

Pensando sobre o racismo epistêmico e a descolonização do conhecimento no Brasil a partir dos estudos pós-coloniais latino-americanos.

Nádia Maria Cardoso da Silva¹

Resumo:

No século XIX, o ensino superior brasileiro pode ser caracterizado como um ensino para o colonialismo. No pós-abolição, o racismo científico inferiorizou negros e indígenas. Durante o século XX, a universidade brasileira é disputada entre elites brasileiras e movimentos sociais composto pelas classes médias brancas do país. Chegamos ao século XXI com um novo sujeito político em disputa pela universidade - o Movimento Negro, conquistando a efetivação de políticas de ampliação do acesso dos negros/as à universidade. Mas ainda que as universidades brasileiras estejam adotando políticas de ampliação do acesso dos negros à universidade, há um racismo epistêmico operando nas universidades brasileiras que, dentre outras características, vem dificultando que as práticas culturais e politico-intelectuais negras sejam reconhecidas como conhecimento. Provocada pelas reflexões de autores latino-americano pós-coloniais/pós-ocidentais em torno da relação entre racismo e epistemologia e pela conjuntura política brasileira na qual os movimentos negros passam a disputar a universidade, refletimos sobre racismo epistêmico na universidade brasileira e produção de conhecimento descolonizador no pensamento social brasileiro.

Palavras-chave: racismo epistêmico, descolonização do conhecimento, universidade, políticas de ação afirmativa, pós-colonialismo, colonialidade de poder, etc.

¹ Doutoranda do Programa de Pós-Graduação Multidisciplinar em Cultura e Sociedade (UFBA).
Email: nadiacardoso19@hotmail.com.

Uma das coisas boas que vejo acontecer na periferia de São Paulo é que a rapaziada falando de universidade...No meu tempo não rolava isso da molecada querendo crescer pelo estudo (Depoimento de Emicida, no Programa Esquenta, 05 de maio de 2013)

1. Racismo epistêmico: o novo desafio da agenda anti-racista na universidade

Desde o sistema colonial brasileiro, o ensino superior vem sendo privilégio das elites brancas brasileiras, seja cursando universidades fora do país, seja no ensino superior criado por D. João VI com a vinda da Coroa Portuguesa para o Brasil. No século XIX, o ensino superior brasileiro pode ser caracterizado como um ensino superior para o colonialismo. Com a transferência do domínio metropolitano, D. João VI vem para o Brasil em 1808 “*com a firme intenção de estabelecer no país instituições centralizadoras que reproduzissem de forma perfeita o antigo domínio colonial*”(Schwarcz,1993, p. 23). Nesse contexto de colonização e escravidão racial no Brasil, a estratégia de aniquilamento do negro enquanto sujeito de direitos contou com a desconstrução semiótica do corpo, apoiada na categoria semântica *humano* vs. *não-humano* (Castro, 2007)

No entanto, é num cenário de pós-abolição que práticas acadêmicas e intelectuais fundamentadas pelo racismo científico afirmam a inferioridade negra e indígena e a superioridade branco-européia. (Schwarcz, 1996; Seyfert, 2002). É na cena acadêmica e intelectual do século XIX que vai se hegemonizando um discurso autorizando o extermínio das populações indígenas e condenando à inferiorização a população negra. Assim é que Louis Couty divulga a tese de “paraíso racial brasileiro” e introduz o tema da vagabundagem do negro. Nina Rodrigues, em sua obra clássica *Os Africanos no Brasil*, enfatiza o caráter "científico" da inferioridade racial do negro e interpreta a miscigenação como “degeneração” já que faz prevalecer as características “negativas” dos negros e indígenas. Sílvia Romero, intelectual, brasileiro cujas práticas discursivas afirmava ser o negro não apenas uma máquina econômica, mas, apesar de sua ignorância, um objeto de ciência, utiliza os signos da cozinha, selva e salão como lugares étnico-racialmente hierarquizados no Brasil colonial, para fazer uma advertência no ano da Abolição da Escravatura, em 1888, para a urgência de se voltarem os estudos no Brasil para a questão do negro afirmando que “[...] temos a África em nossas cozinhas, como a América em nossas selvas, e a Europa em nossos *salões* [...]” (Rodrigues, 2002). Sílvia Romero via com positividade o desaparecimento futuro da população indígena e foi o primeiro a expor a tese de branqueamento ao apresentar a mestiçagem como um processo de depuração das características mais evidentes das raças inferiores.

No século XX, a universidade brasileira criada na década de 20, enquanto signo de prestígio e de poder, passa a ser disputada entre elites brasileiras e movimentos sociais composto pelas classes médias. Dessa forma, a universidade brasileira até aqui vinha sendo um projeto de interesses das elites

e camadas médias brancas brasileiras fundamentadas por uma lógica de desenvolvimento centrado nos seus interesses econômicos e de classe.

Assim, chegamos ao século XXI com um novo sujeito político em disputa pelos signos da universidade - o Movimento Negro- formatando uma nova política negra nos anos 2000, que, ao tornar a universidade o foco de sua nova forma de reivindicação política de direitos, tem nas políticas de ação afirmativa para as populações negras, uma nova forma contemporânea de produção de igualdade racial. Esse ativismo negro inaugura, no âmbito do Movimento Negro, a atuação no ensino superior brasileiro, enfrentando a invisibilidade do negro nesse nível de ensino historicamente reservado às elites e altas classes médias brasileiras.

O caso da Universidade Federal da Bahia (UFBA) é um dos mais expressivos do protagonismo da juventude negra na mobilização por políticas de ação afirmativa na educação superior. A juventude negra, principalmente oriunda das organizações negras de preparação para a universidade, à exemplo do Instituto Steve Biko, foi o principal sujeito político da mobilização que, gerando conflito, pressão e diálogo, conquistou ações afirmativas como política de ampliação do acesso dos negros na Universidade Federal da Bahia (Cardoso, 2005).

Dessa forma, só a partir dos anos 2000, é que a população negra passa efetivamente a disputar politicamente o acesso a universidade com vistas a alterar a política de sub-representação negra e lutar por espaços nos lugares centrais da academia. Isso tudo contribui para marcar um novo processo político na história recente do movimento social negro, no qual se pressiona um diálogo com o Estado brasileiro no sentido de que assuma a responsabilidade na promoção de políticas para redução das desigualdades entre brancos e negros no Brasil. Esse novo cenário tem propiciado um processo de conquistas de direitos historicamente negados à população negra. Assim, a universidade é percebida aqui como um espaço estratégico de formação das populações racialmente discriminadas e empobrecidas para a superação da reprodução geracional da pobreza e da miséria no Brasil.

Segato (2005) ao enfatizar que *raça é signo* e, como tal, depende de contextos definidos e delimitados para obter significação (contextos estes que são localizados e profundamente afetados pelos processos históricos de cada nação), defende as políticas de ampliação do acesso dos negros e negras à universidade por entender que a cor da pele negra é um signo ausente do texto visual geralmente associado ao poder, à autoridade e ao prestígio no Brasil. Boaventura Santos (2006) considera que a luta dos movimentos negros brasileiros por projetos políticos de ação afirmativas sugere que o Brasil finalmente estar passando do período da pós-Independência para o período pós-colonial.

Mas ainda que as universidades brasileiras estejam adotando políticas de ampliação do acesso dos negros frente a pressão política dos Movimentos Negros, há uma grande dificuldade delas

operarem mudanças epistemológicas que valorizem a diversidade étnico-racial e contemple os saberes e fazeres da cosmovisão africana e suas diásporas na produção de conhecimento. A inserção na universidade para os negros é ainda espaço de luta por desconstruir a hegemonia do conhecimento eurocentrado transmitido pela academia brasileira. As instituições e práticas acadêmicas, com seus valores sedimentados e ratificados tem historicamente rejeitado as práticas discursivas reivindicatórias, especialmente, negras (Silva, 2006).

Para Carvalho(2003) há um racismo acadêmico que impera na universidade, para além do racismo na sociedade, que fez com que, apesar das universidades brasileiras crescerem ao longo de cem anos, os negros ficassem sistematicamente de fora e estas se constituíssem em espaços tão brancos. Para nós esse racismo acadêmico identificado por Carvalho é estruturado pelo racismo epistêmico resultado da colonialidade de poder no Brasil, entendida como um padrão configurado sobre a base da classificação racial que tem servido para subalternizar não só os grupos negros mas seus conhecimentos (Quijano, 2006). Dessa forma, há um racismo epistêmico nas universidades brasileiras que faz com que o conhecimento acadêmico brasileiro seja dominado por uma razão branco-ocidental e marcada por um conhecimento “universal” oriundo das particularidades branco-europeias que toma o local como global (Gilroy, 2001).

A conquista da inserção acadêmica é um passo decisivo mas não suficiente para superarmos o racismo epistêmico operado na vida acadêmica brasileira. Nesse cenário posterior ao acesso institucionalmente garantido através de ações afirmativas, o novo desafio posto para os movimentos negros é a relação de poder entre universidade, produção do conhecimento e ideologias/práticas racializadas que não oportunizam a emergência ou a visibilidade de uma produção intelectual negra (Walsh 2004).

Boaventura Santos e Menezes (2010), enfatizam que o colonialismo, para além de todas as dominações conhecidas, foi também uma dominação epistemológica caracterizada como “ uma relação extremamente desigual entre saberes que conduziu à supressão de muitas formas de saber próprias dos povos e nações colonizados, relegando muitos outros saberes para um espaço de subalternidade”. (Boaventura Santos e Menezes, 2010, p.10)). É o impacto desse colonialismo epistemológico, nos termos de Boaventura, nas universidades brasileiras, é que estamos denominando de racismo epistêmico, que se manifesta, por exemplo, no fato de que o candomblé e a capoeira vem sendo historicamente objeto de pesquisa da Antropologia brasileira, mas não há uma antropologia que entenda o candomblé e a capoeira como fontes de conhecimentos.

No que diz respeito ainda às africanidades, o racismo epistêmico na universidade brasileira se expressa através da exclusividade da epistemologia branca/universalidade eurocêntrica e da exigência por uma “objetividade” que nega o status de conhecimento a produção negra sobre negritude,

dicotomiza saber negro-militante x saber acadêmico-científico e estuda o outro sempre como objeto. As consequências do racismo operado na vida acadêmica brasileira tem dificultado a consolidação de uma intelectualidade negra na universidade, minimizado a produção de intelectuais negros e isolado o intelectual negro politicamente comprometido com a luta contra o racismo (Figueiredo e Grasfoguel, 2007).

Considerando que as práticas intelectuais negras permanecem a margem do que a modernidade tem estabelecido como conhecimento, pouco permitindo a emergência ou visibilidade de uma produção intelectual negra (Walsh, 2004), nos indagamos como a política negra brasileira na contemporaneidade vem enfrentando o racismo epistêmico ou, dito de outro modo, quais são as práticas politico-culturais e intelectuais negras desenvolvidas no Brasil contemporâneo para promover a descolonização do conhecimento? Quais as características políticas, filosóficas e identitárias presentes nas manifestações intelectuais e ativistas que nos permitem configurar um pensamento descolonizador no Brasil? Quais espaços estão sendo criados dentro e fora das universidades brasileiras que confrontam a geopolítica dominante do conhecimento e fortaleçam a construção de projetos intelectuais e políticos negros de descolonização do conhecimento? Quais as estratégias que possibilitam a difusão desse conhecimento de matriz africana, com vocação descolonizadora, nas universidades brasileiras?

A entrada do Movimento Negro brasileiro na disputa pela universidade pode significar a promoção da aventura de sujeitos negros coisificados pela ciência de se tornarem sujeitos do conhecimento. Aventura semelhante foi reclamada pelos grupos racializados nos Estados Unidos – negros, indígenas e latinos - em finais da década de 60, que resultaram na criação dos Estudos Étnicos, num contexto em que reclamavam representação acadêmica, tendo em vista a descolonização interna da sociedade estadunidense. Esses grupos demandavam uma nova universidade, transformada amplamente do ponto de vista epistemológico e institucional, desmontando as estruturas epistemológicas postas pelo racismo e pelo colonialismo, abrindo um espaço para articulação sistemática de distintas formas de conhecimento, em síntese, promovendo a descolonização epistêmica do conhecimento acadêmico. Maldonado (2005) enfatiza que esses movimentos sociais demandavam uma Universidade do Terceiro Mundo, pois esses grupos racializados visavam uma transformação epistemológica e institucional ampla e sabiam que isso não poderia ocorrer dentro das instituições educativas já estabelecidas. A questão que se ergue é: será que os grupos negros brasileiros conseguirão a descolonização epistêmica do conhecimento acadêmico dentro dela mesma? Até aqui a atuação da política negra brasileira tem se dado dentro das estruturas universitárias existentes. Na América Latina, a Universidade Intercultural Indígena do Equador é um exemplo de que os grupos indígenas do Equador optaram por promover a descolonização do conhecimento por fora das

universidades lá existentes, a partir da revalorização e recuperação dos saberes ancestrais das nacionalidades e povos indígenas².

Essas questões me fazem interessada especialmente na dimensão epistemológica do processo de dominação colonial e pós-colonial, reveladora da conexão saber-poder presente em toda a história de dominação colonial europeia. Compreendemos a epistemologia como fonte de produção de significados, portanto, fundamental para a afirmação ou negação de um povo e sua tradição, de sua cultura e sua dignidade (Oliveira, 2007).

2. A contribuição dos estudos pós-coloniais

Para nos ajudar a pensar nessa relação entre epistemologia e diversidade, dialogamos com a perspectiva pós-colonial que tem sido o espaço de maior crítica aos fundamentos epistemológicos das formas de conhecer ocidentais e eurocêntricos.

A teorização pós-colonial se caracteriza por questionar os legados cognitivos e sócio-culturais do colonialismo (como o eurocentrismo e o racismo), a pretensão da objetividade e da universalidade das formas de conhecimento institucionalizadas como ciências no transcurso do processo de conquista e submissão colonial do mundo não-europeu e as estreitas conexões entre poder, conhecimento e distribuição territorial do mundo com a Europa no centro, estabelecidas como parte do colonialismo. Além disso, a teoria pós-colonial busca a ruptura e o descentramento geocultural do locus de enunciação do conhecimento do Ocidente sobre as outras regiões pós-coloniais do mundo e a formulação de um conhecimento capaz de dar conta dos sujeitos e coletividades subalternizadas pela colonização como agentes históricos (Tevês, 2001).

Os pós-coloniais herdam do pós-estruturalismo a compreensão da centralidade da linguagem como significação, percebidos na preocupação de Derrida com a noção de “texto” e de Foucault com a noção de “discurso”. Foucault nos chama atenção de que vivemos numa sociedade que produz e faz circular discursos que funcionam como verdade, detendo por isso, poderes específicos, percebendo a sociedade contemporânea como uma sociedade disciplinar, na qual prevalece a produção de práticas disciplinares de vigilância e controle constantes sob todos os âmbitos da vida das pessoas. Nessa sociedade, os discursos e práticas científicas, aparentemente neutras e racionais, é uma das formas mais eficazes onde se realiza a vigilância e disciplina. Na perspectiva foucaultiana, saber e poder estão interconectados - o saber é uma expressão da vontade do poder e, por outro lado, o poder se utiliza do saber enquanto conhecimento dos sujeitos dominados.

² Aprender em la sabiduría y el buen vivir. Universidade Intercultural Amawtay Wasi. Módulo V do Curso “Articulação das idéias raciais no mundo ibérico”. Professor Walter Mignolo. IX Fábrica de Idéias (2006). Centro de Estudos Afro-orientais. Universidade Federal da Bahia.

Barbosa (2010) compreende o pós-colonialismo como movimento transdisciplinar nas ciências humanas, que visa desconstruir a tradição clássica e auto-legitimadora da modernidade ocidental, dessa forma, não responde à apenas questões teóricas acadêmicas, mas, sobretudo, políticas, em sua pretensão de legitimar a heterogeneidade das visões de mundo não ocidentais ou “marginalmente” ocidentais. Assim o pós-colonialismo trata-se de uma crítica recente, que tende a se aliar a outras correntes de pensamento, interessadas no deslocamento da agência eurocêntrica das ciências sociais.

Dessa forma, o pós-colonialismo concentra-se no questionamento das complexas conexões entre saber, subjetividade e poder estabelecidas no contínuo processo da história da dominação colonial. O pós-colonialismo surgiu também como uma exigência de lugar para a fala dos indivíduos que estão fora do primeiro mundo, situados nas periferias e margens dos mundo. Esta exigência da fala se dá pelo reconhecimento dos intelectuais subalternizados de que a situação pós-colonial é caracterizada por uma relação de insuficiência representacional, ou seja, pelas dificuldades que se deparam os sujeitos colonizados de exporem sua própria narrativa sobre os fatos, fazendo com que grupos subalternos não tenham controle sobre a própria imagem.

Essas reflexões e estudos surgem como resultado ainda da trajetória de intelectuais oriundo dos países colonizados nas academias europeias e estadunidenses, nas décadas de 1970-1980, herdeiros do pós-modernismo e do “pós-estruturalismo” francês, especialmente de Michel Foucault, Deleuze e Jacques Derrida, mas não satisfeitos com a ausência dos impactos que a colonização, as hierarquias raciais e de gênero, que permanecem na pós-colonialidade, exercem sobre as sociedades contemporâneas. Boaventura Souza Santos, entendeu bem a crítica pós colonial ao pós-modernismo ao afirmar que apesar das concepções pós-modernas e pós-estruturalistas terem dado um contributo importante para a emergência do pós-colonialismo, não dão respostas adequadas às aspirações éticas e políticas que subjazem a este último (Santos, 2008). Boaventura chama a atenção de que o pós-moderno oculta a descrição da modernidade ocidental realizada pelos que foram vítimas da violência do colonialismo e com isso se constitui como uma auto-representação exclusivamente ocidental, compartilhando, através da omissão, com o discurso do colonialismo enquanto missão civilizadora dentro do marco historicista ocidental, para o qual o desenvolvimento europeu apontava o caminho para o resto do mundo. Por outro lado, a perspectiva pós-colonial parte da ideia de que a partir das margens ou das periferias, as estruturas de poder e saber são mais visíveis, por isso se interessa pela geopolítica do conhecimento, ou seja, em problematizar quem, em que contexto e para quem se produz o conhecimento.

3. A crítica pós-colonial a partir da América Latina

Para Castro-Gomez (2005) uma das contribuições mais importantes das teorias pós-coloniais à atual reestruturação das ciências sociais é haver sinalizado que o surgimento dos Estados nacionais na Europa e na América durante os séculos XVII a XIX não é um processo autônomo, mas possui uma contrapartida estrutural: a consolidação do colonialismo europeu no além-mar. No entanto, a inspiração da reflexão pós-colonial nos processos contemporâneos de descolonização ocorridos sobretudo na Ásia e na África, contribuiu para a ausência da América Latina e do Caribe nas teorizações pós-coloniais. A persistência dessa ausência bem como a fria e tardia recepção de suas formulações, faz com que os intelectuais latino-americanos critiquem a falta de atenção dos teóricos pós-coloniais sobre a América Latina (Tevês 2001). Coronil (2005) enfatiza o quanto é surpreendente do ponto de vista da experiência latino-americana que o crescente campo acadêmico de estudos pós-coloniais nos centros metropolitanos tenha deixando a América Latina e o Caribe ausentes ou ocupando um lugar marginal em seus debates e textos centrais como fontes de conhecimento sobre o pós-colonialismo (Corinil, 2005).

Para Mignolo (2003) as críticas pós-coloniais, ao começar sua narrativa no século XVIII, desconsidera o momento crucial e constitutivo da modernidade/colonialidade que foi o século XVI, apagando a América Latina da construção da idéia de colonialismo e de mundo moderno, por isso vistos de forma separada, já que situa o período colonial como anterior a modernidade. Da perspectiva da América, a colonialidade é constitutiva da modernidade, ou seja, não há modernidade européia sem colonialidade (Coronil, 2005). O pós-ocidentalismo (Mignolo, Coronil, Dussel, Quijano, Lander, etc.) propõe uma aprofundamento da crítica pós-colonial formulada a partir da especificidade latino-americana. Para esses intelectuais latino-americanos “pós-ocidentalismo” é mais adequado para denominar a pós-colonialidade latino-americana cujas fontes de reflexão se encontram na própria trajetória do pensamento latino-americano.

Esses intelectuais pós-coloniais/pós-ocidentais latino-americanos têm enfatizado que o racismo epistêmico é dominante em todas as universidades de sociedades que vivenciaram experiências de colonização. Walsh (2004) enfatiza que o pensamento eurocêntrico e racista na América Latina tem como base “a colonialidade de poder” que na modernidade manteve e mantém o silêncio epistêmico sobre os saberes que foram subalternizados. Para Mignolo (2003) a colonialidade de poder implica a colonialidade do saber, a qual desmantelou os sistemas legais, a filosofia e a organização econômica indígenas, por exemplo.

A “colonialidad del poder” é um conceito desenvolvido pelo peruano Aníbal Quijano, para se referir ao processo na América Latina pós-independência colonial, no qual o controle jurídico-político

dos Estados passam do poder imperial/colonial para os novos Estados independentes permanecendo as elites de homens brancos no controle colonial das estruturas econômicas, culturais e políticas, classificando e excluindo racialmente os outros grupos étnico-raciais das categorias da cidadania e da nação. Esse é um conceito importante para pensar no “continuum” das relações raciais brasileiras a nível de América Latina, já que a colonialidade de poder diz respeito a uma relação sócio-cultural hierarquizada entre populações de origem européias e não-europeias que reproduz as estruturas de poder colonial, nas quais as elites crioulas brancas mantêm um sistema de dominação fundamentado pela inferiorização das populações não-européias (Grasfoguel, 2002).

Para Quijano o período colonial na América Latina não pode ser confundido com colonialidade. Dessa forma, colonialismo diz respeito às relações coloniais com administração colonial e colonialidade à reprodução das relações coloniais e do imaginário racista após a administração/independência colonial, mantendo intacta a hierarquia colonial fundamentado pela ideia de raça. Nesse sentido, a colonialidade de poder nos remete a um cenário no qual os brancos crioulos lutam contra a colonização mas mantêm intacta a hierarquia racial sobre indígenas, negro-mestiços e índio-mestiços, portanto é um cenário de independência sem descolonização na perspectiva fanoniana, no qual há mais continuidades no que se refere ao período colonial do que descontinuidades. Sendo assim, a pequena minoria branca no controle dos Estados independentes e das sociedades coloniais latino-americanas como a brasileira não tinham nenhum interesse social comum com os índios, negros e mestiços, ao contrário, seus interesses sociais eram explicitamente antagônicos já que seus privilégios compunham-se precisamente do domínio/exploração desses segmentos. A colonialidade de seu poder levava-os a perceber seus interesses sociais como iguais aos dos outros brancos europeus dominantes (Quijano, 2005). Isso nos ajuda a entender porque a universidade brasileira permaneceu tão racialmente branca - no corpo discente, docente e nos conhecimentos produzidos e transmitidos por ela.

É essa operação que conduz Quijano (2005) a concluir que a ideia de raça foi uma maneira de outorgar legitimidade às relações de dominação impostas pela conquista na América. A elaboração teórica da ideia de raça produzida pelo conhecimento eurocêntrico fundamentou a naturalização das relações coloniais de dominação entre europeus e não-europeus. Para Quijano (2005) a elaboração intelectual do processo de modernidade produziu uma perspectiva de conhecimento e um modo de produzir conhecimento que demonstram o caráter do padrão mundial de poder: colonial/moderno, capitalista e eurocentrado. Essa perspectiva e modo concreto de produzir conhecimento se reconhecem como eurocentrismo, ou seja, uma perspectiva de conhecimento cuja elaboração sistemática começou na Europa Ocidental antes de meados do século XVII, cuja constituição ocorreu associada à específica secularização burguesa do pensamento europeu e à

experiência e às necessidades do padrão mundial de poder capitalista, colonial/moderno, eurocentrado, estabelecido a partir da América (Quijano, 2005).

O sistema mundo capitalista gera múltiplas hierarquias de poder articuladas que não se produzem apenas do ponto de vista da acumulação do capital. Cada hierarquia gera uma subjetividade que nos colonializa e nos corporifica, já que nosso corpo é constituído pela colonialidade do poder. Isso faz desse sistema mundo além de capitalista, europeu, patriarcal, moderno e colonial³. É nesse contexto de um sistema mundo de múltiplas hierarquias de poder que se inclui a hierarquia epistemológica produzindo o eurocentrismo que subalterniza conhecimento não-europeu. A articulação da hierarquia racial com a hierarquia epistemológica é fundamental para entendermos a colonialidade de saber. Walsh (2004) enfatiza que a colonialidade de poder ao fundamentar a colonialidade do saber, excluindo as populações não-europeias da construção teórica e discursiva da modernidade, teve na idéia de “raça” uma categoria epistêmica de controle de conhecimentos e de (inter)subjetividades. Essas diversas hierarquias se globalizam a partir de suas instituições e a instituição que globaliza a epistemológica é a universidade. Por isso nosso imaginário epistemológico universitário é uma epistemologia branco-europeia que estuda sempre o outro - colonizados e racializados - como objeto e cujo conhecimento foi subjugado pelo Cristianismo, Iluminismo e, mais tarde, Marxismo.

Por isso, para Mignolo (2006)⁴ não se pode combater o racismo sem combater o racismo epistêmico já que o racismo é o fundamento do conhecimento do homem moderno ocidental. Dessa forma combater o racismo epistêmico é produzir conhecimento crítico enquanto processo de descolonização intelectual que deverá contribuir para a descolonização ética, econômica e política (Mignolo, 2003). Dito de outro modo, combater o racismo epistêmico é descolonizar o conhecimento entendendo a descolonização como descolonialidade, ou seja, o desmonte de relações de poder e de concepções de conhecimento que reproduzem hierarquias raciais, geopolíticas e de gênero criadas no mundo moderno/colonial. (Maldonado, 2005).

A descolonização também faz referências a construção de um mundo novo no sentido fanoniano de concepções novas do humano. A queda da Europa depois da Segunda Guerra Mundial abre uma terceira força ou via histórica entre opções geopolíticas e intelectuais que apareceram nesse momento, como o americanismo (ideologia triunfalista e assimilacionista estadunidense que se introduz no resto do mundo de forma decisiva) e o comunismo. Essa terceira via é denominada por

³ (Grasfoguel, 2006). Curso Globalização e Identidade Étnica. Professor Ramon Grasfoguel. IX Fábrica de Idéias - Curso Avançado de Relações Raciais (2006). Centro de Estudos Afro-orientais. Universidade Federal da Bahia.

⁴ Aula Pública *Geopolítica do Conhecimento e Racismo na América Latina*. Professor Walter Mignolo. IX Fábrica de Idéias (18/08/2006). Centro de Estudos Afro-orientais. Universidade Federal da Bahia

Maldonado (2005) de “a porta dos condenados da Terra”⁵, inspirado em Fanon, que dá acesso á um desencantamento com o eurocentrismo e a afirmação renovada da descolonização como projeto. Fanon (1999) está interessado na construção da autonomia do colonizado na condução do seu próprio destino. Para isso, a descolonização se propõe mudar a ordem do mundo através de um programa de desordem absoluta que desencadeia um processo de destruição do eu que o colonizador criou à imagem dele no colonizado. Portanto, destruir a alienação do eu colonizado é um ato coletivo que implica na criação de um pensamento novo protagonizado por um homem novo, autônomo em relação a cultura ocidental-européia: “*La descolonización realmente es creacion de hombres nuevos...la ‘cosa’ colonizada se convierte en hombre en el proceso mismo por el cual se librera*” (Fanon, 1999, p. 28).

Dessa forma, a descolonização do conhecimento implica o questionamento das estruturas epistêmico-curriculares da universidade através da crítica aos fundamentos epistemológicos das formas de conhecer ocidentais, estabelecidas como hegemônica como parte da conformação do sistema colonial do capitalismo, ao longo do século XVI ao XX. Nesse projeto, a universidade, para Mignolo (2006)⁶, deve contribuir para os processos democráticos em duas direções: produzindo pensamento crítico/decolonizador e trabalhando conjuntamente com o pensamento e fazer descolonizador fora da universidade.

Assim, descolonizar o conhecimento é desconstruir o racismo que está nos saberes, promovendo a diversidade epistêmica. A utilização de categorias afro-indígenas para formular pensamento crítico, por exemplo, desconstrói a ideia de que os sujeitos colonizados produzem cultura/folclore e não ciência, enfatiza Walter Mignolo (2006) que ainda afirma que precisamos repensar criticamente os limites do moderno sistema mundial, concebê-lo como sistema mundial colonial moderno e contar as histórias não apenas a partir do interior do mundo “moderno”, mas também a partir de suas fronteiras, revelando histórias esquecidas que trazem para o primeiro plano uma nova dimensão epistemológica - uma epistemologia de e a partir da margem do sistema mundial colonial moderno. As fronteiras (“the border think”) revelam histórias esquecidas que trazem para o primeiro plano uma nova dimensão epistemológica - uma epistemologia da e a partir da margem do sistema mundial colonial moderno. Coronil(1997) fala em *modernidades subalternas* para se referir á crítica à modernidade feita de suas margens, desmontando a representação da periferia como a encarnação do atraso bárbaro (Coronil, 1997 apud Lander, 2005).

⁶ MIGNOLO, Walter. El Pensamento Descolonial. Módulo V do Curso “Articulação das idéias raciais no mundo ibérico”. IX Fábrica de Idéias (2006). Centro de Estudos Afro-orientais. Universidade Federal da Bahia.

Para Mignolo (2003), a epistemologia fronteira é a metodologia do pensamento descolonizador, decorrendo daí a importância do Zapatismo ao afirmar saberes indígenas frente aos saberes ocidentais e da contribuição que o Equador e a Bolívia vem ao pensamento a partir da utilização de categorias não ocidentais. Na Bolívia estão em andamento várias experiências de universidades lideradas por intelectuais indígenas. Se contrapondo a reprodução da tradição colonial de expansão da universidade europeia na América, a Universidade Intercultural Indígena do Equador, aberta para todos e todas (não é só para indígenas), tem sua organização e os títulos outorgados em quichua e, principalmente, os conhecimentos produzidos e difundidos se fundamentam na epistemología indígena (Mignolo apud Walsh, 2003).

No campo acadêmico, a subjetividade e as práticas intelectuais que constroem os movimentos e seus líderes permanecem invisibilizadas (Walsh, 2003). Wash (2004) coloca em cena a ruptura provocada por Fanon no individualismo e no objetivismo marcante da produção intelectual tradicional-ocidental, para criticar o intelectualismo universitário que se distancia da realidade e da especificidade das lutas e dos povos, inclusive dos seus próprios processos de produção de conhecimento. Assim, Wash, ao afirmar que o uso da objetividade nas Ciências Sociais tem como efeito a divisão entre sujeito e objeto do conhecimento e tem como objetivo “ disciplinar” a subjetividade do próprio investigador, dá como exemplo os argumentos “acadêmicos” que impedem os alunos de fazer investigações em suas próprias comunidades por falta de “ neutralidade” e objetividade diante delas. Com isso se nega a subjetividade inerente a qualquer investigador bem como a importância e a necessidade de que esta subjetividade e o lugar de enunciação de onde parte, sejam claramente declarados e enfrentados.

4. Tornando visível o conhecimento descolonizador no pensamento social brasileiro

Nessa perspectiva pós-colonial latino-americana é que me faz interessada em teorias e práticas ativistas e intelectuais de descolonização do conhecimento desenvolvidas a partir das fronteiras do sistema mundo moderno colonial brasileiro, contribuindo para revelar histórias e epistemologias esquecidas e marginalizadas pelo racismo e pelo eurocentrismo no Brasil. Necessitamos dar visibilidade a experiência social dos grupos negros e seus conhecimentos no Brasil, desconstruindo o silêncio epistêmico sobre os seus saberes subalternizados e rebaixados a formas de saber não epistêmicos ou acadêmicos como expressão da colonialidade presente na modernidade. Dessa forma, o conhecimento crítico ao racismo epistêmico formulado pelos negros brasileiros e expressos através da sua estética, cultura e política pode contribuir para o enfrentamento aos regimes únicos de referência epistemológica, promovendo uma maior diversidade epistêmica na academia brasileira. Interesse-me em alternativas ao pensamento eurocêntrico-colonial no Brasil, promovendo diálogos

entre as modernidades subalternas na perspectiva negra, e diversificando lugares epistêmicos, éticos e políticos de enunciação.

Dessa forma, uma das estratégias para enfrentamento do racismo epistêmico é tornar visível os conhecimentos críticos e descolonizadores formulados pelos negros e negras brasileiras, colocando o Brasil na rota latino-americana dos estudos pós-coloniais/pós-ocidentais. Nessa perspectiva, temos Oliveira (2007) que se pergunta “como escapar do escopo epistemológico do racismo se ele se constitui como um modo dominante de leitura do mundo e terreno das ações?”. (Oliveira, 2007, p. 10). Oliveira(2007) pretende ler o mundo desde a experiência afrodescendente no Brasil, e a partir desse lugar pensa numa epistemologia da ancestralidade. Nessa perspectiva entende o sistema de Ifá e a capoeira angola como regimes de interpretação do mundo, dentro do qual reaprendemos a ler os signos daquele contexto.

Destacamos ainda três intelectuais negros, silenciados nas Ciências Sociais brasileiras, mas que deram importantes contribuições formulando conhecimento crítico ao eurocentrismo e ao racismo. Um deles é Manuel Querino, que num contexto de importação pelos intelectuais brasileiros das teorias racistas produzidas na Europa para a afirmação da inferioridade dos não-brancos – o racismo científico – á exemplo de Nina Rodrigues, Silvio Romero, Oliveira Viana, escreve, em 1918, artigo intitulado *O colono preto como fator da civilização brasileira*, se tornando o primeiro intelectual negro a destacar a contribuição do africano e seus descendentes à civilização brasileira e a enfatizar o Quilombo dos Palmares, com sua forma de organização social, como introdutor do conceito de república no Brasil. Querino promove importantes rupturas com a historiografia tradicional, invertendo a tradicional associação do “preto” com a “barbárie” e como objeto da obra civilizadora do branco português (Gledhil, 2010)

Outro intelectual negro invisibilizado nas Ciências Sociais brasileiras foi Guerreiro Ramos, que nasceu em Santo Amaro da Purificação na Bahia, em 1915, filho de pai escravizado e mãe angolana traficada para o Brasil como escravizada. Com uma rica formação intelectual, no início dos anos 50, Guerreiro Ramos foi diretor do departamento de Sociologia do Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB), importante centro de estudo, ensino e divulgação das Ciências Sociais. A partir de 1948, Guerreiro Ramos entra no Teatro Experimental do Negro (TEN), assume a sua negritude e a partir desse lugar, passou a lançar um novo olhar sobre as Ciências Sociais produzida no Brasil, criticando os estudos sócio-antropológicos sobre as relações étnico-raciais no país, que viam o negro e as relações raciais nacionais a partir de categorias e valores induzidos da realidade europeia e norte-americana, tendo como consequência a prática dos intelectuais brasileiros em estudar o negro sempre como um problema no Brasil. Para Guerreiro, existiam duas formas de ver o negro no Brasil: uma em que o negro seria visto como um ser exótico, imobilizado e distante da realidade nacional, realizada

pela maioria dos antropólogos e sociólogos - **o negro-tema**; e outra realizada pelos próprios negros - **o “negro-vida”** - como expressão de uma realidade efetiva que estes estariam assumindo nas condições particulares da sociedade brasileira (Ramos, 1995).

Beatriz Nascimento, foi outra importante intelectual e ativista negra que, nas décadas de 70 e 80, criticava o aprisionamento acadêmico da negritude ao passado escravista: “Quando cheguei na universidade a coisa que mais me chocava era o eterno estudo sobre o escravo. Como se nós só tivéssemos existido dentro da nação como mão de obra escrava, como mão de obra pra fazenda e pra mineração” (Beatriz Nascimento apud Ratts, 2007, p.41). Sueli Carneiro chama á atenção que Beatriz atualizou signos e construiu novos conceitos e abordagens como a noção de quilombos urbanos, “conceito com o qual ela ressignifica o território/ favela como espaço de continuidade de uma experiência histórica que sobrepõe a escravidão à marginalização social, segregação e resistência dos negros no Brasil” (Carneiro, 2007, p.11).

Norteadas pela existência de distintas formas culturais de produzir conhecimento e, portanto, da diversidade dos conhecimentos humanos, entendemos o conhecimento produzido pela modernidade ocidental e eurocêntrica como um fenômeno cultural e histórico específico. A grande contribuição dos estudos do fenômeno da cultura foi justamente identificar como a unidade do homem a sua aptidão infinita para inventar distintos modos de vida, pois o que os seres humanos têm em comum é a capacidade para elaborar costumes, línguas, instituições e modos de conhecimento diversos. É a crença na capacidade ilimitada do humano de produzir diversidades também na dimensão epistemológica, que nos faz interessada, especialmente no pensamento crítico, construído a partir de/com relação á produção intelectual e ativista negra.

5. Referências bibliográficas

BARBOSA, Muryatan Santana. O pós colonialismo como projeto. Disponível em internet: www.historiaecultura.googlepages.com. Acesso m: 14 jul 2010

CARDOSO, Nádia. Instituto Steve Biko: mobilizando-se por ações afirmativas no ensino superior. UNEB, 2005 (Dissertação de Mestrado).

CARNEIRO, Sueli. Prefácio. In: RATTTS, Alex. Eu sou Atlântica,: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo: Instituto Kwanza, 2007.

CARVALHO, José Jorge .Ações afirmativas para negros na pós-graduação, nas bolsas de pesquisa e nos concursos para professores universitários como resposta ao racismo acadêmico. In: GONÇALVES e SILVA, Petronilha Beatriz ; SILVÉRIO, Valter Roberto (Orgs). *Educação e ação afirmativa – entre a injustiça simbólica e a injustiça econômica*. Brasília (DF): Lnep,, 2003, p.163-190.

CASTRO, Sílvia Regina Lorenzo de. Corpo e Erotismo em Cadernos Negros: a reconstrução semiótica da liberdade. USP, 2007 (Dissertação de Mestrado).

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”. *En libro: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Edgardo

Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005. pp.169-186. Disponível em la World Wide Web: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/pt/CastroGomez.rtf>.

CORONIL, Fernando. Natureza do pós-colonialismo: do eurocentrismo ao globocentrismo. *En libro: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005. pp.105-132. Disponível em la World Wide Web: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/pt/Coronil.rtf>.

FANON, Franz.. *Pele negra, máscaras brancas*. Rio de Janeiro: Fator, 1983 . (Coleção outra gente , v. 1).
_____. *Los condenados de la tierra*. Editorial Txlaparta, 1999.

GLEDHIL, Sabrina. Manuel Querino - um pioneiro no combate ao “racismo científico”. Disponível em internet: <http://mrquerino.blogspot.com>. Acesso em: 15 de abril 2010.

GRASFOGUEL, Ramón. Cambios conceptuales desde la perspectiva del sistema-mundo. *Revista Nueva Sociedad*, v. 183, 2002.

-----; FIGUEIREDO, Ângela. *Por que não Gurreiro Ramos – novos desafios a serem enfrentados pelas universidades públicas brasileiras*. *Cienc. Cult.* [online]. 2007, vol.59, n.2 [cited 2013-09-23], pp. 36-41. Disponível em internet: <http://cienciaecultura.bvs.br/scielo>. Acesso em jan/2010.

LANDER, Edgardo. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêtricos. *En libro: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005. pp.21-53. Disponível em la World Wide Web: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/pt/Lander.rtf>

MALDONADO, Nelson. *Los estudios étnicos como ciencias descoloniais: hacia la transformación de las humanidades y las ciencias sociales en el siglo veintiuno*. Aula inaugural do Mestrado em Estudos Étnicos. Centro de Estudos Afro-Orientais – Universidade Federal da Bahia. Salvador: 2005

_____. Nelson. *Aimé Césaire y la crisis del hombre europeo*. Texto a publicar-se en edición español del *Discurso sobre El Colonialismo* por Editorial Akal, en Madrid, 2005. Disponível em www.lpp-uerj.net/olped/documentos/1269.pdf . Consulta em 05 de setembro de 2006.

MIGNOLO, Walter. *Histórias Locais, Projetos Globais - colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*.. Belo Horizonte: Editora UFMG , 2003, 505 p.(Humanitas).

OLIVEIRA, Eduardo David. *Filosofia da Ancestralidade: corpo e lito na filosofia da educação brasileira*. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2007

_____. *Epistemologia da Ancestralidade*. Disponível em internet: www.entrelugares.ufc.br/entrelugares2. Acesso em: 13 jul 2010.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. Apresentação da edição em português. *En libro: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005. pp.9-15. Disponível em la World Wide Web: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/pt/ApreemPort.rtf>.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *En libro: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005. pp.227-278. Disponível em la World Wide Web: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/pt/Quijano.rtf>.

RATTS, Alex. Eu sou Atlântica,; sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo: Instituto Kwanza, 2007.

RAMOS, Alberto Guerreiro. A Introdução Crítica a Sociologia Brasileira. Rio de Janeiro: Editora UERJ, 1995.

RODRIGUES, Nina. Os africanos no Brasil. São Paulo: Editora da Universidade de Brasília, 1982. 6. ed. (Coleção Temas Brasileiros, v. 40).

SANTOS, Boaventura Souza. *As Dores do Pós-colonialismo*. Jornal Folha de São Paulo, 21 agost. 2006.

_____. A Gramática do Tempo: por uma nova cultura política. São Paulo: Cortez, 2008.

_____. Santos; MENEZES, Maria Paul (orgs). Epistemologias do Sul. São Paulo: Cortez, 2010.

SCHWARCZ, Lilia K. Moritz . *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

_____. Usos e abusos da mestiçagem e da raça no Brasil. *Estudos Afro-Asiáticos*. Rio de Janeiro, n.18, p. 77-101, 1996.

SEGATO (2005). Raça é Signo. Disponível em internet: www.vsites.unb.br/ics/dan/Serie372empdf.pdf. Acesso em 14 jan. 2009.

SEYFERT, Giralda. O beneplácito da desigualdade: breve digressão sobre racismo. In: RACISMO no Brasil. São Paulo: ABONG; Peirópolis (SP), 2002, p. 17-45.

SILVA, Florentina Souza. Afro-descendência em cadernos negros e jornais do MNU. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

SOUZA. Lynn Mario T. Menezes de. Hibridismo e Tradução Cultural em Bhabha. Disponível em internet: <http://www.osdemethodology.org.uk/texts>. Acesso em 13 jul 2010.

TÊVES. Ramón Pajuelo. *Del “Poscolonialismo” al “Posoccidentalismo”*: Uma Lectura desde la Historicidad Latinoamericana y andina. In: *Comentário Internacional*. N 2. Quito, Universidad Andina Simon Bolívar, 2001. Disponível em internet: <http://antropologias.descentro.org>. Acesso em 10 de janeiro/2009

WALSH, Catherine. Colonialidade, conhecimento y diáspora afro-andina: construyendo a etnoeducación e interculturalidad em la universidad. In: RESTREPO ; ROJA A. (Eds). *Conflicto e (in)visibilidad. Retos em los estúdios de la gente negra em Colômbia*. Editorial Universidade del Cauca. 2004 (Coleção Políticas de la Alteridad).

_____, Catherine. “Las geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Entrevista a Walter Mignolo”. Revista On Line de la Universidade Bolivariana de Chile. Volume 1 Número 4, 2003. Disponible em: www.campus-oei.org/salactsi/walsh.htm. Acesso em: 3 de agosto de 2009.

_____, Catherine; GARCÍA, Juan. El pensar del emergente movimiento afroecuatoriano: Reflexiones (des)de un proceso. En libro: *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Daniel Mato (compilador). CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Caracas, Venezuela. 2002. Disponible en la World Wide Web: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/cultura/walsh.doc>. Acesso em: 10 jan/2012