

UMA DISCUSSÃO ACERCA DO QUE SIGNIFICA SER UM(A) INTELECTUAL NEGRO(A)

Entrevistadores: Fernando Baldraia (FU-Berlin/Mecila) e Marcello Felisberto Moraes de Assunção (DLCV-USP)

Entrevistados: Adélia Mathias, Muryatan Barbosa, Natasha A. Kelly, Deivison Mendes Faustino, Uhuru Phalafala e Marcus Vinicius Rosa

O mero fato de que, aqui no Brasil, a lei que decretara a liberdade formal das pessoas negras não tivesse nem completado sua maioria, deixava patente o porquê do “estranho significado de ser negro no alvorecer do século vinte”. Essas foram palavras que W. E. B. Du Bois usou em 1903 para apresentar *As Almas da Gente Negra*. Nesta obra, fica prenunciado que o problema do século passado seria a “linha de cor”¹. Para dar conta do fenômeno, ele expõe a dificuldade de ser ao mesmo tempo negro e “*American*”, ou melhor, estadunidense. A dualidade dessa condição era peculiar, palpável até aos sentidos, e ele a chamou de “dupla consciência”.

No crepúsculo daquele mesmo século, Paul Gilroy abriria seu *O Atlântico Negro* dizendo que “esforçar-se por ser ao mesmo tempo negro e europeu requer algumas formas específicas de dupla consciência” (1993: 33). E como fosse mesmo um recomeço, na aurora do nosso novo milênio, Achille Mbembe escrevia: “falar racionalmente sobre a África não é algo que tenha jamais ocorrido de modo natural. [...] A África nunca é vista como possuindo coisas e atributos que são propriamente parte da “natureza humana”” (2001: 1). A linha de continuidade é explícita: a incongruência de ser (ao mesmo tempo) estadunidense ou europeu e negro se compatibiliza com a suposta irracionalidade do negro (e do africano) e, assim, do não fazerem estes últimos propriamente parte da natureza humana. Porém, antes que este nosso século cumprisse sua maioria, o mesmo Mbembe anunciaria *o devir negro do mundo*: “os riscos sistemáticos aos quais os escravos negros foram expostos durante o primeiro capitalismo constituem agora, se não a norma, pelo menos o quinhão de todas as humanidades subalternas” (2018: 17). É a universalização de condição que era distintamente negra: a “linha de cor” segue sendo o problema dos nossos tempos, só ganha contornos mais nítidos conforme as tintas da história da escravidão e do colonialismo adotam o papel de principal reagente na interação com a narrativa mestra do capitalismo ocidental. Aqui, é como se se promovesse a unificação da “dupla consciência”. Sem nenhuma ironia, a obra na qual esta ideia é desenvolvida se chama *Crítica da Razão Negra* (2018).

A quebra daquela linha de continuidade é explícita: se a contiguidade entre eurocentrismo e razão vinha há séculos impedindo quase todo o mundo de participar plenamente da natureza humana, o novo milênio, com sua abertura à “razão negra”, prenuncia

¹ Funestamente, o genocídio dos povos herrero e namaquas (na atual Namíbia), no início do século (1904-1907), passando pelo holocausto judeu, nos anos 40, e, por fim, o massacre dos hutus em Ruanda, na última década do milênio, mostrariam que W.E.B. Du Bois tinha mais razão do que imaginava.

inauditas possibilidades de se experimentar o humano. Possibilidades que jamais inexistiram, mas que também nunca deixaram de ser experimentadas como impróprias, triviais ou mesmo supérfluas quando se tratava de refletir academicamente sobre os destinos – passados e futuros – do mundo. Eis, a rigor, a razão da premência de nos perguntarmos aqui e agora: *O que significa ser um intelectual negro?* No que segue, esta pergunta foi tomada como ponto de partida para elaboração de outras três (ver abaixo). A intenção foi fazer com que o conjunto heterogêneo de respostas compusesse uma espécie de panorama intelectual que, de certa forma, repõe os termos daquela seminal reflexão de W. E. B. Du Bois. Parafraseando-o, dir-se-ia que estas entrevistas desenterram muitas coisas que, se lidas com paciência, podem mostrar se ser negro tem sempre e ainda um estranho significado ... mesmo no alvorecer do segundo milênio!

As quatro questões formuladas foram as seguintes:

- 1- **O que significar ser um intelectual negro?**
- 2- **Como você vê o significante negro quando o assunto em debate é a escrita da História?**
- 3- **Você acredita estarmos vivendo um momento de profunda crise epistemológica decorrente do fato de que a Europa, como diz Achille Mbembe, “deixou de ser o centro de gravidade do mundo”? Se esse é, como ele argumenta, “o grande acontecimento, a experiência fundamental de nossa época”, como avaliar a relação entre o chamado “racismo estrutural” e o saber acadêmico?**
- 4- **Quais intelectuais negros você considera como fundamentais para entender o mundo?**

Adélia Mathias: graduada em letras e mestra em literatura na Universidade de Brasília, é doutoranda na Johannes Gutenberg de Mainz no Fachbereich Translations, Sprach und Kulturwissenschaft onde pesquisa escritoras afro-brasileiras contemporâneas. Faz parte do grupo de pesquisas VOZES femininas e do grupo de estudos Calundu, ambos da Universidade de Brasília.

- 1- Acredito que ser um/a intelectual negro/a significa passar por barreiras inimagináveis para outros sujeitos, porque vai contra o imaginário coletivo de que na tríade alma, mente e corpo o que sobrou para os negros da diáspora foi o corpo, a dimensão de menor valor. Quando Hall diz que o legado do povo negro ficou conectado diretamente com a dimensão corporal, e muitas vezes a ela foi restringido pelo poder do branco, confrontamos um paradigma difícil de superar. Para um povo ensinado a ver o intelecto (mente) como algo sem valor diante da força do trabalho do corpo, se insurgir contra essa lógica parece realmente vir de uma força superior ou um chamado impossível de se fugir/resistir, como diz bell hooks. Além de toda violência epistêmica vinda do branco que se vê como superior, também é preciso resistir aos constantes ataques dentro da comunidade negra que não consegue ver

com bons olhos uma pessoa negra que se dedique à atividade mental, esta que muitas vezes exige quietude, espaço e tempo para estar só, e até ócio, para a formulação de teorias lógicas e criação de uma expressão condizente com a lógica do pensamento. Ser intelectual não é apenas ler e reproduzir teorias, é criar sentidos, fomentar novos pensamentos, críticas, aceitação, refutações, mas a partir de um processo que muitas vezes não está diretamente ligado a atividades braçais, o que ainda é um tabu, pelo menos no Brasil, dentro da comunidade negra. Embora eu não concorde com uma dimensão sobrenatural da escolha pela intelectualidade da pessoa negra, eu acredito que muitas vezes pode ser uma das últimas alternativas para as quais um/a negro/a decida seguir, porque os desafios de um intelectual condizem mais com quem já tem capital material (dinheiro), ampliando-o estratosféricamente através do capital simbólico (saber), do que algum capital intelectual que consiga ser revertido em capital econômico. Ser um intelectual negro não costuma dar um sustento digno, se assemelha a ser rico no jogo banco imobiliário. Fora isso é uma atividade trabalhosa, cansativa, exige o domínio das regras do jogo próprio do campo para não ameaçar quem já acumula poder simbólico (majoritariamente brancos) e sabe usar a estrutura racista para inviabilizar negros/as aspirantes a algum espaço nele. Eu resumiria que ser um/a intelectual negro/a é viver constantemente negociando valores subjetivos, aprendizagens e descobertas individuais, com o mundo já dado, encontrando fissuras em que se possa interferir em favor de uma sociedade menos desigual no quesito racial. Algo similar eu diria sobre a questão de gênero, entretanto, algo mais dinâmico e complexo eu diria sobre a intersecção de ser uma mulher negra intelectual. Essa resposta é a perspectiva de uma mulher negra pesquisadora sem filhos ou marido, mas é dada de forma geral, porque existem questões que não podem ser ignoradas e são muito distintas entre o que se é esperado e como podem ser intelectuais homens negros e intelectuais mulheres negras. Abordei o que eu acredito ser convergente.

- 2- Vejo como a personificação de alguns papéis sociais distintos que podem ou não serem exercidos pelo mesmo sujeito. O ser negro tem sido tratado historicamente como sinônimo de uma coletividade de sujeitos pacientes, isto é, sujeitos que sofreram ações do outro: foram sequestrados na África, carregados em navios, escravizados, espalhados por outros pelo mundo, etc. Mais recentemente, pensando em um tempo de séculos como parâmetro, tem-se o negro sendo finalmente reconhecido como agente: seja como o pesquisador que (re)produz saber, como os escravizados que se rebelavam (ou não), ou até como quem resiste às diversas cooptações culturais cotidianas contemporâneas. Esses papéis sociais (e outros) não são excludentes e nem contraditórios entre si, o/a pesquisador/a negro/a que produz saber não deixa de sofrer racismo (agente e paciente), e esse arranjo óbvio é apenas uma ilustração fácil, mas compreender uma liderança quilombola que luta para que seu espaço não seja tombado pelo governo como patrimônio histórico porque uma vez isso acontecendo não poderá mais mudar a estrutura de suas casas é um exemplo mais complexo,

porque pode parecer uma decisão sem sentido vinda de quem precisa de amparo para não ser dizimado sem uma suposta proteção estatal. Entretanto entender a complexidade das situações, o agenciamento desses sujeitos e respeitar seus modos de estarem no mundo, ativa e passivamente – papéis alternados por todo sujeito social – embora pareça o mínimo, é uma postura menos óbvia, mas que finalmente parece respeitar e reconhecer o negro enquanto pessoa. Então pensando no significativo negro diante de uma historiografia, eu acredito que ainda precisamos de muitos avanços para que ele seja tratado com a mesma riqueza e complexidade com a qual o significativo branco o é, pelo menos desde o Iluminismo (o homem *branco* como a medida de todas as coisas). Mas não se pode ignorar que esse trabalho longo, exigente e árduo já está em andamento. Não no ritmo da urgência das demandas negras, não com o reconhecimento necessário, talvez nem sempre com as formas legitimadas de reconhecimento da história, que não raro deixa o trabalho para a antropologia e para a sociologia, mas está acontecendo.

- 3- Eu não acredito que exista uma crise propriamente dita, acredito que há um novo arranjo na produção e circulação de saberes, altamente influenciado pela internet, responsável por modificar a ideia tradicional de tempo e espaço. Não acredito também que a produção de saberes na Europa tenha deixado de se achar o centro do mundo, o que parece acontecer é que a percepção dos países considerados periféricos no campo simbólico e suas propostas contra hegemônicas passam a figurar mais, com menos preconceito e maior legitimidade, em seus próprios países. Acredito também que a falta de necessidade da manutenção de determinados padrões favorece a esses países periféricos no sentido de serem mais livres na proposta de outras possibilidades, na construção de outras perspectivas. Como quem acompanha o cenário europeu por 2 anos eu consigo ver que muitas vezes a forma e o conservadorismo de quem um dia já foi vanguarda, limita a criatividade e a percepção de si e dos outros. Essa é uma das grandes perdas europeia no quesito de novidades, quando se faz parte de um lugar que precisa manter-se no ápice. Para não ceder poder simbólico a outros países algumas nações se apegam ao modo de produzir saber que não condiz com o momento atual, e continuam a minar a potência de novas mentes em nome de uma nostálgica referência do que se foi no passado. Eu vejo a América Latina como um grande caldeirão pulsante sem grande pressão para manter determinado poder, um espaço propício para produções inovadoras e mais condizentes com a realidade dos sujeitos porque não é obrigada a seguir regras imutáveis, em contrapartida vejo uma Europa com medo de perder suas grandes contribuições, ou que descubram que essas contribuições não são tão grande assim, e por isso repetem-se e citam-se mutuamente para que o poder continue parecendo seu. É mais um processo de exercício e (re)tomada de poder com tensões e negociações. Não defendo que exista uma crise, acredito que existe uma profunda mudança em andamento, crise, decadência e insurgência são conceitos muito eurocentrados, o que aprendi com comunidades de terreiro é que os processos são contínuos e quando

determinada perspectiva deixa de fazer sentido ela não foi derrotada, simplesmente não atende mais a determinadas demandas. O ciclo de surgimento, ápice e decadência (depois de brigas violentas) me parece uma ideia bastante europeia. Sobre a relação entre o racismo estrutural e o saber acadêmico seria imprudente não levar em consideração que a cultura de saberes guardados em livros, fonte principal das ciências humanas, vem de uma fonte asiática apropriada com voracidade pela Europa. A universidade é um espaço de exclusão porque deseja absorver apenas os melhores em cada área e isso durante muito tempo esteve limitado, no Brasil, a um grupo composto por brancos. O racismo estrutural impede, ou pelo menos retarda, muito do avanço negro no jogo de interação e de reconhecimento branco, mas não impede que existam negros intelectuais em outros espaços de resistência e nem de práticas que cedo ou tarde serão fonte de pesquisas. Então no sentido de ordenamento do mundo as universidades são um espaço muito importante que podem legitimar ou refutar práticas de dominação com a violência mais sofisticada que é a violência simbólica, em um mundo ainda dominado por brancos não é surpresa ser um reflexo deles, mas não existe hegemonia sem sua contraparte e essa contraparte brasileira está em um momento completamente novo, graças a políticas públicas e a contribuição de sujeitos não brancos. Há e continuará a haver um sem número de disputas, mas nunca na história brasileira se avançou tanto, se pensarmos que o Brasil tem pouco mais do que 130 anos de abolição da escravatura, passou por vários processos até chegar a uma república democrática, jovens doutores tinham avós ou bisavós escravizados/as, parece-me que não está tudo tão ruim, é uma questão e perspectiva. Obviamente não podemos negar e nos cegar às urgências, mas em 4 gerações sair do lugar de mão de obra descartável para o de intelectuais reconhecidos é um grande feito, com todos os reconhecimentos devidos à própria população negra que conseguiu seus direitos lutando por eles, ao contrário do que livros escolares ensinam a crianças e adolescentes. Não sou a favor da meritocracia, mas reconheço que o mérito das conquistas negras é nosso, nada nos foi dado, tudo foi conquistado com lutas, mortes, encarceramentos, mas também com dedicação, esforço e investimentos individuais e coletivos.

- 4- O meu mundo de mulher negra pesquisadora de literatura é baseado especialmente em feministas negras como Lélia Gonzalez, Beatriz Nascimento, Sueli Carneiro, Patricia Collins, Alice Walker, bell hooks, Audre Lorde, Barbara Smith, Kimberle Crenshaw, Toni Morrison, Conceição Evaristo, Geni Guimaraes, Sojourner Truth, Chimamanda Ngozi Adichie, Angela Davis, mães de santo e toda resistência negra cultural que se mantém até hoje sem a devida legitimação enquanto detentoras de saberes proibidos de circularem no Brasil por várias décadas. Também foram fundamentais para minha perspectiva: Paul Gilroy, Stuart Hall, Cornel West, Baquaquá, Milton Santos. Existem outros importantes autores como o próprio Mbembe e a filósofa contemporânea Oyèrónkẹ Oyèwùmí, que são fontes de inspirações mais recentes e excelentes leituras, mas eles fazem parte de um

processo mais recente, os/as outros/as autores/as são leituras bem mais antigas e muito mais incorporadas na percepção dos ecos que fazem dentro de mim.

Muryatan Barbosa: bacharel em História (2001), Mestre em Sociologia (2004), Doutor em História Social (2012), mais especificamente História da África, todos pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da Universidade de São Paulo (USP). Foi pesquisador visitante na Universidade de Harvard (2010) e consultor da UNESCO-Brasil para o Programa Brasil-África: histórias cruzadas (2011-2012). É autor de livros didáticos e de artigos em revistas especializadas. Possui experiência de ensino universitário nas áreas de História e Sociologia. Atualmente é Professor Adjunto do Curso de Relações Internacionais da Universidade Federal do ABC (UFABC).

1. Em se tratando de um intelectual negro numa sociedade e num mundo racista significa muito. Em primeiro lugar porque dá um senso de responsabilidade social. Veja o Brasil. Poucas pessoas negras neste país, no século XX, tiveram a possibilidade de serem intelectuais no sentido tradicional palavra, ou seja, alguém que possui uma formação, qualificação e função social associada à educação formal sólida. Isto traz uma responsabilidade para os que o são hoje. Secundariamente, há a questão de ser uma minoria no mundo acadêmico, com todas as consequências pessoais e políticas que o fato implica. Nesta situação, você é necessariamente alguém que, para os demais, deveria corresponder ao estereótipo de uma pessoa negra que conseguiu se tornar um intelectual. Em particular nas áreas de ciências sociais e humanas. É uma espécie de guetificação: você é o negro deles. E, portanto, deveria falar de assuntos negros... Neste local você é útil como o negro do ativismo negro – como intelectual de retaguarda - e do branco paternalista. Mas cabe não se deixar prender nesta situação. Tal ativismo é importante, sobretudo contra os racistas explícito. Mas não é tudo, porque se nós limitamos a ser este negro, que só conhece e fala dos assuntos negros, nunca seremos intelectuais plenos. E, por consequência, nunca seremos de fato respeitados pelos brancos paternalistas, nem servir como intelectuais de vanguarda para o movimento negro. É um fato que tem consequências políticas negativas. Isto é algo que só pode ser superado ao se demonstrar: a) que a questão negra é de todos e é de fato universal; b) e que, portanto, ela não pode ser vista como algo secundário dentro do pensamento e do ativismo progressista.
2. Não vejo como algo distinto do debate em outras áreas de ciências humanas e sociais. Ser um intelectual negro significa sobretudo dar importância epistemológica e política ao fato de se ser negro e de se ver como negro. Isto não é algo óbvio, como se viu da questão anterior. Para o historiador, há uma marca que talvez seja mais relevante, para o azar dele. É o fato de que, ao tratar do passado, o historiador vai mais ao “mundo” da escravidão do que seus colegas. Isto é aterrador. Em particular, se você for um

intelectual negro, tendo em conta a definição que demos a tal expressão. Neste sentido, é impossível não se sentir como parte de uma grande tragédia humana. Especialmente para aqueles que, como você - querendo ou não - era tido por negro naquela época, com tudo de ruim que isto implicava. Por mais que se queira, é difícil ver o copo meio cheio desta história. É justamente por isto que a história da África foi criada, sob a pressão dos movimentos negros. Daí que pensar e escrever a história da África é um exercício vivo, que implica questões éticas e políticas. Afinal, tendo em conta este contexto, que tipo de história da África dever-se-ia fazer? Certamente não é o mesmo que fazer história da Mongólia! Mais especificamente: qual a posição de um intelectual negro sobre esta questão? É preciso refletir antes de pesquisar; ler sobre o assunto, qualificar-se, tomar posições. Do meu ponto de vista, qualquer pesquisador interessado na área deveria pensar sobre as consequências desta relação umbilical entre política e ciência. O empirismo positivista é um guarda-chuva pequeno para os que pretendem se aventurar nesta tempestade. Especialmente para os pesquisadores tidos e vistos como brancos, que são majoritários na área. Mas é preciso também ir além do essencialismo fácil do outro lado da trincheira. Certamente, o fato de se ser negro (ou seja, de se ser visto e de se ver como negro) implica uma visão existencial e política diferente sobre o tema em pauta, assim como de outros. Todavia, isto não implica em si mesmo nenhum aval de cientificidade. Politicamente pode ser útil, sobretudo conjunturalmente. Mas daí para a reflexão acadêmica é preciso sofisticar o argumento. É preciso ir além de sermos aceitos porque é politicamente correto fazê-lo. A ideia de uma “perspectiva africana” para a história da África vem neste contexto, pois implica uma imersão desde África ou, pelo menos, desde o ponto de vista dos intelectuais africanos. Já é um começo. Muita gente tem se confundido neste debate. Por exemplo, diz-se nos corredores que a Afrocentricidade (por vezes chamada de “Afrocentrismo”) de Molefi Asante é racista. Não é verdade. Se assim fosse, como entenderíamos o ativismo de uma Elisa Larkin Nascimento, por exemplo? É preciso ler, estudar, querer entender. Isto é respeitar. Ela é uma perspectiva que se quer desde uma “africanidade” assumida, assim como outras. Pode-se discutir sua viabilidade ou cientificidade, mas não a desqualificá-la pelo que não é. Isto sim é racismo.

3. O que seria exatamente esta crise epistemológica? De fato, há uma percepção mais clara hoje na Europa de que fazer ciências humanas e sociais implica uma superação do eurocentrismo. Mas esta percepção não é nova internacionalmente, nem global. Ela nasceu do movimento da descolonização. Do ponto de vista das ideias políticas, vem de Gandhi, Lenin, Mao Tse Tung, Cabral e muitos outros. Do ponto de vista mais acadêmico, vem de C. A. Diop, A. Cesaire, Guerreiro Ramos, F. Fanon, A. Abdel-Malek. É uma polêmica que se origina dos anos 1940-50 e chega a Edward Said, em fins dos 1970. Em boa parte da Ásia nunca se levou muito à sério a ideia de que a Europa fosse o cento do mundo... isto é um drama atlântico! O que há de novo talvez seja uma

maior disseminação desta crítica antieurocêntrica na Europa; acho ótimo, finalmente. Em grande parte, por conta do sucesso que o livro de Said alcançou (*O orientalismo*, 1978). Mas vamos a segunda parte da sua pergunta: isto poderá levar há uma discussão maior e mais profunda no mundo acadêmico sobre o racismo estrutural? Espero que sim. Mas não há nenhuma garantia. Para alguns acadêmicos brasileiros, pelo menos, parece que está crítica antieurocêntrica só vai ter alguma relevância se os seus ídolos europeus disserem que tem. Mas se Samir Amin (*Eurocentrismo*, 1988) não os convenceu deste fato, não será Mbembe que o fará. De certa forma, ao levantar a questão da contemporaneidade da acumulação primitiva (“acumulação por espoliação”), D. Harvey ajudou o debate a seguir adiante de um ponto de vista marxista – embora esta não fosse sua intenção original. Por outro lado, independente disto, a realidade latino-americana recente tem mostrado de forma lapidar – infelizmente - a robustez e atualidade do que se chama de racismo estrutural. Nossa divisão de classes é também racial, e isto produz o ódio que temos visto pelas ruas. É uma sobredeterminação, sofisticada, dinâmica e generalizada. Cedo ou tarde o saber acadêmico terá que refletir sobre este fenômeno social, sob o risco de perder muito de sua relevância.

4. Alguns já citei: Diop, Cesairé, Fanon, Guerreiro Ramos, Cabral. Acrescento a esta lista: K. Nkumah, J. Ki-Zerbo, Julius Nyerere, Oliver Cox e Angela Davies. O fato de que uma pessoa possa se considerar progressista no Brasil sem ter lido nenhum dos autores citados mostra o grau abjeto do nosso eurocentrismo. Uma ignorância para o qual as nossas editoras contribuíram enormemente, independente do espectro político-ideológico. Somos racistas e nem temos consciência deste fato. Daí que faça sentido dizer que o Brasil é o lugar mais racista do mundo.

Natasha A. Kelly: doutora em Comunicação e Sociologia, com foco em pesquisas sobre colonialismo e feminismo. Nascida no Reino Unido e criada na Alemanha, é escritora, curadora e lecionou em várias universidades na Alemanha e na Áustria. Além disso, foi diretora artística da série teatral “M(a)y Sister”, baseada em seu livro “Sisters & Souls” (2015). Seu premiado filme de estreia, “Millis Awakening” (2018), foi encomendado pela 10ª Bienal de Berlim e tem sido exibido em diversos países, incluindo o Brasil. Natasha atua na comunidade negra alemã há vários anos e se descreve como uma “ativista acadêmica”.

- 1- Como uma intelectual negra, sou forçada a assumir o papel de crítica, dada as estruturas de poder institucional atuantes no sistema de ensino superior alemão. As razões disso estão no padrão normativo da masculinidade branca e na suposta objetividade do eurocentrismo. Criatividade e liberdade no escopo de minha pesquisa são possíveis apenas numa medida limitada, pois falar e escrever de uma perspectiva negra feminista contradiz as metáforas visuais dos/as filósofos/as e cientistas europeus brancos. A

consequência disso é que o saber negro acaba sendo desqualificado, uma vez que os cientistas brancos (as) o classificam como “subjetivo”, “emocional” ou “pessoal”, o que resulta em sua invalidação como ciência. Essa estrutura monolítica, na qual está situada a maioria das disciplinas na Europa, não me permite perseguir meus interesses de pesquisa de maneira proativa; pelo contrário, sou levada a adotar uma postura sempre reativa. Ou seja, não posso preencher as lacunas do conhecimento existente, senão que estou obrigada a constantemente reposicioná-lo. Por essa razão, como mulher negra, sou sempre percebida como uma ameaça para o sistema acadêmico na Alemanha e me vejo então obrigada a trabalhar como profissional autônoma, fora do espaço institucional de produção científica. Por outro lado, minha *expertise* é indispensável no programa pedagógico da maioria das instituições acadêmicas, uma vez que atualmente os estudantes não podem avançar com uma formação sem vozes e sem saberes negros e, assim, repetidamente, requerem o acesso a esses conteúdos. Não obstante, sou convidada sempre como “visitante” (por exemplo, professora visitante, palestrante visitante, etc.), de modo a ficar assegurado que eu me retire sem demora da torre de marfim. Como mulher negra, é quase impossível perseguir sem impedimentos uma carreira acadêmica na Alemanha.

- 2- História da Alemanha negra vem sendo cada vez mais pesquisada pelo menos desde a metade dos anos 80. Tudo começa com a publicação de *Assumindo a cor: mulheres afro-alemãs na trilha de sua história*” (1986), no qual mulheres negras alemãs reconstituem a realidade social de pessoas negras na Alemanha recuando até o séc. XVIII. Tomando como exemplo Anton Wilhelm Amo (ca. 1703–1753), que como o primeiro filósofo e erudito negro alemão em novembro de 1729 defendeu (na Universidade de Halle) a tese intitulada “*Sobre o Estatuto legal dos Negros na Europa*”, elas demonstram que já no séc. XVIII pessoas negras haviam estabelecido o centro de suas vidas na Alemanha e eram, assim, parte integral daquela sociedade. O título da obra permite conjecturar que tinham muitas obrigações e poucos direitos. Infelizmente, porém, como a tese não mais pode ser encontrada em forma escrita, ela não pode (mais) exercer efeito sobre a comunidade intelectual alemã. A procura da própria identidade desaguou numa linguagem comum que desde então tem permitido exprimir a experiência compartilhada das pessoas negras na Alemanha. Com os termos “afro-alemão” e “alemão negro” foi efetivada uma “virada linguística” para longe das adscrições racializadas e na direção de auto-denominações políticas, de modo que uma nova e criativa autoimagem destas pôde ser rearticulada. A partir daí, tornou-se possível para elas criar uma conexão com sua diversificada herança africana e, dessa maneira, elaborar uma (re)mediatização capaz de fornecer a terminologia com base na qual se pudesse criar um espaço de projeção para sua própria interpretação do mundo. Ademais, *Assumindo a cor* foi lançado num momento em que o movimento de mulheres se tornava cada vez mais importante. Nesse sentido, o livro acabou arrastando consigo a fundação

de numerosas organizações autônomas que ainda hoje representam os interesses sociais e políticos de pessoas negras na Alemanha. Decerto com algum atraso, inaugurou-se na Alemanha um discurso pós-colonial na ciência e na política. Assim, foram introduzidas novas formas de produção de conhecimento, as quais têm demandado uma nova ordem de saber da comunidade intelectual mais jovem. É exatamente no curso desta tradição que meus próprios trabalhos devem ser entendidos. Por exemplo, em *Afrocultura. O espaço entre ontem e amanhã*, que neste meio tempo adaptei para o teatro e que tenho apresentado internacionalmente, eu, como mulher negra alemã, me uno à tradição daquelas autoras e cientistas negras que têm se esforçado para dar significado ao legado de nossa herança intelectual e cultural no presente afro-alemão. É um trabalho que dá prosseguimento à descolonização do saber no contexto de língua alemã e, do ponto de vista da reflexão pós-colonial, deve ser entendido como uma intervenção na ordem pretensamente “objetiva” do ora existente sistema científico alemão.

- 3- Já falei um pouco de Anton Wilhelm Amo, primeiro filósofo negro de língua alemã, dos primórdios do Iluminismo. Ele foi um seguidor do britânico John Locke (1632-1704) e do francês René Descartes (1596-1650), ambos filósofos brancos. Muito antes de Kant, Amo explicava: “nada pode estar no espírito que não tenha sido primeiro absorvido pelos sentidos”. O caráter desumano da escravização e a questão acerca da legalidade da discriminação racista estavam, portanto, já no séc. XVIII em contradição com o que filosoficamente seu entendimento humano natural (também de uma perspectiva negra) queria lhe dizer – um argumento que ainda hoje parece irrefutável. Como ilustra a pedagoga negra Aretha Schwarzbach-Apithy em *Interculturalidade e sabedorias² antirracistas nas universidades berlinenses* (2005), ainda hoje os planos de ensino são orientados de modo que “pessoas brancas e suas estruturas, pontos de vista e interpretações sociais permaneçam no (europeu) centro do mundo”. Isso comprova a continuidade da maneira racializada como o conhecimento vem sendo produzido e negociado desde o século XVIII nos espaços de língua alemã. A produção intelectual de Amo testemunhava já no século XVIII a existência de um racismo, socialmente arraigado, o qual prossegue até hoje e se faz sentir em todo o presente alemão. De uma perspectiva pós-colonial, esse modo geral de produção de conhecimento pode ser definido como um sustentáculo permanente na estruturação e institucionalização do racismo na Alemanha. Como já explicado, a razão disso é modo eurocêntrico de entender o saber e sua consequente classificação hierárquica consoante as normas e valores de uma época que, presentemente, leva a (re)encenação de estruturas coloniais na forma de racismo cotidiano. Assim, o racismo estrutural tornou-se parte da concepção de norma(lidade) social na Alemanha, porque ele vem sendo

² O título original do livro é *Interkulturalität und anti-rassistische Weis(s)heiten an Berliner Universitäten*. O “s” suplementar entre parênteses na palavra “Weisheit” (sabedoria) produz um jogo de significados intraduzível em português, já que “weiss/weiß” significa “branco”.

institucionalizado há séculos e forma a base das ideias dominantes, que ao mesmo tempo são também as hegemônicas.

- 4- Enquanto o filósofo branco alemão Immanuel Kant argumentava que as pessoas julgavam de modo mais perfeito quando desprendidas de interesses sociais, muitos filósofos e filósofas africanas há séculos defendiam que, fora de suas relações com os outros, os seres humanos não estariam em condições nem de conhecer (o mundo) nem de entender a si mesmos. Filósofos e filósofas africanas permanecem, contudo, perfeitamente ignorados, embora (ou porque) suas perspectivas sobre o mundo podem abalar narrativas monolíticas. Por essa razão, na minha opinião, é de grande importância que acolhamos mais e mais abordagens filosóficas africanas em nosso discurso, para aprendermos a entender a filosofia europeia nos marcos de seu contexto social de origem. Ao mesmo tempo, o emprego de teorias oriundas das ciências sociais deveria ser fortalecido neste nosso campo. Esta abordagem, no entanto, é ridicularizada pela maioria dos filósofos e filósofas europeias, pois, dado o espaço que a crítica ocupa hoje na ciência e na sociedade, as estruturas sociais existentes são reproduzidas quase sem atrito ou interrupções. Por outro lado, acredito que o importante é não apenas pôr em questão o saber eurocêntrico vigente, mas também encontrar um lugar no cânone filosófico para a filosofia negra europeia, como a do mencionado Anton Wilhelm Amo ou a de Juan Latino, acadêmico que já no século XVI ensinava e pesquisava na Universidade de Granada (Espanha).

Tradução: Fernando Baldráia

Deivison Mendes Faustino: graduado em Ciências Sociais pelo Centro Universitário Santo André (2005); Mestre em Ciências da Saúde/ Epidemiologia pela Faculdade de Medicina do ABC (2010) e Doutor em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCAR (2015). Atualmente é Professor Adjunto da Universidade Federal de São Paulo - Campus Baixada Santista e integrante dos grupos de pesquisa "Laboratório Interdisciplinar Ciências Humanas, Sociais e Saúde" e "Reflexos de Palmares". Foi bolsista PDSE junto ao Department of Philosophy (University of Connecticut, UConn, 2014-2015) e recebeu, em 2016, a Menção Honrosa do Prêmio Capes de Tese na área de Sociologia, da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - CAPES. Atualmente dedica-se à pesquisa, ensino e extensão voltados aos seguintes temas: sexualidade e racialização, racismo e saúde mental, racismo e racismo institucional, saúde da população negra, educação das relações étnico-raciais e africanidades.

- 1- Para responder essa pergunta eu acho que vale a pena colocar em discussão duas grandes matrizes gnosiológicas: uma é a tradição greco-romana, aquela que marca identitariamente a sociedade ocidental; e a outra tradição, que chamo aqui de kemético-

kongo-yorubá, que marca algumas tradições africanas. No século passado Cheikh Anta Diop tratou essas tradições como berços civilizatórios historicamente distintos.

Na tradição greco-romana o intelectual é alguém, antes de mais nada, distante da realidade sensível. Essa particularidade cosmogônica tem uma origem histórica determinada: um modo de produção escravista onde quem transformava a realidade objetiva eram os escravos. Então a transformação, a prática e a própria experiência sensível eram vistas sempre com muita desconfiança. Em Platão, por exemplo, a verdade estava no “mundo das ideias” e mesmo Aristóteles que via a música como possibilidade de engrandecimento do espírito, recomendava apenas a sua contemplação, jamais o manejo de instrumentos, que devia ser obra de seres inferiores (escravos). Diop sugere que na Grécia escravista o kemético mito de Osiris decaí, cindindo-se em partes agora vistas como antagônicas: Apolo (razão) e Dionísio (emoção), destituindo a primeira parte dos elementos que compõem o segundo, mas elegendo-a como superior. Essa forma castrada de pensar a razão marca a maneira pelo qual o ocidente pensa o intelecto e o “intelectual”. Na origem do termo intelectual tá uma ideia de que o intelectual é aquele que se dedica a atividade teórica e essa atividade tá separada da atividade sensível, da prática sensível.

Quando a gente olha outras para sociedades, por exemplo, as sociedades africanas (lembrando que existem várias tradições africanas) a gente tem uma ideia que a produção intelectual está sempre implicada com a práxis, seja pela transformação (ou diálogo) direta da natureza seja no diálogo ou tentativa de interferir no sobrenatural. A própria noção de espiritual é sempre relacionada ao natural e vice-versa. O fato é que a produção intelectual é quase sempre implicada naquilo que está além do próprio pensar. Isso marca um jeito de produzir conhecimento diferente do que vai ser a sociedade ocidental, como a gente a conhece. O problema é que graças ao capitalismo - e Fanon nos lembra que capitalismo é inseparável do colonialismo - a gente tem uma universalização dos pressupostos europeus pro resto do mundo. Isso significa que, a partir daí, quando a gente pensa intelectual, a gente pensa com uma lente europeia (mesmo que tenha havido intelectuais europeus que questionaram isso). Nossa ideia de “intelectual” é eurocentrada.

Para piorar, homens e mulheres negras aparecem nesse mito ocidental de humano como “não humanos”, como seres ainda presos ao corpo/sensível/natureza ou à sua biografia... e nessa episteme castrada, o corpo não pensa! Se a gente tomar como exemplo uma Carolina Maria de Jesus, até hoje as pessoas a citam como uma negra e favelada. No caso de Frantz Fanon ainda o tratam como um nervoso, revoltado ou perturbado por problemas edípicos. Isso se repete com muitos autores negros e reflete uma visão colonial, porque ignora as suas singularidades estéticas ou teóricas em detrimento de uma pretensa natureza ou reificação insuperável. Se nesta mitologia castrada (ocidental) o corpo/natureza/sensível é apenas objeto de um pretense sujeito que lhe é exterior, o

negro (encerrado no corpo, escravo de uma natureza ainda não superada) nunca é visto como sujeito.

Diante disso, como ser reconhecido como intelectual, quando não se é um homem branco cis que escreve em inglês ou francês? O humanismo iluminista teve o mérito de colocar a questão do humano genérico universal, mas ignorou que numa sociedade de classe estruturada a partir do colonialismo a noção de universalidade é sempre branca e burguesa. Se o branco aparece como expressão universal de humanidade, o negro não aparece quando a gente pensa o humano. Então, o desafio para pensar o que é ser um intelectual negro é, de um lado, ser negro quando o universal abstrato - essa ideia, essa caricatura de humanidade que o Iluminismo criou e que nos marca - nos despersonaliza, invisibiliza ou nos embraquece. Ser intelectual negro é afirmar essa negritude no momento em que o significante “universal” está em jogo, mas acaba ocultando uma branquitude disfarçada, que não é universal de fato. Neste contexto, é necessário afirmar a negritude. Mas, ao mesmo tempo, ser intelectual negro é ser inegociavelmente humano - ou seja, afirmando, se apropriando e disputando as noções de humanidade genérica - quando a raça é o único elemento que nos define e quando não se espera nada de nós a não ser a nossa “negrura”. Esse é o momento de transgredir a própria raça e afirmar a nossa humanidade e se ver como parte dela toda, permitindo-nos apropriar do mundo todo, que também é nosso. E acho que esse é um desafio ainda a ser superado pela maioria dos intelectuais “negros”

- 2- Do ponto de vista que eu parto, que é fanoniano mas também é lukácsiano, uma coisa é a História em si, a história humana; e outra coisa é a história enquanto escrita da História. Porque a História é objetiva e causal, mas a escrita da História é subjetiva. Pensar a História é pensar o movimento prático-sensível da humanidade no tempo e no espaço; e esse movimento é causal e objetivo, embora ele seja mediado por um conjunto de subjetividades e intersubjetividades em relação numa dada época. Mas ainda assim a História é causal.

Do ponto de vista da História aquilo que vem a se chamar de negro está na base do desenvolvimento humano. Não estou falando da escrita da história, mas da História em si. Antes do significante negro, o negro estava no centro da História humana: a humanidade começa no continente africano, todas as pesquisas arqueológicas evidenciam isso e todos os grandes saltos civilizatórios de que temos notícias foram feitos por pessoas que hoje seriam consideradas negras (dentro ou fora da África). Então, só o racismo explica nós pensarmos a história da humanidade sem o negro; só o racismo explica a gente só contar a história do negro a partir da escravidão, quando, na verdade, o negro, ou aquilo que o branco fez chamar de negro, está na base de sua própria gênese.

Agora, a escrita ocidental da história é marcada por essa negação, que é, em última instância, colonial. Então, pensar o significante negro na escrita da História implica, em

primeiro lugar, romper com a colonialidade que ainda atravessa as diversas áreas de conhecimento, onde se inclui a história. A ruptura com essa colonialidade do saber nos permite perceber que aquilo que chamamos “negro” está no centro da História e compõe a humanidade genérica-universal tanto no passado como no presente.

- 3- Tenho muitas dúvidas se a Europa deixou de ser o centro de gravidade do mundo. Existem vertentes teóricas que apontam para uma pós-colonialidade, pós- estrutura, ou pós-modernidade que tem como centro o de-centramento da Europa, mas de fato, até essas epistemes foram geradas no centro da própria Europa ou do ocidente e dependem dessa correlação hierarquizante de forças para seguirem circulando com legitimidade pelo “resto” do globo. Embora questionem corretamente a centralidade do ocidente, gozam do privilégio de terem sido produzidas em inglês a partir das grandes universidades da Inglaterra ou dos EUA. Outras críticas tão ou mais vigorosas produzidas na Bolívia, Irã ou Brasil não encontraram as mesmas possibilidades de difusão. Mas não é apenas a geografia que explica esse privilégio, mas o fato de circularem como alternativa ao anticolonialismo anticapitalista (seja pan-africanista ou pan-arabista, seja nas vertentes humanistas e marxistas dos nacionalismos árabes, africanos, latino-americanos, etc.).

Do ponto de vista econômico a Europa e o Estados Unidos (que é uma Europa piorada ou o ápice do ocidente) ainda estão no centro. É fato que a China ameaça a hegemonia do imperialismo estadunidense. Há uma disputa entre EUA, China e Rússia que explica a geopolítica mundial mas pensar as epistemes contemporâneas é olha-las, observa-las no contexto geopolítico mais amplo, porque a episteme é só reflexo de uma disputa muito mais ampla. Ao mesmo tempo, a gente está falando ainda dos marcos do Capital, que é uma relação de produção que se faz dominante a partir da Europa e ainda está presente em todos esses polos da disputa. Então não adianta ficar na episteme e ignorar as forças econômicas que atravessam e antropofagizam a todas elas.

Se não fosse o capitalismo, talvez nem daríamos tanta importância para a Europa, porque se a gente olhar, por exemplo, a cultura persa, inca, malinke, indiana ou chinesa veremos que a Europa era a periferia do mundo antes do capitalismo.

O que quero dizer é que existem elementos econômicos que fazem com que determinadas regiões apareçam, ou melhor, sejam apresentadas ou impostas (e não propostas) como o centro do mundo em determinados momentos históricos. Há humanidade genérica em desenvolvimento onde estiver ser humano, mas o capitalismo coloca o ocidente no centro e assim seguimos até o momento. No entanto, não adianta trocar a Europa por outro polo geográfico ou cultural se o Capital continuar no centro da sociabilidade humana. E é isso que a gente perde de vista quando a gente só olha a episteme ou os berços civilizatórios. Por isso que Fanon nos avisava que o colonialismo não é só um confronto de civilizações, mas antes uma guerra comercial, uma disputa inclusive econômica. O confronto com saberes acadêmicos pautados por epistemes

coloniais-capitalistas é fundamental, mas focar neles e esquecer as forças que os orientam e, sobretudo, abrir mão de um confronto prático-sensível que reestruture a sociedade em outros termos é reafirmar a Europa naquilo que de pior ela pegou ao mundo: um racionalismo idealista.

- 4- Essa pergunta é bastante provocativa porque o mundo é muito grande e talvez, diante dessa grandeza, aquilo que a gente chama de “negro” não daria conta. Antes de qualquer coisa, a gente teria que se perguntar: o que é “negro”, afinal?

No final do século XX alguns(as) intelectuais oriundos(as) das antigas colônias britânicas foram obrigados pelas circunstâncias a se fazerem essa pergunta: quem pode ser considerado negro? O descendente de africano ou os indianos e seus descendentes presentes na Inglaterra? O que o negro, bisneto tardio do tráfico transatlântico de escravizados, teria a ver com o “africano” contemporâneo chegado na Inglaterra por diversos processos migratórios? No contexto brasileiro contemporâneo, sob o nada ortodoxo debate do colorismo, se questiona qual quantidade de melanina legitima alguém a ser considerado negro “de verdade”, fazendo com que intelectuais como Machado de Assis, Lima Barreto, Clóvis Moura - recém resgatados do limbo da pardalidade - pudessem ser barrados em alguns círculos pigmentocráticos afro-essencialistas.

O que estou querendo dizer de maneira provocativa aqui é que, de um ponto de vista da representatividade, é fundamental visibilizarmos autores negros, mas diante do desafio de entender o presente esse ponto de vista é limitado e pode nos fazer, paradoxalmente, eleger autores por aquilo que os generalizam (serem imprevisivelmente negros) e não por suas singularidade. Descolonizar o conhecimento (até onde é possível, sem uma ruptura concreta com a sociabilidade posta), desta forma, não é visibilizar o negro por ser negro, mas impedir que o racismo o invisibilize e nos prive do conhecimento singular de uma grande parte da humanidade.

Pensar (para transformar) o mundo contemporâneo é pensá-lo enquanto complexo de complexos e, como tal: sínteses de múltiplas determinações. Isto significa articular a dimensão econômica á simbólica, psíquica, cultural, etc., de forma a captar os nexos mais gerais que orientam a reprodução da sociedade enquanto tal... entender a relação entre capitalismo e racismo, cultura e política, desejo, subjetividade e alienação... e nesse esforço não dá para olhar só autores considerados negros.

Se por um lado o racismo invisibiliza autores negros, também é falso supor que o problema se resolve os visibilizando. Não dá para entender esse mundo que vivemos sem ler Karl Marx, George Lukács ou István Mészáros... Gostemos deles ou não, sendo eles eurocêntricos ou não. Por outro lado, o racismo é tão intenso, inclusive na esquerda, inclusive entre os pensadores progressistas, que muitos pensadores que propõe uma transformação social conseguem oferecer respostas para esse mundo sem pensar o próprio racismo como elemento importante, sem pensar na centralidade da questão

racial e, sobretudo, invisibilizando um conjunto de pensadores que não são europeus, que não são brancos, que não escrevem em inglês ou que não estão em alguma grande universidade da Europa ou dos EUA.

Um intelectual fundamental para se entender a sociedade contemporânea é o Frantz Fanon. Eu venho falando dele, apresentando sua obra, situando-o dentro de um contexto mais amplo. O mesmo se pode dizer de bell hooks e Sueli Carneiro, pensadoras fundamentais para gente entender o quanto o processo colonial, que é econômico, mas também é simbólico, subjetivo e discursivo, marca nosso afeto. Está última, vem chamando a atenção para o contexto atual onde o racismo brasileiro tende a sair do armário. Lélia Gonzalez vai mostrar o quanto a experiência colonial latino-americana tem particularidades que a gente não encontra nem na África. Ela, portanto, pensa saídas que implicam considerar não só a própria dimensão latina da colonização da América, mas pensar o quanto essa colonização deixou escapar elementos africanos que marcam nosso jeito de ser. Clóvis Moura é outro, que embora não passe no crivo pigmentocrático da nossa geração, dedicou a vida a desvendar as particularidade do capitalismo brasileiro, evidenciando a centralidade do racismo para uma sociabilidade burguesa que não conseguiu sequer desenvolver uma democracia. Num recorte ainda mais recente, temos intelectuais como Spirito Santo que vem revisando os resquícios eugenistas presentes nos estudos sobre a cultura africana no Brasil; ou Weber Lopes Góes, que está pensando as permanências da eugenia no contexto contemporâneo e no quanto uma certa ideia de humano ainda marca a construção de políticas públicas e em pensadores como Emiliano David, Clelia Prestes, Maria Lúcia da Silva, Márcio Farias, Marcos Amaral, Maria Cristina Francisco e Jussara Dias que, a partir do Instituto Amma Psique e Negritude vem pensando a psicologia diante das relações raciais. Num outro polo, temos as importantes contribuições de Alex Rattz, Flávia Rios, Muryatan Barbosa e Petronio Domingues para a retomada de intelectuais e movimentos negros e Panafricanistas, assim como Renata Goncalves, Carla Akotorene e Bergam Pereira que vêm pensando as relações entre gênero, raça e classe. Mas se pensarmos a teoria a partir dela mesma, como potência transformadora, e não apenas contemplativa, temos intelectuais como Hamilton Borges Walle, Onir Araujo, Deise Benedito, Jurema Werneck, Fernanda Lopes, Jeane Tavares, Taata Katuvangesci e tantos outros que estão, não apenas produzindo teoria a partir de experiências concretas de intervenção como têm buscado qualificar a atuação prática através da apropriação do conhecimento humano historicamente acumulado, a tão mal afamada práxis. O que eu gostaria de enfatizar é que qualquer lista, a esta altura, é arbitrária e revela mais “quem estou lendo” do que “quem precisa ser lido”, porque a quantidade de pesquisadores e ativistas negros produzindo teorias sobre os mais diversos temas é imensa. Basta visitar os anais dos encontros da Associação Brasileira de Pesquisadores e Pesquisadoras Negros/as para tomar conhecimento do expressivo volume e do fôlego da produção destes pesquisadores.

Ainda assim, acho desnecessário - e equivocado - que em nome desta reparação teórica deixemos de ler autores brancos contemporâneos como Slavoj Žižek, Maria Rita Kehl, Boaventura Sousa Santos, entre outros. Hoje, mais do que nunca, a questão racial está no centro das questões mais gerais da sociedade contemporânea (capitalista), de modo que pensar a questão racial é pensar também a própria sociedade. E aqui temos um problema para resolver, porque o racismo implica um empobrecimento das respostas que uma certa esquerda ofereceu para a compreensão das contradições do próprio capitalismo. Por outro lado, se a esquerda (branca) não deu repostas para as questões raciais, o Clóvis Moura vai dizer, sejamos nós a esquerda.

Uhuru Phalafala: professora no departamento de inglês da Universidade Stellenbosch, na Cidade do Cabo (África da Sul). Ela é bolsista do Programa de Humanidades Africanas de 2019. Seus interesses de pesquisa são culturas materiais, arquivos, circuitos culturais da era do apartheid e da Guerra Fria, internacionalismo negro, tradução, descolonialidade e literaturas mundiais. Atualmente, ela lidera um projeto de pesquisa "Recuperando Arquivos Subterrâneos" (financiado pela Mellon Educate), que investiga a cultura sul-africana no exílio, a repatria e a republica. É co-editora do número especial da *Safundi* (The Journal of South African and American Studies) intitulado "Cultural Solidarities: Apartheid and itineraries of expressive culture" (2019). Atualmente, trabalha no projeto de seu livro *Black Radical Traditions From The South: Keorapetse Kgositsile and the Black Arts Movement*.

1. Ser uma intelectual negra é algo que identifico como operando a partir da posição de sujeito informada por minhas variadas e intersectantes identidades: negra, feminina, oprimida (pelo apartheid mais recentemente e, historicamente, pelo colonialismo), de classe baixa. Minha identidade informa minha solidariedade como os povos indígenas, com as pessoas *queer* e de sexualidade dissidente, pessoas de cor, não-cristãs, os pobres, todos os condenados da terra, pois entendo que nós todos somos oprimidos pelas mesmas forças históricas do imperialismo ocidental, sistema de livre mercado e supremacia branca.

Meu projeto intelectual se empenha em preencher as lacunas da história, sem o qual me sinto incapaz de entender meu presente e escolher uma agenda que não me faça cúmplice de minha própria opressão. Isso significa que, mesmo tendo um treinamento acadêmico, entendo a própria universidade como sendo uma antigüíssima instituição colonial que sustenta certos modos de conhecimento, aprendizado e meritocracia que inevitavelmente excluem a mim e a meu povo. É isso que informa minha identidade intelectual como uma acadêmica dos estudos raciais críticos e da rememoração radical. Ser uma intelectual negra também demanda um engajamento comunal que desmantele a mentalidade da torre de marfim. Instituições de ensino são muradas, excludentes, elitistas e reproduzem a violência do colonialismo na medida em que, de um lado, somente certas pessoas com acesso aos seus canais de financiamento podem participar

de suas plataformas de produção de conhecimento; e de outro, a estrutura, conteúdo e construção do conhecimento é singular e monolítica. Para ser direta, aqui o conhecimento das minhas avós e do meu povo, os quais tenho em grande consideração, não têm lugar. Por isso, meus projetos intelectuais negros afastam-se da biblioteca colonial e vão à procura de conhecimentos pluriversais.

2. Eu o vejo como necessário, como os significantes africano, sudeste asiático, branco, etc. O que deveria ficar claro é que a história que nos tem sido imposta nos últimos quatrocentos anos é “história branca” e não simplesmente “história”. Chamá-la assim, “história” tão somente, é torná-la universal, quando há muitas outras histórias. Ademais, o adjetivo “negro” não coloca restrições sobre mim e sobre o que estudo. Eu sou uma intelectual negra que, em virtude—e pela definição—de minha identidade, estou apta a escrever sobre outros grupos, em solidariedade com alguns e em resistência contra outros.
3. Somente quem acreditou na Europa como esse centro de gravidade experimentará uma tal crise. Eu nunca compreí essa narrativa. Eu nunca situei a Europa, o Ocidente ou os Estados Unidos como o centro de meu conhecimento e identidade. Isso precisamente porque nasci e fui firmemente criada dentro de uma diferente, mesmo se não diametricamente oposta, visão de mundo e sistema de conhecimento. Assim, quando ouço coisas como “penso, logo existo”, sinto, na verdade, uma resistência em meu corpo. Ou seja, há um corpo de conhecimento que eu carrego em meu corpo e que se tornou um campo de estudo para tudo que persigo intelectualmente. Foi assim que fui criada: com um senso integrado do corpo, mente e espírito. O pensamento ocidental, por sua vez, se centra na mente às expensas de outros componentes do ser. Fico feliz em saber que alguém chamado Mbembe está alcançando o restante da África em ver como a Europa não é o centro de gravidade do mundo. Além do mais, qual a diferença entre conhecimento acadêmico e conhecimento? (vejam, por favor, meu argumento na resposta à primeira pergunta). Qualquer conhecimento que não conecte a comunidade com instituições de conhecimento é arcaico como a Europa – enfadonho, excludente, racista, inosso e estático. Nós somos pessoas em movimento. Nós não podemos mais permanecer sequestrados em caixinhas disciplinares e maçantes conferências acadêmicas, pontificando sobre coisas que supostamente vêm da comunidade, mas que não se engajam com, nem incluem tais comunidades. Continuar desta maneira é herdar a ferramenta dos antropólogos coloniais e continuar em sua tradição de massacrar e deturpar comunidades inteiras em prol do sucesso profissional. Ser um intelectual negro é operar simultaneamente na academia e comunidade em seus próprios termos. A comunidade é onde nós somos levados a relembrar que nós não somos especiais com nossos títulos acadêmicos; que temos muito a desaprender daquilo que estas instituições nos enfiam goela abaixo; que conhecimento

é quantificável, mas é sabedoria o que deveríamos procurar, de nosso povo; que qualquer forma de conhecimento que não desmantele suas inclinações em direção à supremacia branca, à heteronormatividade patriarcal, ao fundamentalismo cristão, ao capitalismo, à naturalização do corpo saudável e capaz, todo um tal conhecimento é, a rigor, conhecimento que reproduz nossa opressão. Essa é a definição de desmantelar o racismo estrutural. Não devemos vacilar em nossos esforços. Não devemos ser comprados, seduzidos ou inflados pela instituição acadêmica. Devemos nos manter humildes diante nossas comunidades.

4. Minhas avós e minha mãe, Saidiya Hartman, Credo Mutwa, Gabeba Baderoon, Audre Lorde, Mathole Motshekga, John Mbiti, Pumla Gqola, Valentin Mudimbe, Jamaica Kincaid, Cheikh Anta Diop, Bell Hooks, Christina Sharpe, Mazisi Kunene, Arthur Jafa, Shailja Patel, Trihn T. Minha, Grace Musila, Es'kia Mphahlele, Sylvia Wynter, Maria Lugones e as tradições orais de meu povo.

Marcus Vinicius Rosa: doutor em História Social da Cultura pela UNICAMP e professor adjunto do Departamento de História da UFRGS. Foi um dos coordenadores do projeto de extensão Territórios Negros: patrimônio afro-brasileiro em Porto Alegre, oferecido pela Faculdade de Educação/UFRGS, e faz parte do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros, Indígenas e Africanos (NEAB), onde orienta projetos de pesquisa. É autor do livro *Além da Invisibilidade: história social do racismo em Porto Alegre durante o pós-abolição* (2019).

- 1- Certamente, não existe uma resposta única para essa pergunta. Assim como não há apenas uma forma de ser negro, também não há apenas uma forma de ser um intelectual negro. Além disso, o rótulo “negro” logo depois de “intelectual” é algo que carece de reflexão. Enquanto pessoas brancas podem ser apenas “intelectuais”, pessoas negras necessitam demarcar a cor para não ficarem invisíveis enquanto produtoras de conhecimento. Se não somos capazes de imaginar uma pessoa negra, quando pronunciamos a palavra “intelectual”, isto indica a existência de um vínculo entre cor branca e atividade intelectual. Logo, a palavra “intelectual” está racializada, encharcada daquilo que agora se chama de “branquitude”. Retomando a pergunta inicial, minha definição de intelectual negro provavelmente não seja lá muito particular. Eu não consigo imaginar um intelectual negro cuja produção esteja desvinculada de funções sociais e políticas. Acredito que a peculiaridade de um intelectual negro seja a disposição de identificar e agir sobre os efeitos que o racismo gerou em sua própria subjetividade, tanto quanto a disposição de identificar, refletir, problematizar e agir sobre as múltiplas formas de expressão do racismo nas mais diversas esferas da vida social, seja a produção de conhecimento, as relações de poder ou a distribuição de riquezas.

- 2- Via de regra, pessoas negras são tomadas como objetos de estudo por pesquisadores brancos, que produzem narrativas a respeito dessas pessoas seguindo a lógica de que o conhecimento científico válido e aceitável é sempre um discurso a respeito “do outro”. Nesse caso, para tais pesquisadores, os negros constituem apenas um tema de pesquisa, algo a respeito do qual os discursos são produzidos. É importante ressaltar que a maioria das narrativas históricas a respeito dos negros são elaboradas por pessoas que percebem, identificam, avaliam e analisam - mas não experimentam e não sentem - as consequências subjetivas, psicológicas, afetivas, políticas ou econômicas de ser negro. É verdade que qualquer historiador – negro ou branco – pode reunir um conjunto de fontes a respeito de pessoas negras que existiram em determinado tempo e lugar, e analisar minuciosamente a materialidade dos múltiplos efeitos do racismo sobre a distribuição de direitos civis, sobre a desigualdade salarial entre negros e brancos ou mesmo comprovar a ausência de mulheres negras como produtoras de conhecimento científico. Qualquer um pode fazer isso. Mas somente pessoas negras podem falar com propriedade a respeito dos efeitos subjetivos, psicológicos, íntimos que o racismo produz sobre os negros e sobre suas formas de autopercepção. Talvez esteja aí o limite das narrativas produzidas por pessoas brancas: as subjetividades negras. Atualmente, há no Brasil um debate público a respeito da eficácia e das limitações do chamado “lugar de fala”, um conceito poderoso, originalmente elaborado para identificar lugares de produção discursiva. Acontece que esse conceito tem dado origem a muitos abusos. A maneira como o “lugar de fala” tem sido interpretado, sobretudo por parte de intelectuais negras e negros comprometidos com a luta antirracista, dá a entender que um historiador só pode falar e escrever a respeito daquilo que vivencia em sua própria experiência. Essa postura corre o risco de inviabilizar a produção do conhecimento histórico. Ora, nenhum historiador atualmente vivo passou pela experiência de nascer, trabalhar e viver na Grécia clássica, nas sociedades indígenas pré-colombianas ou no Brasil escravista. Ainda assim somos capazes de produzir conhecimentos fundamentais a respeito das pessoas e dos processos sociais que produziram, reproduziram e transformaram aquelas sociedades. Conclusão: os historiadores não só podem como devem escrever a respeito de algo que não vivenciaram. O conhecimento histórico não pode ser reduzido ao “saber da experiência”, tal como é proposto por algumas interpretações do “lugar de fala”. Contudo, minha crítica a certos abusos políticos desse conceito não invalida o debate as relações entre coloração epidérmica e produção de narrativas históricas. Creio que devemos nos perguntar cada vez mais: afinal, o fato de que as narrativas históricas são majoritariamente produzidas por pessoas brancas não produz efeito algum sobre o conhecimento produzido? Creio que ainda estamos muito incipientes nessa discussão.
- 3- Sim, acredito que estamos vivendo não só uma crise epistemológica, mas também uma crise civilizacional. O fim da centralidade europeia significa também o fim da aceitação

passiva e acrítica dos valores, dos modos de ser, de pensar e de agir elaborados a partir da Europa e disseminados pelo mundo como “universais”. Negar à Europa o privilégio de ser o “centro de gravidade” mundial implica tratar a Europa como uma província e seus valores como provincianos. Uma das questões que me deixam inquieto é até que ponto seremos capazes de abandonarmos valores civilizatórios dominantes, incluindo as formas consagradas de produzir conhecimento. Entre historiadores, parece haver um consenso de que a raça e o racismo foram instrumentos políticos fundamentais do imperialismo europeu e hoje são as heranças indesejáveis do processo de colonização. Ao mesmo tempo, é inegável que a raça e o racismo inventados pelos europeus produziram identidades raciais – como a identidade negra – que permitiram a formação de solidariedades, a elaboração de reivindicações e projetos políticos comuns entre pessoas que estavam convencidas de que, ao compartilhar a coloração epidérmica, compartilhavam também a condição de alvos da exploração e da opressão raciais. Em outras palavras, os negros reagiram ao racismo e fizeram uso próprio e ressignificado da raça. A partir dessa reflexão, faço a mim mesmo várias perguntas. Até onde é possível descolonizar nossas formas de ser, de pensar e de agir sem abrir mão do conceito de raça inventado pelo colonizador? Até que ponto será útil e vantajoso para os negros abrir mão da raça em favor da descolonização? Devemos abandonar completamente os valores europeus e passar a viver regidos, por exemplo, por valores africanos, indianos ou islâmicos? Ou devemos fazer uso próprio e ressignificado dos valores europeus, adaptando-os às nossas necessidades políticas? Mas já não fazemos isso há vários séculos? Esses valores profundamente abstratos já não sofreram processos de “crioulização”, “hibridações” e “sincretismos”? O fato de todos nós, brasileiros, termos antepassados europeus, africanos e indígenas nos torna europeus, africanos e indígenas? A respeito da relação entre racismo estrutural e saber acadêmico, convém lembrar que uma estrutura social é sempre o resultado de um processo lento, permanente, cotidiano e repetitivo de produção e reprodução de várias formas de desigualdade. Todas essas desigualdades estão vinculadas umas às outras. A estrutura social é o que as unifica. Contudo, para intelectuais negras e negros, custa muito caro que o racismo seja uma forma entre várias outras formas de produção de desigualdades. Particularmente, para intelectuais de pele escura, é vital ressaltar que o racismo alcança dimensões estruturais, porque a cor da pele é um dos critérios fundamentais de organização das relações sociais e de reprodução da sociedade brasileira, com implicações mortíferas para a população negra. A desigualdade racial é o final de um longo processo de encadeamento entre inúmeros prejuízos, desvantagens, discriminações, preterimentos, inferiorizações que incidem sobre a população de pele escura. A ausência de mulheres negras e homens negros nas instituições acadêmicas, como produtoras e produtores de conhecimento, é uma expressão dessa desigualdade estrutural, que tem na cor da pele um de seus principais critérios.

- 4- Minha formação em história, em um curso de graduação que do início ao fim enfatizou as desigualdades “de classe”, bem como minha trajetória militante, mais ligada ao sindicato do que aos movimentos negros, obrigam-me a pensar sobre as vinculações entre as diversas formas de construção de hierarquias e de diferenças, para além da classe. Eu descobri raça e gênero em um período já avançado da minha formação, e passei a perceber os limites dessa formação tradicional, bastante ligada ao marxismo. Assim, o primeiro intelectual negro que considero fundamental é, na verdade, uma intelectual negra. Audre Lorde e sua defesa de que não existe hierarquia entre as diferentes formas de opressão e exploração. Em outras palavras, a opressão sexual, racial ou de gênero não são mais ou menos importantes do que a exploração capitalista, além de serem indissociáveis. Se mulheres negras constituem a parcela da população brasileira com os menores salários ou se os homens negros entre 15 e 29 anos são os que mais morrem por homicídio, creio que devemos compreender mais e melhor a forma como a exploração capitalista se vincula ao racismo, sofre modulações, se intensifica ou se atenua de acordo com os marcadores sociais que constituem seus alvos. Creio que ainda estejamos longe de sermos interseccionais. Stuart Hall e Paul Gilroy me parecem também autores fundamentais, ainda que suas reflexões revelem diálogos teóricos e políticos entre intelectuais do norte global, e não com intelectuais do sul. Ainda assim, em um contexto no qual a noção de resistência é, na maioria das vezes, compreendida como sinônimo de “preservação” de identidade e de cultura, as críticas de Hall e Gilroy à crença de que existem culturas negras “puras” e “intocadas” causam bastante incômodo, mas são necessárias. Talvez, nem o que consideramos atualmente como sendo a cultura “do colonizador” esteja livre de contaminações, tendo sofrido intervenções da cultura “dos colonizados”. Isto não quer dizer que não existam culturas dominantes; quer dizer apenas que, quando se fala em cultura, nada é estanque, unívoco ou imutável.

Referências bibliográficas:

DU BOIS, W.E.B. *The souls of Black folk*. Dover: New York, 1994.

GILROY, Paul. *O atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. UCAM : Editora 34, São Paulo, 2001.

MBEMBE, Achille. *Critique of Black reason*. Duke University Press: Durham, 2017.

MBEMBE, Achille. *Necropolitics*. *Public Culture* 15, 2003, 11–40.