fundação Maurício Graboys, 2014.
- OLIVEIRA, Dennis de. Apresentação. In: MOURA, Clóvis. Dialética radical do Brasil negro. 2. ed. São Paulo: Anita Garibaldi; Fundação Maurício Graboys, 2014. p. 15-22.
- OLIVEIRA, Rafael de Mesquita; XIMENES, Kaio Rodrigues; AQUINO, João Emiliano Fortaleza de. *Colonização, adestramento do outro e contracolonialismo em*

Nêgo Bispo. In: SEMANA UNIVERSITÁRIA DA UECE, 30., 2025, Fortaleza. Anais eletrônicos. Fortaleza: Editora da UECE, 2025. Disponível em: <https://semanauniversitaria.uece.br/anais/paginas/trabalhos.jsf>. Acesso em: 30/12/2025.

- RACIONAIS MC's. Nada Como Um Dia Após o Outro Dia. São Paulo: Cosa Nostra, 2002. 1 disco sonoro (streaming).
- SANTOS, Antonio Bispo dos; GOLDMAN, Marcio. Cosmopolítica e Cosmofobia: Diálogos entre Antonio Bispo dos Santos e Marcio Goldman. Revista Calundu, Brasília, v. 8, n. 1, p. 90-104, jan.-jun. 2024. DOI: <https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v8i1.55156>.
- _____. A terra dá, a terra quer. 1. ed. São Paulo: Ubu Editora/PISEAGRAMA, 2024.
- SÁ, Sandra de. Sandra de Sá. Rio de Janeiro: CBS, 1982. 1 disco sonoro (streaming).