



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO
CENTRO DE ESTUDOS SUPERIORES DE CAXIAS – CESC
CURSO DE LICENCIATURA EM CIÊNCIAS SOCIAIS

ANA CLARA DA SILVA LIMA

ÀS MARGENS DO CONHECIMENTO LEGÍTIMO:
Uma discussão sobre o conhecimento tradicional e o epistemicídio.

CAXIAS
2024

ANA CLARA DA SILVA LIMA

ÀS MARGENS DO CONHECIMENTO LEGÍTIMO:

Uma discussão sobre o conhecimento tradicional e o epistemicídio.

Monografia apresentada a Universidade Estadual do Maranhão como parte das exigências para a obtenção do título de Licenciada em Ciências Sociais.

Orientadora: Prof. Dra. Arydimar V. Gaioso

L732m Lima, Ana Clara da Silva

Às margens do conhecimento legítimo: uma discussão sobre o conhecimento tradicional e o epistemicídio / Ana Clara da Silva Lima. __Caxias: Campus Caxias, 2024.

47f.

Monografia (Graduação) – Universidade Estadual do Maranhão – Campus Caxias, Curso de Licenciatura em Ciências Sociais.

Orientador: Prof^a. Dra. Arydimar Vasconcelos Gaioso.

1. Epistemicídio. 2. Conhecimento tradicional. 3. Colonialismo.
I. Título.

CDU 308

ANA CLARA DA SILVA LIMA

ÀS MARGENS DO CONHECIMENTO LEGÍTIMO
uma discussão sobre o conhecimento tradicional e o epistemicídio

Monografia apresentada a Universidade Estadual do Maranhão como parte das exigências para a obtenção do título de Licenciada em Ciências Sociais.

Aprovado em: 02 / 09 / 24.

BANCA EXAMINADORA

Documento assinado digitalmente
 **ARYDIMAR VASCONCELOS GAIOSO**
Data: 13/09/2024 10:29:35-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Arydimar Vasconcelos Gaioso
Doutora em Antropologia
Universidade Estadual do Maranhão

Documento assinado digitalmente
 **GLEICIANE BRANDÃO CARVALHO**
Data: 12/09/2024 15:57:58-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Profa. Gleiciane Brandão Carvalho
Mestre em História
Universidade Estadual do Maranhão

Documento assinado digitalmente
 **ELOY BARBOSA DE ABREU**
Data: 13/09/2024 17:50:42-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Eloy Barbosa de Abreu
Doutor em História
Universidade Estadual do Maranhão

Aos meus pais, Marcos e Patrícia, professores por formação, porém educadores além da sala de aula, que cultivaram em mim a paixão pelos livros e a fé em Deus.

AGRADECIMENTOS

À minha família por todo apoio e confiança que depositaram em mim. Sem o trabalho duro dos meus pais, eu não conseguiria me dedicar aos estudos. Sem os momentos de alegrias com meus irmãos, eu teria desistido facilmente.

À professora Arydimar pela paciência e pelo carinho. Agradeço a sua confiança e dedicação que me permitiram alcançar tantas realizações acadêmicas.

Aos professores Henrique, Gleiciane e Elieyd que contribuíram muito para meu desenvolvimento acadêmico. Ficarão marcados em minha memória.

À UEMA e ao Programa de Iniciação Científica pela qualidade de ensino e o incentivo à pesquisa que me permitiram chegar até aqui.

Às minhas amigas Lays, Lohanna e Elian agradeço a companhia, as risadas e o apoio nos momentos difíceis. Agradeço a paz que me trouxeram nos momentos mais caóticos.

E a Deus por ter me dado sabedoria e inteligência para trilhar esse caminho.

“A explosão não ocorrerá hoje. É muito cedo... ou tarde demais. Não chego armado de verdades categóricas. [...] No entanto, como toda a serenidade, acho que seria bom que certas coisas fossem ditas.”

Frantz Fanon, 2020, p.21

RESUMO

O colonialismo não pode ser entendido apenas como um capítulo do livro de História do Brasil, mas sim como uma estrutura nunca desmontada que encontra mecanismos para continuar estruturado em nossa sociedade. Um desses mecanismos é o epistemicídio que, ao relegar os conhecimentos tradicionais à margem do que é aceito como legítimo, perpetua o racismo e justifica as desigualdades raciais. Levantamos então a discussão acerca do conhecimento tradicional como forma de resistência aos discursos construídos pela branquitude e legitimados por uma epistemologia excludente. A partir da pesquisa bibliográfica construímos um referencial para analisar tal objeto de estudo, trazendo autores clássicos da Sociologia em conjunto com escritores africanos e brasileiros. Apresentamos aqui, portanto, uma discussão sobre o conhecimento tradicional deixado às margens do que é reconhecido como legítimo mediante à interpretação das narrativas e histórias de vida narradas por moradores do quilombo Jenipapo II enquanto como formas de resistência ao epistemicídio.

Palavras-chave: Colonialismo; Conhecimento tradicional; Epistemicídio.

ABSTRACT

Colonialism cannot be understood simply as a chapter in the history book of Brazil, but rather as a structure that has never been dismantled and that finds mechanisms to remain structured in our society. One of these mechanisms is epistemicide, which, by relegating traditional knowledge to the margins of what is accepted as legitimate, perpetuates racism and justifies racial inequalities. We then raise the discussion of traditional knowledge as a form of resistance to discourses constructed by whiteness and legitimised by an exclusionary epistemology. And through bibliographical research, we have built a framework for analysing this object of study, bringing together classical sociologists with African and Brazilian writers. We therefore present here a discussion of the traditional knowledge left on the margins of what is recognised as legitimate, through the interpretation of narratives and life stories told by the inhabitants of the Jenipapo quilombo as forms of resistance to epistemicide.

Keywords: Epistemicide; Tradicional knowledge; Colonialism.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO: a construção do objeto.....	10
2. CONHECIMENTO, LINGUAGEM E CIÊNCIA: discussão preliminar das categorias de análise do problema.....	16
3. EPISTEMICÍDIO: mecanismo de perpetuação do colonialismo histórico dentro das instituições sociais.....	25
4. AS NARRATIVAS E SABERES DE COMUNIDADES TRADICIONAIS COMO FORMA DE RESISTÊNCIA	36
CONSIDERAÇÕES FINAIS	43
REFERÊNCIAS	46

ÀS MARGENS DO CONHECIMENTO LEGITIMADO: uma discussão sobre o conhecimento tradicional e epistemicídio

1. INTRODUÇÃO: a construção do objeto

A discussão principal deste trabalho versa sobre os dispositivos socioculturais, como a linguagem, enquanto forma de dominação; e as instituições sociais, como o Estado e as construções científicas, que endossam o colonialismo estruturado na sociedade brasileira. Partindo de uma perspectiva histórica, analisamos sociologicamente as construções de discursos que levam à marginalização do conhecimento de comunidades tradicionais, que resistem ao racismo epistêmico por meio de suas tradições orais e saberes locais que resgatam a memória coletiva da comunidade.

Podemos, de certa forma, admitir uma certa contradição ao abordar a questão das universidades dentro de um trabalho universitário. Mas é preciso refletir sobre as universidades, as bibliografias escolhidas e o currículo em geral que privilegia o conhecimento ocidental em detrimento de todos os outros. Reconhecemos, no entanto, que é necessário estudar as categorias de análise ocidentais clássicas, visto que formam a base das ciências sociais. Contudo, além dessas categorias, buscamos autores, sobretudo brasileiros e africanos, que contribuem para a discussão que aqui se propõe, mas que são deixados de lado pelo currículo.

O que se pretende aqui é ir além da bibliografia engessada em torno da ciência ocidental que sustenta a ideia de superioridade intelectual europeia, quando o que acontece na realidade é um epistemicídio (Santos, 1995; Carneiro, 2023). A partir dessa marginalização intelectual dos saberes e conhecimentos não-europeus, a violência colonial continua a reverberar na atualidade. Além disso, é preciso compreender o papel da linguagem nessa questão, atribuindo a esse fenômeno a importância devida para então analisar o problema em toda sua magnitude.

Dessa forma, esse trabalho tem como objetivo demonstrar de que maneira o colonialismo estruturado nas instituições sociais marginaliza os conhecimentos de comunidades tradicionais, resultando no epistemicídio; evidenciando as formas de resistências dessas comunidades através de suas narrativas e seu saber local. Partindo de uma discussão das categorias de análise do problema, trazemos à tona a complexidade da violência colonial, que não se limita ao passado, mas se estende até os dias de hoje.

Esse objeto de estudo foi construído a partir de leituras e pesquisas feitas durante do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica 2022/2023 com o plano de trabalho *NARRATIVAS QUILOMBOLAS: interpretações históricas da mulher escravizada na região de Caxias-MA*, do projeto *DITOS E ESCRITOS DA ESCRAVIDÃO EM CAXIAS-MA NO SÉCULO XIX: revisitando as interpretações da história da escravidão*, coordenado e orientado pela professora Dra. Arydimar Gaiosio.

A partir das leituras e discussões feitas pelo grupo de pesquisa sob orientação da professora Arydimar Gaiosio, entramos em contato com a luta pelo reconhecimento étnico e territorial de comunidades quilombolas da região de Caxias que buscam seus direitos. E a partir do estudo de categorias como quilombo, racismo, colonialismo e marginalização do conhecimento, notou-se que essas questões muitas vezes são deixadas de lado pelo currículo tradicional. Por isso buscamos abordar essa temática como problema científico.

Uma ida a campo realizada em junho de 2023, como planejado no calendário de pesquisa, suscitou ainda mais o interesse de pesquisa por esse objeto. Diante das entrevistas com os moradores e líderes do quilombo Jenipapo II, Manoel Moura e sua esposa e Carmosina, pudemos evidenciar todo conhecimento construído no interior de uma comunidade quilombola que, porém, acaba sendo marginalizado, não conseguindo adentrar as instituições de ensino. Utilizamos também uma entrevista realizada pela professora anteriormente na mesma comunidade.

Ressaltamos aqui o lugar social que esses agentes ocupam para fins de contextualização. Manoel Moura é líder quilombola e presidente da associação quilombola da comunidade Jenipapo II, sua trajetória de vida é marcada pela sua forte atuação no movimento negro desde o final dos anos 1980 na cidade de Caxias-MA juntamente com sua esposa, Carmosina Moura. Ambos são lideranças da sua comunidade, localizada na zona rural de Caxias-MA.

Perante as entrevistas cedidas a nós, conseguimos entender as narrativas quilombolas acerca de sua própria história e de seus antepassados, que fazem parte da construção de uma resistência sustentada em ações diárias, seja simplesmente existindo ou confrontando abertamente as autoridades que lutam contra seus direitos. Logo, fica perceptível a existência de um discurso historiográfico que negligencia a realidade dos escravizados, impondo uma história única que sustenta a ideia de passividade e corrobora para o fim dessas comunidades na atualidade.

Além disso, a disciplina de Antropologia Afro-brasileira, ministrada pela Profa. Me. Gleiciane Brandão também foi de suma importância, visto que a bibliografia escolhida pela

professora trouxe autores negros brasileiros e africanos que discutiam questões raciais e coloniais. Adentrando a crítica à estrutura colonialista que permanece até a atualidade, compreendemos o papel das instituições sociais dentro dessa estrutura que permanece.

Acerca da metodologia do trabalho, explicitamos que foram utilizadas a pesquisa bibliográfica juntamente com a análise das entrevistas colhidas na ida a campo. Vale ressaltar que a epistemologia, enquanto reflexão acerca do conhecimento, implica uma análise da construção sócio-histórica. No caso do Brasil, colonizado e explorado durante séculos, nota-se que há uma hegemonia dos conhecimentos europeus em detrimento da história dos povos colonizados, sendo até mesmo negado seu protagonismo e lugar dentro das produções científicas e históricas.

Assim, para chegar até resultados satisfatórios, esse trabalho parte da construção de uma bibliografia que permitisse a compreensão das categorias de análise do problema proposto, sendo essas principais: classificação, linguagem, instituições sociais, racismo epistêmico e resistência. Trazendo autores clássicos das Ciências Sociais como **Durkheim** (1990), **Bourdieu** (1983; 2012; 2014), **Lévi-Strauss** (1970), **Foucault** (1987), **Scott** (2002) entre outros, para abranger essas categorias. Mas sem deixar de lado autores negros brasileiros e africanos que contribuem categoricamente para a análise que se propõe aqui. Dentre os quais destacamos **Frantz Omar Fanon** (2020; 2022) uma das referências de escritos decoloniais. Nascido na Martinica, localizada nas Antilhas francesas, era médico de formação; seu ativismo e escritos políticos constituem a base de movimentos antirracistas e anticolonialistas.

Vemos em *Pele Negra, Máscaras Brancas* (2020), publicado pela primeira vez em 1952, a questão colonial e racial de um ponto de vista novo: psiquiátrico. O colonialismo, a face mais bárbara e cruel do capitalismo moderno, deu à luz a uma estrutura racista que se perpetua até hoje. Fanon tece uma análise revolucionária ao estudar o negro a partir de sua construção psicossocial na década de 1950, período marcado pela Guerra Fria e pelo avanço tecnológico do capitalismo industrial, chegando até mesmo a ter sua obra censurada em Portugal, devido ao seu teor crítico e marxista. Assim, apontando que o racismo tem um grande impacto na formação psíquica do racializado, o autor demonstra que essa estrutura responsável por destruir o ego, gerando um estado neurótico constante, não da maneira que entendemos essas patologias, mas de uma maneira sutil e naturalizada que leva o indivíduo negro a um sofrimento psíquico e social quanto a cor da sua pele.

Em face do branco, o negro precisa de uma resposta. Não há como escapar. O colonialismo impõe um estado em que o indivíduo negro precisa tomar uma atitude quanto a

sua condição para com o branco. Ele pode aceitar a inferioridade imposta pela estrutura social e internalizada em sua estrutura psíquica. Ou se rebelar quanto a isso, assumindo uma posição de combate e resistência - podendo se manifestar de forma violenta ou não, mas devendo estar sempre em alerta, ou seja, num estado frenético constante. Ou pode ainda tentar adentrar a estrutura opressora, afastando-se das características relegadas ao negro e ascendendo socialmente, ou seja, tornando-se branco (ao menos nos costumes, no modo de falar e agir) – não escapa, porém, do sofrimento, pois nunca será aceito e visto pelo branco como um igual.

O tópico mais relevante dessa obra para este trabalho que construímos aqui é ênfase da teoria fanoniana na questão da linguagem. Assim, o primeiro capítulo do livro é justamente dedicado a discutir a importância da língua no processo de colonização. E durante todo o livro esse tema será abordado das mais diversas formas, seja do ponto de vista social ou psiquiátrico. Durante todo o trabalho onde discutimos sobre a linguagem e violência estamos utilizando a perspectiva fanoniana desses fenômenos dentro do contexto colonial.

Outra obra do escritor antilhano que trouxemos como aporte teórico tem como título *Os Condenados da Terra*, sua última obra publicada em vida em 1961. Dentro do contexto de luta da Frente de Libertação Nacional pelo fim do colonialismo francês na Argélia, Fanon escreveu e publicou um poderoso escrito acerca da brutalidade do colonialismo e sua estruturação nos mais diversos âmbitos sociais, sendo considerado por estudiosos da área como um manual para revolução. Demonstrando assim os sustentáculos seculares do sistema colonial, esse livro é sobretudo um escrito político e revolucionário, visto, pois, que o autor não se limita apenas a expor a maneira brutal pela qual o colonialismo é imposto e estruturado por intermédio da violência e do racismo, mas encoraja uma revolução. Trazendo por fim estudos de casos clínicos, analisados a partir da ótica psicanalista.

Adentrando o contexto brasileiro, utilizamos autores negros que trazem à tona o racismo dentro da sociedade brasileira e nos ajuda a entender as características específicas da colonização do Brasil. A começar pelo **Abdias Nascimento** (1978), escritor, poeta, professor e ativista político, considerado um dos principais pensadores panafricanos. Seu estudo acerca do racismo estruturado no Brasil através de políticas públicas do Estado contra afrodescendentes contribuiu para o entendimento do contexto nacional.

Ainda dentro do contexto nacional, a obra *Dispositivo de racialidade*, da escritora e ativista negra **Sueli Carneiro** (2023) traz à tona a discussão acerca das relações raciais entre brancos e pretos no Brasil, destacando o genocídio negro implementado pelo Estado brasileiro. Genocídio esse que não se resume apenas a violência brutal e falta, mas se estende por diversas

instituições sociais, promovendo também um epistemicídio, conceito inaugurado por **Boaventura de Sousa Santos** (1995, 2010 apud MARTINS, 2018) em sua obra *Pela mão de Alice*, sendo caracterizado por ser deslegitimar e marginalizar conhecimentos não-ocidentais. Para essa discussão, trazemos também as contribuições de **Grada Kilomba** (2016, 2020) dentro do debate sobre epistemologia e racismo, juntamente com as contribuições acerca do processo de branqueamento no Brasil a partir do texto de **Cida Bento** (2002).

Dessa forma, através da bibliografia escolhida contemplamos o objeto de estudo partindo de um estudo geral para específico, incluindo autores que são marginalizados pelo currículo tradicional. Além da leitura desses livros e artigos, algumas disciplinas da grade curricular também foram essenciais para esse trabalho, como a Sociologia rural ministrada pelo professor Antônio Henrique Passos. Por fim, a ida a campo foi de suma importância para compreensão da dinâmica de reconhecimento enquanto comunidade quilombola e seus meios de resistência, do qual destacamos a narrativa de seus saberes e histórias.

Tendo em vista tudo isso, dividimos esse trabalho em quatro capítulos, além da introdução. No capítulo intitulado **“CONHECIMENTO, LINGUAGEM E CIÊNCIA”** trazemos uma discussão preliminar das categorias de análise do problema aqui exposto, discutindo as categorias a partir dos clássicos da sociologia. Enquanto no capítulo seguinte, **“EPISTEMICÍDIO: mecanismo de perpetuação do colonialismo histórico dentro das instituições sociais”** adentramos a discussão no âmbito nacional, partindo de uma perspectiva histórica do colonialismo chegamos à questão do epistemicídio, que marginaliza os saberes e as narrativas tradicionais, a partir da perspectiva sociológica de autores nacionais.

O capítulo **“AS NARRATIVAS E SABERES DE COMUNIDADES TRADICIONAIS COMO FORMA DE RESISTÊNCIA”**, apesar de breve, traz o denso conteúdo conseguido em entrevistas com moradores da comunidade quilombola Jenipapo II, localizada na zona rural de Caxias-MA. A partir das falas dos entrevistados entendemos o quanto um quilombo é rico em conhecimentos e saberes que, contudo, são marginalizados e categorizados como não-importantes. Além da discussão quanto a categoria quilombo e o processo de autorreconhecimento a partir de **Almeida** (2011), **Gaioso** (2010) e **O'Dwyer** (2002). E por último, as **CONSIDERAÇÕES FINAIS** retoma a discussão, trazendo também os resultados da pesquisa, finalizando com uma reflexão sobre o processo do trabalho.

Ressaltamos, por fim que, idealizado a partir dos problemas observados quanto aos conhecimentos que são construídos sempre conforme a história contada pelos colonizadores, nesse trabalho buscou-se construir uma visão analítica das formas de dominação colonial que

perduram até hoje, destacando o papel da linguagem e das instituições sociais nesse processo. Portanto, é importante refletir sobre a construção do conhecimento que exclui a história dos povos colonizados em favor dos conhecimentos hegemônicos que perpetuam ideologias racistas.

2. CONHECIMENTO, LINGUAGEM E CIÊNCIA: discussão preliminar das categorias de análise do problema

Pois, se é em nome da inteligência e da filosofia que se proclama a igualdade dos homens, é também em nome delas que se decide pelo extermínio desses mesmos homens.

Fanon (2020, p. 43).

Toda ciência pressupõe um método. Cada método, por sua vez, obedece a uma lógica que atende às demandas sociais. Para isso é necessária uma linguagem, uma forma de expressar tal lógica e alcançar tal finalidade: a classificação do mundo. O que é a ciência senão uma forma de classificar e ordenar o mundo, tanto natural como social? Dessa forma, a ciência, em específico, e a linguagem, no geral, são maneiras de organizar e, portanto, classificar. Assim, é importante ressaltar que cada sociedade tem uma lógica própria de sistematizar seu saber através da língua.

Adentrando na discussão geral sobre a linguagem, podemos seguir diversos caminhos. Entretanto, o que nos interessa é a questão da linguagem enquanto forma de dominação colonial. A linguagem, enquanto mecanismo de dominação, é que classifica os povos colonizados, retendo-os à margem não apenas da produção de conhecimento, mas da sociedade também. Impedido de narrar sua própria história, o colonizado se vê definido pela narrativa dos colonos, que constroem uma historiografia para legitimar a ideia do salvador branco.

Destacamos, assim, que a colonização se caracteriza pela violência brutal, que se perpetua através das instituições sociais e do aparelho estatal, definida por Fanon (2022) como uma destruição dos sistemas sociais de um povo por meio de uma violência pela qual a supremacia do branco estabelece seus valores e modo de vida tendo como finalidade a exploração. Dessa maneira, para discutir esse fenômeno estruturado na sociedade brasileira precisamos entender os sistemas sociais que formam a base do conhecimento, da linguagem e da ciência. Para então analisar sociologicamente as construções de discursos que levam à marginalização do conhecimento dos povos colonizados. Dessa forma, faz-se necessário, entender o processo de colonização não somente como um capítulo do livro de História, mas como uma estrutura nunca desmontada que se perpetua através do conhecimento científico e da historiografia clássica e por meio da linguagem.

1.1 – Conhecimento: produto de um sistema de classificação sociocultural

Começamos então pela ideia de *unidade psíquica do homem*, debate do século XIX que versa sobre a perspectiva de uma só raça que se difere pelo aspecto sociocultural. Essa distinção passa sobretudo pelos sistemas de classificação que regem cada sociedade em todos os âmbitos – de grupos e fratrias às classes de plantas e animais. São esses sistemas que moldam a visão de mundo de cada povo e caracterizam sua cultura.

O estudo antropológico de Durkheim, clássico da Sociologia e importante expoente na Antropologia, juntamente com Marcel Mauss, ilustra essa questão da distinção de sistemas de classificação. *Algumas formas primitivas de classificação* é um ensaio de Durkheim e Marcel Mauss, que apesar de ser um estudo de gabinete, contribui para o entendimento da diferença cultural não como algo biologicamente determinado por uma escala de evolução, mas sim como uma construção social. Por isso, podemos afirmar que

As classificações primitivas não constituem, pois, singularidades excepcionais, sem analogia com as que estão em uso entre os povos mais cultivados; parecem, ao contrário, se ligar sem solução de continuidade às primeiras classificações científicas. (Durkheim e Mauss, 1990, p. 197)

Assim, visto que não existe uma escala de evolução social, não podemos categorizar uma cultura como inferior ou superior a outras. O que podemos analisar é cada sistema cultural dentro de suas particularidades e de sua própria trajetória histórica, deixando de lado o etnocentrismo. Em contrapartida, é interessante observar que Durkheim e Mauss apontam até mesmo semelhanças entre os sistemas de classificação “primitivos” e a ciência moderna, pois do mesmo modo que os da ciência, têm um fim especulativo. Assim, seu objetivo não é facilitar a ação, mas tornar compreensivas, inteligíveis, as relações entre os seres (Durkheim e Mauss, 1990).

Entendemos então que esses sistemas construídos dentro de uma determinada sociedade não surgem para atender às necessidades biológicas, mas partem da intenção de tornar o mundo inteligível. Pode-se afirmar que “a classificação das coisas reproduz a classificação dos homens” (Durkheim e Mauss, 1990, p. 198). Ou seja, o que caracteriza as classificações da fauna, flora é justamente a lógica do modelo social. Por isso não é possível compreender um sistema de classificação sem entender a sociedade que sustenta sua lógica.

Portanto, cada sistema de classificação versa sobre uma lógica social própria, que molda a visão de mundo e os costumes de determinado povo. Apontamos também a existência de certa similaridade entre os sistemas de classificação ditos primitivos e a ciência, visto que ambos se

caracterizam pela sua finalidade, buscando não utilidade meramente prática, mas sim tornar o mundo inteligível e organizado. Contudo, não é possível transferir a lógica de um sistema para outro ou estabelecer parâmetros de comparação, visto que cada sistema obedece à sua própria lógica.

Nessa mesma linha de pensamento, Lévi-Strauss (1970), no primeiro capítulo do livro *O Pensamento Selvagem*, intitulado *A ciência do concreto*, expressa a crítica estruturalista quanto a posição evolucionista, que pressupõe a existência de uma hierarquia entre distintas sociedades. A ideia da existência de um processo evolutivo da sociedade que vai do primitivo ao civilizado tem como base a ideia de que os povos europeus seriam mais evoluídos do que os outros.

Compreendendo, assim, que o sistema social de povos diferentes dos europeus estaria num nível inferior quanto à abstração e à complexidade, sendo assim, apenas uma ciência do concreto, ou seja, daquilo que é imediatamente necessário e útil à sobrevivência. Contudo, Lévi-Strauss declara que cometemos um erro ao ver o “selvagem” como exclusivamente governado por suas necessidades orgânicas ou econômicas. E completa, afirmando que “o mesmo erro cometido por Malinowski quando pretendia que o interesse dos primitivos pelas plantas e animais totêmicos era-lhes inspirado unicamente pelos reclamos de seu estômago.” (Lévi-Strauss, 1970, p. 17).

Dessa forma, entendemos que um sistema social não tem como base as necessidades biológicas, mas sim o propósito de organização do mundo. Assim, Lévi-Strauss argumenta que essa classificação como sistema inferior não tem embasamento, principalmente do ponto de vista lógico, pois cada sistema atende às demandas da sociedade em que existe. Portanto, percebemos que esses povos não-europeus eram classificados muitas vezes como primitivos por sua visão de mundo e sistema social diferente, porém

não duvidamos de que foi necessária uma atitude de espírito verdadeiramente científico, uma curiosidade assídua e sempre alerta, uma vontade de conhecer pelo prazer de conhecer, pois apenas uma pequena fração das observações e experiências (sobre as quais é preciso supor que tenham sido inspiradas antes e sobretudo pelo gosto do saber) podia fornecer resultados práticos e imediatamente utilizáveis (Lévi-Strauss, 1970, p. 30).

Logo, compreendemos que todo sistema social que classifica e rege o mundo de determinada cultura possui o mesmo nível de abstração e complexidade, visto, pois, que surgem das observações do mundo sensível e na ânsia de torná-lo inteligível, diferindo-se, porém, apenas quanto ao conteúdo. Assim, entendemos, a partir da teoria estruturalista, que

em lugar de opor magia e ciência, seria melhor colocá-las em paralelo, como dois modos de conhecimento desiguais quanto aos resultados teóricos e práticos (pois,

desse ponto de vista é verdade que a ciência se sai melhor que a magia, no sentido de que algumas vezes ela também tem êxito), mas não devido à espécie de operações mentais que ambas supõem e que diferem menos na natureza que na função dos tipos de fenômenos aos quais são aplicadas. (Lévi-Strauss, 1970, p. 28).

Dessa forma, o conhecimento de comunidades tradicionais deve ser compreendido dentro do sistema social a que pertence e não posto em comparação com outros, como o científico. Essa comparação é justamente um mecanismo que objetiva deslegitimar a produção intelectual de comunidades tradicionais, que carregam saberes e narrativas construídos no interior de suas culturas.

Portanto, o conhecimento construído por cada sociedade obedece a uma lógica própria, que busca ordenar e nomear o mundo ao seu redor, não tendo como base as necessidades orgânicas ou econômicas, mas satisfazendo ao impulso intelectual característico do ser humano. Visto, pois, que toda classificação é superior ao caos, o ser humano tende a organizar e classificar o mundo segundo sua visão de mundo, guiada pela cultura, sendo a língua o dispositivo utilizado para tal.

1.2 - Linguagem: mecanismo sociocultural de dominação

Passemos então para outro ponto em que se centra o cerne da questão da classificação: a linguagem. Seria redundante falar de classificação e linguagem? Há como falar de classificação sem uma linguagem ou exprimir algo sem as amarras de uma linguagem classificatória? Como superar esses impasses? Além do mais, quando se trata de países colonizados, essas questões são perpassadas pela violência histórica sofrida.

Frantz Fanon constitui base nessa discussão, visto que sua obra *Pele Negra, Máscaras Brancas* (2020), publicada pela primeira vez em 1952, enfoca essas questões. Psiquiatra, filósofo político e ativista natural da Martinica, Fanon traz em suas obras uma perspectiva decolonial, analisando fenômenos sociais e psicológicos levando em conta o passado colonial. Contudo, esse passado se perpetua no presente através de diversas maneiras, uma delas é a linguagem.

Para Fanon (2020), “falar é ser capaz de empregar determinada sintaxe, é se apossar da morfologia, mas é acima de tudo assumir uma cultura, suportar o peso de uma civilização” (Fanon, 2020, p. 31) Dessa maneira, Fanon nos coloca de frente com a realidade dos povos colonizados quanto a língua, visto que não se trata simplesmente do ato de falar, mas de admitir outra visão de mundo, expressa na linguagem.

É por isso que um dos primeiros passos da colonização era a dominação através da língua, inculcando nos povos colonizados as línguas europeias e proibindo que falassem suas

línguas nativas. Por isso, Fanon afirma que “todo povo colonizado – isto é, todo povo em cujo seio se originou um complexo de inferioridade em decorrência do sepultamento da originalidade da cultura local – se vê confrontado com a linguagem da nação civilizadora, quer dizer, da cultura metropolitana” (Fanon, 2020, p. 32).

Fanon explicita o embate dentro do mundo colonizado entre a cultura original de um povo e a cultura imposta pela metrópole. Nesse embate se originam tensões sociais que se refletem na individualidade de cada sujeito dentro da colônia. Enquanto psiquiatra, Fanon analisa a forma que essas tensões acabam por serem internalizadas, transformando-se em complexos psicológicos, transtornos mentais etc.

Assim, além do imaginário de que a língua metropolitana seria superior às línguas nativas, a língua imposta também enraíza o complexo de inferioridade nos povos colonizados, já que o vocabulário colonial se torna a definição inerente e limitante do que é dominado. Não existe outra alternativa a não ser assumir a linguagem e, portanto, a visão de mundo da cultura do colonizador, uma vez que quem “possui a linguagem possui, por conseguinte, o mundo expresso por essa linguagem e implicado por ela” (Fanon, 2020, p.31).

Logo, entendemos os motivos das palavras “negro”, “preto” e suas variações serem sempre associadas a coisas ruins, malditas e tenebrosas. Há uma dominação sociocultural, transmitida e imposta na língua; e sendo esse, o fenômeno que estrutura e dá significado ao mundo humano, passa a ser o mecanismo ideal para internalizar a ideia de inferioridade de raças nos indivíduos e na sociedade a que eles pertencem, pois, todo idioma é uma forma de pensar (Fanon, 2020).

Entendemos assim, a partir da análise de Fanon, que “o antilhano [o colonizado] que quiser ser branco tanto mais o será quanto mais tiver assumido como seu o instrumento cultural que é a linguagem.” (Fanon, 2020, p. 52). Ou seja, o colonizado busca se distanciar de sua própria cultura, do seu modo de viver e falar a fim de adentrar o mundo do colono, uma vez que esse é imposto como ideal de humanidade a ser alcançado.

Pensemos então a língua como poderoso mecanismo sociocultural, base do sistema social que classifica e orienta uma determinada visão de mundo. E para discutir o problema do colonialismo estrutural é necessário falar sobre a linguagem, seu ponto crucial, visto que o domínio, ou melhor, a imposição de uma língua é um dos primeiros passos da colonização, mas não o único. A linguagem cria no colonizado o complexo de inferioridade ao atribuir características negativas ao seu modo de viver, se expressar, etc. Ele busca assim se distanciar

desse lugar social que o inferioriza, procurando ascender economicamente, utilizando-se da polidez, da etiqueta, do status social numa tentativa de provar que não é inferior.

Portanto, dentro de uma determinada cultura, é o fenômeno da linguagem que permite que os indivíduos possam interagir e se estruturar no interior de sua própria cultura. A língua gera o conforto do sentimento de pertencimento e compreensão entre os indivíduos e acerca de si mesmo pois há palavras e expressões que caracterizam, definem e indicam quem cada um é, o que deve se fazer, até onde se pode ir, etc. É por isso que é um importante e, consequentemente, poderoso mecanismo quando se trata da dominação colonial.

1.3. Ciência: campo de disputa

Estreitando a discussão acerca dos sistemas de classificação e da linguagem como mecanismo de dominação, chegamos no contexto das construções das instituições científicas. A ciência é um sistema de classificação que se consolidou dentro do mundo ocidental como a forma de conhecimento mais elevado. Contudo, assim como qualquer outra forma de classificar, a ciência é um método de conhecer e chegar a resultados preteridos. Um dos fatores que a separa de outras formas de conhecimento é justamente a posição social ocupada devido à sua legitimidade e autoridade.

A partir do desenvolvimento da técnica e do estabelecimento do método científico, o mundo ocidental experimentou um acúmulo de conhecimento nunca antes experimentado em tão pouco tempo. As inovações nas áreas da comunicação e do transporte, além das teorias nas mais diversas áreas do conhecimento, modificaram a percepção humana quanto ao espaço e ao tempo e até mesmo do homem e da sociedade em si. E a partir dessa nova perspectiva, foi construída uma visão de mundo que tem como base o método científico.

A ciência, desse modo, alcança a autoridade e legitimidade dentro das mais diversas instituições sociais. Por isso, o fazer científico torna-se um campo de disputa, visto que obter espaço e poder dentro da ciência significa conquistar a autoridade científica que se reflete em todas as esferas sociais. Assim, para discutir isso, precisamos entender o conceito de campo e como essas disputas se constroem no interior dele. Para tal, é fundamental apresentar as contribuições do sociólogo Pierre Bourdieu quanto a isso.

Sociólogo de origem francesa, Bourdieu se localiza, com sua teoria, no pós-estruturalismo crítico dentro sociologia contemporânea, caracterizado pela abordagem dos conflitos sociais tanto a nível micro como macrosocial. Concebendo assim a sociedade enquanto conjunto esferas que são modificadas por diversos fatores. Dito isso, trazemos, então,

a ideia de *campus*, *capital* e *violência simbólica*, conceitos-chave da teoria bourdieusiana para abarcar a complexidade dessa discussão.

O *campus* se define como um espaço de disputa pelo poder. Quem participa desse jogo de disputa busca, sobretudo, a detenção de um capital específico. Esse capital é reconhecido pelo grupo em função do *habitus* que aquele que dele dispõe possui. Bourdieu assim define *habitus*:

um sistema de disposições duráveis, estruturas estruturadas predispostas a funcionarem como estruturas estruturantes, isto é, como princípio que gera e estrutura as práticas e as representações que podem ser objetivamente ‘regulamentadas’ e ‘reguladas’ sem que por isso sejam o produto de obediência de regras, objetivamente adaptadas a um fim, sem que se tenha necessidade da projeção consciente deste fim ou do domínio das operações para atingi-lo, mas sendo, ao mesmo tempo, coletivamente orquestradas sem serem o produto da ação organizadora de um maestro (Bourdieu, 1983, p. 175).

Logo, notamos que há uma relação intrínseca e inconsciente entre *campus* e *habitus*, visto que esse último se constrói a partir das regras estabelecidas dentro de determinado *campus*. De maneira prática, *habitus* pode ser entendido como comportamentos, interesses e habilidades desenvolvidas em decorrência de um privilégio social que, no entanto, são vistos como resultado de dom natural ou mérito pessoal.

Tendo em vista que o *campus* é marcado pela disputa de um determinado *capital*, o entendimento das relações no interior deste passa pela compreensão do conceito de *capital* em Bourdieu. Assim,

O capital social é o conjunto de recursos atuais ou potenciais que estão ligados à posse de uma rede durável de relações mais ou menos institucionalizadas de interreconhecimento ou, em outros termos, à vinculação a um grupo, como conjunto de agentes que não somente são dotados de propriedades comuns (passíveis de serem percebidas pelo observador, pelos outros ou por eles mesmos), mas também são unidos por ligações permanentes e úteis (Bourdieu, 2012, p. 67).

Ou seja, o *capital*, seja ele qual for, representa o poder que determinado indivíduo ou grupo possui dentro do *campus*, sendo, portanto, o objeto de disputa. É por isso que esses compactuam com a conservação do que é produzido no *campus*, tendo interesse em conservar no domínio (Bourdieu, 1983). Adentrando o *campus* científico, entendemos que, assim como qualquer outro *campus*, ele se constrói a partir do jogo de disputa pela autoridade e legitimidade científica. Assim:

É o campo científico, enquanto lugar de luta política pela dominação científica, que designa a cada pesquisador, em função da posição que ele ocupa seus problemas, indissociavelmente políticos e científicos, e seus métodos, estratégias científicas que, pelo fato de se definirem expressa ou objetivamente pela referência ao sistema de oposições políticas e científicas constitutivas do campo científico, são ao mesmo tempo, estratégias políticas (Bourdieu, 1983, p. 126).

Portanto, o *campus* científico, apesar de revestido de uma ideia de neutralidade construída no senso comum dos indivíduos, é condicionado por outros campos sociais, atendendo a demandas dos grupos dominantes. Bourdieu explica assim que “o universo ‘puro’ da mais ‘pura’ ciência é um campo social como outro qualquer, com suas relações de força e monopólios, suas lutas e estratégias, seus interesses e lucros.” (Bourdieu, 1983, p. 122).

Essa ideia de neutralidade, juntamente com o lugar social de legitimidade em que a ciência se encontra, corrobora para a construção de visões de mundo que levam em conta apenas os conhecimentos ocidentais, marginalizando os de outros povos. Dessa maneira, precisamos enxergar a ciência, sobretudo a ocidental, como um campo em que ocorre, em seu interior, disputas pelo capital simbólico. Bourdieu declara que

o que está em jogo na luta interna pela autoridade científica no campo das ciências sociais, isto é, o poder de produzir, impor e inculcar a representação legítima do mundo social, é o que está em jogo entre as classes no campo da política. Segue-se daí que as posições na luta interna não podem jamais atingir o grau de independência com relação às posições nas lutas externas que se observa no campo das ciências da natureza (Bourdieu, 1983, p.148).

Portanto, quando se trata das ciências sociais precisamos entender suas produções científicas a partir da ideia de *campus*, visto que essas são produto de disputa e jogo pelo poder. Caso contrário, caímos no perigo da naturalização de situações e conflitos sociais que são resultado da desigualdade social, mas que acabam por serem lidos como fenômenos naturais. Fortalecendo a ideologia do mérito que permite a elite não ser responsabilizada pela desigualdade causada.

Não podemos também deixar de discutir a influência do Estado dentro desse *campus*. Tendo em vista que o *capital*, sobretudo econômico, é o objeto de disputa dentro do *campus* científico, além de ser responsável pelos interesses, visto que “o que chamamos de ‘interesse’ por uma atividade científica (uma disciplina, um setor dessa disciplina, um método etc.) tem sempre uma dupla face”. Ou seja, os interesses por determinadas áreas ou o investimento em certas pesquisas são influenciados pela ideologia dominante que tem por interesse maior investimento de capital econômico.

Portanto, é possível afirmar que o Estado constitui a base das classificações sociais, pois “uma das funções mais gerais do Estado é a produção e a canonização das classificações sociais” (Bourdieu, 2014). De forma prática, podemos observar que o *campus* científico é perpassado pela interferência da ideologia dominante do Estado. Por isso vimos, por exemplo, a ascensão de uma ciência eugenista nas metrópoles e, conseqüentemente, nos países

colonizados, pois era de interesse do Estado governado pela elite uma ciência que justificasse suas atrocidades.

Resultando na produção de um discurso que favorece uma ideologia que naturaliza as desigualdades sociais, isentando o Estado e as elites econômicas, que dominam determinado *campus* devido ao capital econômico que possuem, do seu papel principal como causa dessas desigualdades no passado e na atualidade. Dessa forma, a ciência precisa ser compreendida a partir dos fatores sociais e econômicos que a influenciam. É preciso, então, suscitar uma posição questionadora acerca das produções científicas dentro das ciências sociais, visto, pois, que são resultado dos interesses dos grupos que dominam esse campo.

Isto posto, a análise da violência colonial até hoje perpetuada na estrutura da sociedade brasileira passa pelo entendimento desses conceitos trabalhados e das questões discutidas. Para então avançarmos na discussão da historiografia e do currículo construído em volta do pensamento europeu em detrimento dos conhecimentos e perspectivas dos colonizados.

3. EPISTEMICÍDIO: mecanismo de perpetuação do colonialismo histórico dentro das instituições sociais

O racismo estilo brasileiro: [...] eficazmente institucionalizado nos níveis oficiais de governo assim como difuso no tecido social, psicológico, econômico, político e cultural da sociedade do país. Da classificação grosseira dos negros como selvagens e inferiores, ao enaltecimento das virtudes da mistura de sangue como tentativa de erradicação da “mancha negra”.

Abdias do Nascimento (1978, P.93)

A colonização violentou brutalmente povos da África e da América, de tal forma que até hoje lidamos com o eco das ações sangrentas do colonialismo. Não podemos, portanto, discutir esse problema somente como um problema histórico, visto que, no Brasil, o colonialismo nunca chegou ao fim e perpetua-se através das instituições sociais. Uma delas é justamente as instituições científicas apoiadas no aparelho estatal, que englobam as universidades, os livros, as teorias, o currículo e a historiografia. É sobre isso que falaremos aqui.

Tendo a língua servido como um aparato de colonização dos povos nativos da África e América, ela também detém o controle sobre a História, sobre o passado, sobre os acontecimentos e a forma que esses são narrados. Essa é uma violência colonial que se perpetua: a negação aos povos colonizados de contar sua própria história. É impossível narrar com fidelidade os acontecimentos desse período histórico – ou ainda falar sobre a história desses povos antes da colonização – quando tudo que a linguagem europeia oferece são termos ofensivos, que, mesmo tendo sido ressignificados pelos movimentos antirracistas atuais, ainda trazem arraigados em sua matriz histórica a violência colonial.

Diante da discussão sobre o poder que a língua exerce quando se trata de perpetuação de estereótipos racistas advindos do período colonial, evidenciamos também sua influência para que as violências coloniais perpassem o tempo e continuem enraizadas na sociedade e nos indivíduos. Tendo em vista que o ato de classificar e falar encontram seu lugar de origem no espaço que a representação social, estabelecendo domínio sobre tempo, memória, reflexão e a continuidade (Foucault, 1987), o poder exercido pela linguagem colonial molda a visão de mundo e a memória coletiva dos colonizados devido às representações manifestadas pelos colonizadores através da linguagem.

Partimos, assim, para o debate da estrutura social que ainda se mantém no interior da nossa sociedade os traços coloniais devido à convivência do Estado e das instituições sociais em

geral, dentre as quais destacamos as de ensino formal. É preciso entender que essa estrutura só pode ser entendida a partir do estudo do colonialismo histórico para então discutirmos a face contemporânea da violência colonial. Trazemos então a posição factual do Estado brasileiro perante a questão racial. E por fim, abordamos o problema do epistemicídio promovido por essa estrutura.

3.1 A estrutura colonial perpetuada pelas instituições sociais

Existe uma narrativa construída acerca da História do Brasil, principalmente no que diz questão aos mais de três séculos de escravidão. Essa narrativa, ou melhor, esse discurso deve ser entendido como uma produção coletiva e histórica que se legitima como realidade (Foucault, 1987). Utilizamos assim o conceito de discurso apresentado pelo filósofo e historiador francês Michel Foucault no livro *Arqueologia do Saber*, publicado em 1969. O autor nos apresenta a categoria filosófica do discurso, entendido enquanto um conceito muito mais complexo do que a simples ideia de falas e frases, mas como um mecanismo complexo utilizado para classificar um grupo ou determinada situação social.

No caso da história da escravidão, abolida oficialmente apenas há 135 anos, ainda se percebe que pouco se foi discutido sobre as vivências dos escravizados antes e após a abolição, pois a supressão disso gera no senso comum e imaginário social da ideia de passividade dos escravizados em face do colonizador. Há, portanto, um discurso hegemônico que negligencia a realidade dos escravizados, permitindo a crença de que esses assumiram uma posição de convívio perante os horrores do sistema escravista. Problematicamos assim a construção e legitimação desse discurso que marginaliza a narrativa dos colonizados.

A construção de um discurso não é uma mera eventualidade. Para isso, é necessária uma estrutura social que sustente toda uma conjuntura que legitima tal discurso. Assim, observamos que a ideia de superioridade racial dos brancos se manifesta não apenas em falas e gestos de racismo, mas nas instituições sociais como a ciência e na linguagem como já abordamos anteriormente. O que chamamos de racismo estrutural é a consequência justamente da estrutura colonial que continua a excluir os negros não somente dos espaços de poder social, mas principalmente do exercício de sua cidadania em geral.

Atrelado à ideia de discurso, retomamos a teoria bourdesiana acerca do *campus* para salientar que a construção de um discurso se dá justamente pelo grupo, no caso a elite econômica, que domina o campo historiográfico. Assim, foi construído nos livros, no imaginário social, na historiografia em geral a ideia de passividade e inferioridade dos

escravizados, que favorece diretamente a elite branca, permitindo que mantenha seus privilégios econômicos e sociais conseguidos devido à colonização.

Retomando também a obra de Fanon, *Pele Negra, Máscaras Brancas* (2020) encontramos uma discussão sobre o racismo gerado pela colonização. O problema posto pelo autor diz respeito à ideia de que os povos africanos teriam permissivamente aceitado as condições desumanas da colonização devido ao reconhecimento de sua inferioridade perante os europeus. Tudo isso não passa, segundo Fanon, de uma tentativa de justificar e eximir a culpa e responsabilidade dos brancos pelos horrores da colonização.

O autor assim argumenta:

Um malgaxe é um malgaxe; ou melhor, não; um malgaxe não é um malgaxe: é absolutamente inexistente a sua “malgaxeria”. Se ele é malgaxe, é porque o branco chegou, e se, em determinado momento de sua história, ele foi levado a se perguntar se era ou não um homem, é porque lhe questionavam essa realidade de homem. Em outras palavras, começo a sofrer por não ser branco na medida em que o homem branco me impõe uma discriminação, faz de mim um colonizado, extorpe de mim todo o valor, toda a originalidade, diz que parasito o mundo, que preciso o quanto antes acertar o passo com o mundo branco. (Fanon, 2020, p. 112).

Ou seja, Fanon explica e exemplifica que é a situação colonial que cria relações raciais ímpares, em que uma “raça” é vista como superior e a outra como inferior. Não sendo possível afirmar que os povos africanos possuíam, por si só, um complexo de inferioridade que os tornariam mais suscetíveis à colonização. Compreendemos, porém, que a inferiorização é o correlato nativo da superiorização europeia para que tenhamos coragem de dizer: é o racista que cria o inferiorizado (Fanon, 2020).

Assim, a estrutura colonial é caracterizada pela exploração e subjugação de um povo visando a acumulação de riqueza tendo como pilar de sua existência o racismo. É através da inferiorização de um povo, não apenas da sua cor, mas de sua cultura, língua e saberes, que os europeus conseguiram agridir diversos povos num sistema de exploração, justificado pela ideologia do branco salvador que levaria a civilização a esses povos a partir da exploração desumana de sua força de trabalho, de suas riquezas e de sua terra.

O colonialismo histórico é a face mais brutal do capitalismo moderno - *sine qua non* de praticamente todas as formas de exploração modernas e contemporâneas. O modelo capitalista em que estamos inseridos é produto direto da exploração colonial dos séculos passados, que continua estruturada em nossa sociedade. Entendemos, a partir de Fanon (2020) que

Todas as formas de exploração são idênticas, pois se aplicam ao mesmo ‘objeto’: o homem. Ao querer considerar no plano da abstração a estrutura desta ou daquela exploração, mascara-se o problema capital, fundamental, que é o de restituir o homem em seu devido lugar. O racismo colonial não se diferencia de outros racismos. (Fanon, 2020 p. 103).

Logo, percebemos que, apesar da colonização ter aspectos específicos de cada lugar e tipo de colônia estabelecida, ela possui a mesma essência de exploração e dominação. Concebendo que esse fenômeno histórico moldou o mundo que hoje conhecemos e que possui características comuns em todo mundo, precisamos mesmo assim trazer os traços específicos da colonização portuguesa no Brasil.

Fruto de séculos da exploração, sobretudo, portuguesa, o Brasil apresenta uma herança colonial que condiciona toda nossa prática cultural e política até a atualidade. As contradições latentes entre miscigenação e racismo, trabalho árduo e miséria, urbanização e economia agrária que perpassam a estrutura social do país só podem ser compreendidas a partir do estudo crítico da historiografia. Sem isso, corre-se o risco de cair em acepções simplistas ou ainda em saudosismo de um tempo que nunca chegou a existir.

Sociólogo e historiador brasileiro, Sérgio Buarque de Holanda, em *Raízes do Brasil* (2015), cuja primeira publicação se deu em 1933, propõe um estudo sociológico acerca das profundas raízes do colonialismo que ainda permanecem vivas, imbricadas na sociedade, inaugurando o método weberiano no país. É interessante analisar a obra de Buarque de Holanda (2015) como produto de seu tempo, marcado pelo domínio das oligarquias e o surgimento de grupos conservadores como a Ação Integralista Brasileira. Por isso, a obra de Holanda representa um marco ao ressaltar as marcas negativas da colonização e tecer críticas ao patrimonialismo tão presente em sua época.

Trazendo, assim, as especificidades da colonização portuguesa e comparando com a espanhola, o autor expõe práticas culturais e políticas que tem como razão de existir a herança colonial, buscando refletir sobre a estrutura social implantada na colonização e que permanece até hoje. Fazendo uma leitura não apenas dos documentos oficiais, mas levando em conta toda a conjuntura socio-política que abrange as práticas e falas cotidianas, o que é dito e também o que não é dito.

Holanda exprime, em seu prefácio a obra de Thomas Davatz, que

Para estudar o passado de um povo, de uma instituição, de uma classe, não basta aceitar ao pé da letra tudo quanto nos deixou a simples tradição escrita. É preciso fazer falar a multidão imensa dos figurantes mudos que enchem o panorama da história e são muitas vezes mais interessantes e mais importantes do que os outros, os que apenas escrevem a história. (Holanda, 2018, p. 28).

Destarte, Holanda demonstra o que debatemos acerca da construção de um discurso que legitima as ações da elite branca para manter a estrutura social que fundamenta seu poder político e econômico em detrimento das narrativas dos colonizados. Ressaltamos também que, da estrutura colonial herdamos a característica do paternalismo, tão fortemente imbricada no

sistema político brasileiro. Antes na figura do latifundiário, depois na do coronel e hoje na dos políticos, sempre existiu a imagem de um salvador branco construído no imaginário do cidadão comum devido às relações raciais desenvolvidas no interior da colônia.

Trazemos então para esse debate o filósofo e ativista negro Abdias do Nascimento que, por meio do livro *Genocídio do Negro Brasileiro*, publicado em 1978, contribui para o debate acerca da estrutura social que mantém a violência colonial em seu âmago. A obra tem como enfoque os mecanismos sociais utilizados pela elite branca para promover desigualdade racial, incrementando políticas de morte e exclusão desde o período pós-abolição, resultando assim num genocídio do povo negro.

Tendo nascido no período de recém-abolição do sistema escravista, Abdias Nascimento expõe a maneira que a escravidão foi tratada. O autor aponta que

Essa rabulice colonizadora pretendia imprimir o selo de legalidade, benevolência e generosidade civilizadora à sua atuação no território africano. Porém todas essas e outras dissimulações oficiais não dissimularam a realidade, que consistia no saque de terras e povos, e na repressão e negação de suas culturas - ambos sustentados e realizados, não pelo artifício jurídico, mas sim pela força militar imperialista (Nascimento, 1978. p. 50).

Ou seja, por mais que os veículos de informação e os documentos oficiais tentassem impor a ideia da colonização como algo benéfico e positivo, a realidade estudada por Nascimento apontava o contrário. Frente às chagas deixadas pela escravidão, o autor destaca a desigualdade racial, o racismo velado e o projeto de branqueamento institucionalizado no Brasil desde o século XIX.

Celebrado pelo exterior como um país miscigenado, o Brasil do século XIX procurava manter a ideia de democracia racial enquanto na realidade implantava projetos que pretendiam a exclusão do negro do exercício de sua cidadania. Em sua obra, Nascimento tece críticas quanta a ideologia da democracia racial, afirmando que

Há ainda outra lenda justificadora da tese da 'democracia racial' no Brasil: ela se localiza na mistificação da sobrevivência cultural africana. Este fundamental argumento se reveste de grave perigo pois seu apelo tem sido sedutor, e capaz de captar amplo e entusiástico suporte. Postula o mito que a sobrevivência da cultura africana na sociedade brasileira teria sido resultado de relações relaxadas e amigáveis entre senhores e servos (Nascimento, 1978. p.55).

Declarando assim que a sobrevivência das culturas africanas não foi um fenômeno que teve como causa a condescendência e generosidade dos colonizadores, mas que, pelo contrário, desde que chegaram forçadamente ao Brasil, os povos africanos foram impedidos de utilizar sua língua materna e manifestar sua cultura. O que resistiu a esse processo é fruto justamente

da determinação desses povos em continuar praticando e manifestando suas crenças e saberes, sendo o quilombo uma das principais formas de resistência.

À luz disso, adicionamos ainda a posição assumida pelo Estado brasileiro no período abolicionista, caracterizado pela marginalização dos recém-libertos, excluindo-os do seio da sociedade. Assim,

Depois de sete anos de trabalho, o velho, o doente, o aleijado, o mutilado, aqueles que sobreviveram aos horrores da escravidão e não podiam continuar mantendo satisfatória capacidade produtiva - eram atirados à rua, à sua própria sorte, qual lixo humano indesejável: estes eram chamados de 'africanos-livres' (Nascimento, 1978. p. 65).

Entendemos então que Lei do Sexagenário, mencionada no excerto acima, e até mesmo a Abolição em si não representaram grande avanço para a população negra, visto, pois, que continuavam em condições desumanas. Observamos assim que não houve preocupação do Estado, dominado justamente pela elite, em inserir esses indivíduos na sociedade. A insurgência das favelas, a falta de moradia e emprego digno, a exclusão dos espaços de ensino e lazer evidenciam essa situação de descaso, ou melhor, de um verdadeiro genocídio.

Mais uma vez, a obra de Nascimento (1978) acrescenta em nosso debate quanto à estrutura estatal, representada nas leis, que mantinham os mesmos traços colonialistas de outrora à medida que explica que

As feridas da discriminação racial se exibem ao mais superficial olhar sobre a realidade social do país. A ideologia oficial ostensivamente apoia a discriminação econômica para citar um exemplo por motivo de raça. Até 1950, a discriminação em empregos era uma prática corrente, sancionada pela lei consuetudinária. Em geral os anúncios procurando empregados se publicavam com a explícita advertência: "não se aceitam pessoas de cor." Mesmo após a lei Afonso Arinos, de 1951, proibindo categoricamente a discriminação racial, tudo continuou na mesma. Trata-se de uma lei que não é cumprida nem executada (Nascimento, 1978. p. 82).

A esse debate, incluímos também as contribuições do trabalho de Maria Aparecida Bento intitulado *Branqueamento e Branquitude no Brasil* (2002). Mais conhecida como Cida Bento, a autora, psicóloga e ativista negra, se destaca pela sua teoria acerca do pacto narcísico da branquitude que tem como desígnio a manutenção de seus privilégios.

Bento (2002) constata inicialmente que o debate acerca dessa conjuntura que retem os negros na margem, ainda permanece restrito apenas a população negra, sendo tratado como um problema apenas das vítimas dessa conjuntura. O foco raramente se encontra nos culpados pela instituição e perpetuação desse sistema racista. Afirmando assim que “quando se estuda o branqueamento constata-se que foi um processo inventado e mantido pela elite branca

brasileira, embora apontado por essa mesma elite como um problema do negro brasileiro” (Bento, 2002, p.25).

Portanto, evidenciamos a existência de uma convivência, para além da responsabilidade direta, da elite branca quanto às situações de desigualdade racial. Essa convivência alivia sua consciência coletiva da culpa, eximindo-a da responsabilidade de reparação das mazelas sociais de seus atos. Dessa forma, “a falta de reflexão sobre o papel do branco nas desigualdades raciais é uma forma de reiterar persistentemente que as desigualdades raciais no Brasil constituem um problema exclusivamente do negro, pois só ele é estudado, dissecado, problematizado.” (Bento, 2002, p. 26)

Retirando sua responsabilidade perante essas situações, a elite consegue usufruir livremente dos privilégios alcançados. Bento explica então que

A elite fez uma apropriação simbólica crucial que vem fortalecendo a autoestima e o autoconceito do grupo branco em detrimento dos demais, e essa apropriação acaba legitimando sua supremacia econômica, política e social. O outro lado dessa moeda é o investimento na construção de um imaginário extremamente negativo sobre o negro, que solapa sua identidade racial, danifica sua autoestima, culpa-o pela discriminação que sofre e, por fim, justifica as desigualdades raciais. (Bento, 2002, p. 26)

Utilizando-se assim do conceito de narcisismo da psicanálise, Bento (2002) explica a constituição da imagem que a branquitude construiu de si mesma, como sendo detentores da natureza humana, relegando aos negros características negativas. Sendo isso a justificativa para os privilégios sociais que ela possui, visto que esse discurso concebe as diferenças econômicas como produto natural da diferença racial.

Dessa forma,

O primeiro passo da exclusão moral é a desvalorização do outro como pessoa e, no limite, como ser humano. Os excluídos moralmente são considerados sem valor, indignos e, portanto, passíveis de serem prejudicados ou explorados. A exclusão moral pode assumir formas severas, como o genocídio; ou mais brandas, como a discriminação. (Bento, 2002, p. 29).

A partir dessa exclusão e desvalorização do negro como pertencente à humanidade e, por conseguinte, sujeito com direito à cidadania, ocorre a naturalização das situações de desigualdade social, agravadas pelo fator racial. Portanto, a partir da teoria de Bento (2002), concluímos que o silêncio, a omissão do lugar do branco perante as situações de desigualdades raciais no Brasil tem um forte componente narcísico, de autopreservação, porque vem acompanhado de um pesado investimento na colocação desse grupo como grupo de referência da condição humana. (Bento, 2002, p. 30)

3.2 Epistemicídio: uma forma de marginalização racial dentro do campo de produção intelectual

Tendo em vista essa estrutura social forjada a partir da dominação colonial sob a insígnia do racismo, entendemos que ela se mantém até a atualidade através do discurso historiográfico e das representações sociais, que sustentam a narrativa de passividade do negro e da benevolência do branco. Essa estrutura favorece uma elite que, sendo diretamente responsável pelas desigualdades geradas por esta, consegue se eximir da responsabilidade a partir desse discurso.

Autores como Abdias do Nascimento e Cida Bento enfocam a questão racial no Brasil, trazendo importantes contribuições para nosso debate. Entendendo assim, a partir de suas obras, que o Estado brasileiro, desde o período abolicionista, promove um genocídio contra o povo negro a partir de políticas públicas e leis ou pela falta delas; com aval de uma elite branca que se isenta do problema enquanto usufrui dos privilégios resguardados pela estrutura colonialista.

Chegamos então à questão do racismo estruturado no âmbito intelectual. Tendo sido negado aos negros a condição enquanto humanos, todas as características que essa condição negada engloba, sobretudo a intelectualidade, também foram abjuradas, sendo vista como atributo somente dos brancos. Assim, ocorre a deslegitimação dos saberes milenares e conhecimentos produzidos por pessoas negras através da instituição de uma epistemologia eurocêntrica.

Grada Kilomba, ao tecer análise da máscara de flandres¹ aponta que esse instrumento representava o colonialismo como um todo e simbolizava as políticas brutais de dominação e silenciamento do Outro (Kilomba, 2010). A tortura não infringia apenas o castigo físico, mas construía no plano simbólico a ideia de que o branco possuía o domínio sobre o campo intelectual, visto que tinha o direito de falar e expressar-se, enquanto o negro era forçadamente silenciado.

Dessa maneira, o colonialismo foi responsável por construir de modo desigual o poder de articulação, de fala e expressão e até mesmo poder de existência, privilegiando certos grupos em detrimento de outros. Essa construção do conhecimento, impressa nas instituições sociais e legitimada pelo Estado, se constitui como uma reprodução do poder do branco dentro das

¹ Instrumento de tortura utilizado nos escravizados para impedi-los de se alimentar, esconder ouro ou objetos valiosos no interior da boca e de se comunicar.

relações sociais com o negro. E um dos mecanismos para tal é a instituição de uma epistemologia que reproduz essa desigualdade.

Passemos então para discussão sobre o que é epistemologia. Composto pela palavra grega *episteme* que designa conhecimento seguida por *logos*, de mesma origem, que significa ciência; o termo epistemologia pode ser definido a partir de sua etimologia como o estudo científico da aquisição do conhecimento. Kilomba explica assim que o conceito de epistemologia se estende para além do estudo da obtenção de conhecimento, mas determina também quais objetos de estudo merecem atenção e quais não, quais metodologias e paradigmas devem ser utilizados para que determinada teoria seja vista como legítimas. A autora assim expressa no seguinte excerto sobre o que a epistemologia delimita:

1.(os temas) quais temas ou tópicos merecem atenção e quais questões são dignas de serem feitas com o intuito de produzir conhecimento verdadeiro. 2. (os paradigmas) quais narrativas e interpretações podem ser usadas para explicar um fenômeno, isto é, a partir de qual perspectiva o conhecimento verdadeiro pode ser produzido. 3. (os métodos) e quais maneiras e formatos podem ser usados para a produção de conhecimento confiável e verdadeiro. (Kilomba, 2016, p.5).

Ou seja, a partir do controle sobre a epistemologia, que rege a construção do conhecimento caracterizado e legitimado como válido, determinado grupo possui também o controle sobre o que pode ou não ser dito e expresso dentro do campo de produção científica. Marginalizando, portanto, os conhecimentos, saberes e narrativas que não condizem com o discurso que buscam reproduzir. Assim, tudo que está fora do modelo padrão imposto pela epistemologia eurocêntrica é deixado à margem, corroborando para a manutenção do poder social e simbólico da elite.

Dentro dessa perspectiva que Grada Kilomba fornece ao discutir epistemologia para além de uma área de estudos acerca do conhecimento, podemos destacar que o colonialismo exerce, além da dominação física, uma dominação epistemológica. Através das instituições sociais, o colonialismo legitima narrativas e teorias que corroboram para seu domínio econômico e social, relegando outras formas de pensar à margem do campo científico.

A partir da obra *Dispositivos de Racialidade* (2023), Sueli Carneiro, filósofa e ativista negra, suscita o debate sobre essa questão. Carneiro nos apresenta um olhar inovador quanto à opressão racial estruturada em nossa sociedade e legitimada no campo de produção do conhecimento. Utilizando-se do conceito de epistemicídio de Boaventura de Sousa Santos e do conceito foucaultiano de dispositivo, a autora nos fornece uma base para esse debate quanto ao racismo em âmbito nacional.

Segundo Carneiro, o racismo emerge como um dispositivo de poder dentro da sociedade escravocrata, tendo assim um papel central na formação do Brasil desde o período colonial. Dessa forma, essa estrutura racista impactou a forma de organização da sociedade de classes, aprisionando a população negra nas classes mais baixas e garantindo os privilégios socioeconômicos da branquitude. Entende-se que a pobreza se torna, de acordo com Carneiro, uma condição crônica da existência do negro, na medida em que a mobilidade de classes é controlada pela racialidade (Carneiro, 2023).

O dispositivo, segundo Sueli Carneiro, funda então uma ontologia da diferença, promovendo uma divisão entre o Eu e o Outro na medida em que inferioriza o Outro e estima o Eu como modelo de humanidade ideal. Assim, o Outro, ou seja, todo aquele que é racializado, passa a ser considerado irracional, incapaz de alcançar a civilização e produzir conhecimento. Isso resulta na desumanização do Outro que legitima a marginalização e as desigualdades causadas pelo aparelho estatal em prol da branquitude (Carneiro, 2023).

Assim, essa é uma ferida colonial que nunca de fato foi tratada; tem como resultado extremo a morte e extermínio do Outro, uma vez que é indesejável no seio da sociedade. Carneiro argumenta, fundamentada na lógica do biopoder foucaultiano, que o dispositivo de racialidade determina quem tem direito de viver e quem deve morrer, colocando a negritude sob o signo da morte. Transpondo a ideia de morte como algo somente físico, esse dispositivo promove também um epistemicídio contra a racionalidade, a cultura e o conhecimento do Outro. A partir da deslegitimação dos saberes da população negra, estabelece-se “um processo persistente de produção da indigência cultural e inferioridade intelectual do negro” (Carneiro, 2023, p. 88).

Conceito inaugurado pelo sociólogo português Boaventura de Sousa Santos, o epistemicídio é um mecanismo de poder e dominação que mantém viva a hierarquia racial sob o pressuposto da superioridade intelectual do branco. Santos (1995) expõe que o genocídio e o epistemicídio são dois elementos fundamentais e complementares:

[...] o genocídio que pontuou tantas vezes a expansão européia foi também um epistemicídio: eliminaram-se povos estranhos porque tinham formas de conhecimento estranho e eliminaram-se formas de conhecimento estranho porque eram sustentadas por práticas sociais e povos estranhos. Mas o epistemicídio foi muito mais vasto que o genocídio porque ocorreu sempre que se pretendeu subalternizar, subordinar, marginalizar, ou ilegalizar práticas e grupos sociais que podiam ameaçar a expansão capitalista ou, durante boa parte do nosso século, a expansão comunista (neste domínio tão moderno quanto a capitalista); e também porque ocorreu tanto no espaço periférico, extra-europeu e extra-norte-americano do sistema mundial, como no espaço central europeu e norte-americano, contra os trabalhadores, os índios, os negros, as mulheres e as minorias em geral (étnicas, religiosas, sexuais).” (Santos, 1995, p. 328 apud Martins, 2018).

Logo, o epistemicídio tem sido um dos mecanismos mais duradouros e eficazes de dominação colonial que se perpetua até hoje. O racismo epistêmico permeia as instituições de ensino formal, os currículos e a ciência em geral, imputando a ideologia da supremacia branca ao relegar os conhecimentos, saberes e narrativas do negro à margem, consolidando assim o racismo estrutural que mantém o estado de privilégios sociais, econômicos e simbólicos da branquitude.

4. AS NARRATIVAS E SABERES DE COMUNIDADES TRADICIONAIS COMO FORMA DE RESISTÊNCIA

E na verdade, o herói mesmo era o negro Cosme, num era o Duque de Caxias. a história é toda assim, né, ao contrário.

Manoel Moura, 2017

Mediante as formas de violência colonial que perpassam o tempo e encontram maneiras de se manterem legítimas dentro de uma estrutura social que tem como base o racismo, a população negra encontra, inventa e reinventa formas de resistir a essa violência. Movimentos sociais, protestos políticos e músicas são formas populares de luta direta e indireta contra essa estrutura social.

O problema que discutimos até aqui engloba diversas esferas sociais, visto que o colonialismo não é apenas um capítulo da história do nosso país, mas uma estrutura social que nunca foi desmontada. A começar pela linguagem enquanto mecanismo de dominação chegamos ao cerne do debate: o epistemicídio. A partir da ideia de superioridade da cultura europeia, posta como ideal de humanidade, as instituições sociais, sobretudo do campo intelectual, marginalizam os saberes e narrativas dos que foram colonizados, dentre os quais focamos aqui na população negra.

Diante do entendimento da conjuntura social, política e econômica que aprisiona o negro nas classes mais baixas e torna a sua cor um fator que o impede de ascender social e intelectualmente, precisamos também expandir a ideia de resistência para conseguir abarcar práticas e atos que não parecem inicialmente ligados à luta antirracista, mas que também são formas de resistir e existir enquanto negro.

A violência colonial se apresenta com diversas faces e, assim, as formas de resistência (Scott, 2002) respondem a isso de distintas maneiras. Destacamos aqui, portanto, a formação de quilombos como uma maneira de existir e resistir mediante as políticas de extermínio, não somente no sentido físico, mas também simbólico, cultural e intelectual.

Prejudicados de adentrar os espaços de produção intelectual e deslegitimados pela epistemologia eurocêntrica, os saberes e narrativas quilombolas permanecem vivos graças a essas comunidades. A partir disso, trazemos aqui partes de duas entrevistas realizadas com Manoel Moura em 2017 pela professora Arydimar Gaioso e com Carmosina Moura, em 2023 pelo grupo de pesquisa, orientado pela professora. Ambos são referências quando se fala em lideranças quilombolas. São da comunidade Jenipapo, titulada como comunidade remanescente de quilombo pelo ITERMA em abril de 2004, expõem, através de suas falas, o processo de

autorreconhecimento enquanto quilombolas e as narrativas acerca da escravidão que atravessam as gerações, passando de pai/mãe para filho/a.

Ressaltamos, enfim, a importância do trabalho etnográfico dentro das Ciências Sociais, visto que a construção do objeto e os resultados alcançados neste trabalho só foram possíveis mediante o trabalho de campo realizado. Trazemos, pois, o artigo de Eliane Cantarino O'Dwyer (2001) intitulado *Quilombos: identidade étnica e territorialidade* que discute sobre a função do trabalho etnográfico, não como um trabalho de classificar identidades ou delimitar territórios, mas como uma atividade que exige uma

[...] dimensão interpretativa no estudo de fenômenos sociais [...], em que o investigador deve fornecer uma explicação sobre o sentimento de participação social dos grupos e do sentido que atribuem às suas reivindicações, assim como as representações e usos que fazem do seu território (O'Dwyer, 2001, p. 219).

Despojando-se, assim, do valimento unicamente acadêmico, ao antropólogo cabe apenas o papel de identificar a estruturação interna do grupo e seus processos interativos, isto é, não definir, mas contextualizar o grupo, utilizando como parâmetro as classificações e categorias próprias de autoidentificação (O'Dwyer, 2001). Entendendo quilombo nem como algo preso ao passado e nem desvinculado desse, mas enxergando a dualidade passado/presente dessas comunidades.

O'Dwyer (2001) afirma, desse modo, que o termo quilombo não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica e nem se trata de grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea. Mas consistem em grupos que desenvolvem práticas cotidianas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos e na consolidação de um território identidade étnica própria (O'Dwyer, 2001).

4.1. Quilombo: resistência hoje e ontem

O estado do Maranhão conta hoje com 73 comunidades remanescentes de quilombo, autorreconhecidas e tituladas pelo Instituto de Colonização e da terra do Maranhão (ITERMA), segundo dados de 2024². Isso se dá pela história do estado devido ao aumento exponencial do número de escravizados em tão pouco tempo, houve muitas fugas e revoltas que culminaram na formação de quilombos. Alfredo Wagner de Almeida (2011) ressalta, porém, que cada comunidade tem sua própria história de formação, não sendo somente a partir de fugas.

² Disponível em:

<https://iterma.ma.gov.br/uploads/iterma/docs/LISTA_ATUALIZADA_QUILOMBOS_TITULADOS_MA.pdf>

Ressaltando também que a conceituação dessas comunidades como remanescentes deve estar atrelada a ideia de resistência, visto, pois, que:

[...] é uma impropriedade se trabalhar este processo como “sobrevivência”, como “remanescente”, como sobra ou resíduo, porquanto sugere ser justamente o oposto: é o que logrou uma reprodução, é o que se manteve mais preservado, é o que se manteve e ao quadro natural em melhores condições de uso e é o que garantiu a esses grupos sociais condições para viverem independentes dos favores e benefícios do Estado (Almeida, 2011, p.86-87).

Apontamos mais uma vez para o problema do discurso hegemônico ao narrar revoltas colocando sempre a figura do colonizador como herói em detrimento da realidade vivida pelos escravizados e das formas de resistência encontradas por eles. Portanto, é necessário atentar-se aos discursos que se impõem como verdade inquestionável e confrontá-los como a vivência e as memórias que os habitantes dos quilombos guardam.

Assim, a fim de entender os distintos processos que levam à formação de comunidades quilombolas e como essas se reconhecem como tal, trazemos aqui pesquisas bibliográficas e os estudos teóricos feitos durante o PIBIC 2022/2023. Juntamente com a ida a campo realizada pelo grupo de estudos, tendo a professora orientadora como mediadora da conversa com os agentes sociais.

Começamos pelo entendimento da categoria quilombo enquanto conceito antropológico engloba diversas outras como comunidades, território, identidade, entre outros. O artigo *Políticas Públicas e o Re(des)conhecimento de Territórios, Povos e Comunidades Tradicionais*, de Gaioso et al (2010), traz uma síntese de todas essas categorias, suscitando um debate inicial sobre o panorama histórico e antropológico da situação dos quilombos e de outras comunidades tradicionais a partir de uma revisão de conceitos.

Assim, para entender quilombo enquanto uma categoria antropológica, e não meramente como um resquício do passado, é necessário desvincular a ideia de território a um espaço unicamente físico, mas entendê-lo como uma construção social. Portanto, a questão conceitual da territorialidade passou por uma redefinição no âmbito antropológico, passando da noção de espaço meramente físico e geográfico para situações nas quais os grupos acionam sua identidade como fator de mobilização (Gaioso et al 2010).

Além disso, o conceito de comunidade também passa por esse processo de redefinição e apresenta diversas significações dentro das Ciências Sociais. Porém, tratando-se de quilombo, o artigo discute sobre comunidades tradicionais, trazendo o Decreto que afirma que

São consideradas comunidades tradicionais pelo Política Nacional para o Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais – PNPCT, grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem

formas próprias de organização social, que ocupam e usam o território e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição (Decreto N. 6.040, 2007).

Observa-se, portanto, que o termo comunidade aparece atrelado à noção de tradição, assim como o autorreconhecimento e o político organizativo são considerados critérios de definição das chamadas comunidades tradicionais (Gaioso et al, 2010). Para além da discussão conceitual, o artigo também debate sobre os conflitos e disputas por terras às quais essas comunidades estão sujeitas devido a incompreensão dos órgãos legislativos e das camadas mais ricas acerca da territorialidade e da importância cultural e histórica dessas comunidades.

A respeito do autorreconhecimento de sua comunidade, Manoel Moura declara

Todo mundo, todo mundo sem ter conhecimento de nada, mas eu comecei a convencer eles, dizer pra eles que nós era quilombola, tinha prioridade, que nós ia ganhar terra como nossa, porque era uma herança que o governo federal tinha...tinha que nos passar. Uma dívida que tavam devendo pra gente. Só que era assim que ele tava pagando, (...) as terras, benefício, é... saneamento básico. E aí, um grupo acreditou em nós, né. Conseguimos (...) a se autodefinir. A autodefinição foi no dia 17 de abril de 2004.

Nós se reunimo, fizemo um dia de...de reunião pra eles compreender, pra todo mundo compreender o...pedir uma pessoa lá no sindicato (...) pela Selma pra me ajudar a fazer uma história de autodefinição, né. Fizemos, depois eu trouxe pra cá documentos, fiz a leitura desses documento, então, nós se autodefinimos e, (...) pra cá nós vem trabalhando, né. (Manoel Moura, entrevista concedida à equipe de pesquisadores em 08 de Abril de 2017)

A partir dessa declaração, Manoel Moura sustenta que o fator de autorreconhecimento é de grande importância para comunidade, visto que, uma vez reconhecendo-se como quilombolas, buscaram se organizar e mobilizar em busca dos direitos garantidos pela Constituição de 1988, na tentativa de reparação histórica da dominação colonial.

O líder quilombola também expressa sua preocupação com a forma que a história narra as revoltas dos escravizados, em específico a Revolta da Balaiada. Ele expõe, assim, o cotidiano de mobilização dos balaies em busca de condições de vida digna:

Os balaies, eles faziam o seguinte, eles chegavam numa fazenda, tinha muito gado, mas eles ia ocupar uma casa que o pessoal era pobrezinho, ai eles iam lá, matavam cinco gado, chegavam, fazia um monte de comida que eles nu eram pouco não, eles eram muito, era muita gente, né que andava, comia e deixava o resto aqui pra pessoa, eles não atacavam gente pobre não, só fazendeiro, e assim, eles viveram a vida deles, mas era o balaio, tinha dois padres, parece que era dois padre e andava um pessoal intelectual com eles, e ele foi traído pelo padre e na verdade ele morreu em Itapecuru Mirim tirado o couro, mataram ele, tiraram o couro dele, ele andava aí pra são luís, por esse mundo todo aí fazendo esse trabalho dele (Manoel Moura, entrevista concedida à equipe de pesquisadores em 08 de Abril de 2017).

Ressaltamos aqui também as ponderações de seu Manoel Moura acerca da maneira como as narrativas são construídas de forma a exaltar a figura do colonizador. Dizendo que:

Aqueles coisa que tinha ali, que tem lá em cima do morro. [...]num tem aqueles canhaozão monstro, aquilo ali foi no tempo da revolta, eles, defendendo ali, querendo que eles, os revoltosos vinham. E aquele senhor que chama, disse que foi o herói de Caxias, como é o nome? Duque de Caxias rebatia, entendeu? Matou muita gente, e na verdade, o herói mesmo era o negro Cosme, num era o Duque de Caxias. a história é toda assim, né, ao contrário. (Manoel Moura, entrevista concedida à equipe de pesquisadores em 08 de Abril de 2017).

Mediante essas declarações, apontamos mais uma vez para as construções dentro do campo intelectual que focalizam na figura do colonizador em detrimento da imagem do escravizado, posto como sujeito a ser dominado e até mesmo eliminado. Marginalizadas desse campo, as narrativas quilombolas representam um patrimônio imaterial da luta e resistência do negro. Porém, essas narrativas permanecem distantes da produção científica e historiográfica, engessada em torno de uma epistemologia eurocêntrica.

Às margens do conhecimento declarado legítimo pelas instituições sociais, os saberes e narrativas quilombolas representam também uma forma de resistência. Uma vez que, ao narrar a história da escravidão do ponto de vista do escravizado, a comunidade de quilombo aciona formas de mobilização e luta em prol da garantia de seus direitos, diante do senso de um passado comum, uma ancestralidade.

Trazemos então o conceito de resistência cotidiana debatido por James Scott (2002) em seu artigo intitulado *Formas Cotidianas de Resistência Camponesa*, traduzido por Menezes e Guerra. A partir desse escrito, destacamos que os grupos marginalizados e oprimidos pela estrutura social encontram formas de lutas cotidianas para resistir à opressão. O autor assim exemplifica que saques, dissimulação, sabotagem, fazer “corpo mole”, entre outras ações podem ser caracterizadas como atos de resistência a uma situação de opressão.

Scott levanta a discussão acerca do que caracteriza um ato de resistência e aponta então três aspectos de definição:

O primeiro, o fato de que não há nenhuma exigência de que a resistência assuma a forma de ação coletiva. O segundo, que tem gerado muita polêmica, é a incorporação das intenções à definição. [...] Finalmente, o reconhecimento expresso na definição do que é que chamamos de resistência simbólica ou ideológica (fofoca, injúrias, rejeição de categorias impostas, questionamento e afastamento da deferência) como uma parte integral da resistência baseada na diferenciação de classe (Scott, 2002, p. 24)

Dessa forma, ao ampliar o conceito de resistência para além de manifestações numerosas e públicas, Scott (2002) nos leva a entender os mecanismos acionados por grupos que se encontram numa desvantagem social que, no entanto, continuam a resistir a ela. Levando em conta a variedade oculta contida nas ações cotidianas, que reside na história do esforço

persistente desses grupos, no sentido de defender seus interesses físicos e materiais das mais diversas maneiras possíveis.

Sendo assim, o autor argumenta que estudiosos de escravidão têm enfrentado certo receio, quando identificam que alguns atos de protesto velado, como a acomodação e os roubos, eram frequentemente a única opção disponível, mas tendem, mesmo assim, a considerá-los como formas de resistência “real” (Scott, 2002). Isso ocorre, segundo Scott porque

A História e as Ciências Sociais, escritas por intelectualidade com base em registros escritos, ao quais, por sua vez, são também, em grande medida, originados por autores oficiais, simplesmente não estão bem equipadas para desvelar as formas silenciosas e anônimas das lutas de classes que caracterizam o campesinato. Nesse caso, os estudiosos, implicitamente, juntam-se à conspiração dos participantes, que são, eles mesmos, como foram no passado, silenciados. Coletivamente, essa conspiração improvável contribui para a estereotipação dos camponeses, que têm sido idealizados, tanto na literatura quanto na História, como uma classe que alterna longos períodos de abjeta passividade com breves, violentas e fúteis explosões de ira (Scott, 2002, p.14).

Portanto, o entendimento de resistência como um ato que se expande para além da ideia tradicional de grandes e bem articuladas manifestações corrobora para o ampliado da compreensão acerca dos mecanismos utilizados por grupos marginalizados como forma de resistir, contrapondo assim o discurso historiográfico que coloca os escravizados como passivos quanto ao sistema escravocrata e abrindo margem para narrativas e histórias de vida que apresentam práticas cotidianas que representam formas de resistir a esse sistema.

Trazemos por fim as falas de Carmosina, mulher e líder quilombola da comunidade Jenipapo II, que narra a história de vida de sua avó materna, ainda submetida ao trabalho escravo. Dessa forma, Carmosina fornece relatos sobre o papel da mulher negra, ressaltando as diferenças de gênero perante a dominação colonial:

Quando a mulher dos senhores de engenho tinha nenê, ela colocava para amamentar nas negras, nas mamas de leite, para o seio delas não amolecer. [...] E me parece que as escravas não amamentavam os filhos dela não (Carmosina Moura, falas retiradas da entrevista de Junho de 2023).

Resgatando também relatos da vida cotidiana de sua avó materna na fazenda em que era forçada a trabalhar contados por sua mãe:

A minha mãe contava que a mãe dela, minha avó, trabalhava na casa dos fazendeiros. Ela era escrava. E deixava os meninos pequeno em casa e o que ela dava para os meninos quando chegava em casa? Ela vinha de lá, quando fazia pão e outras coisas com a mão na massa, com as mãos sujas de massa, porque lá não davam comida para eles. Ela vinha com a mão suja e quando chegava em casa lavava a mão e com aquela massa que vinha na mão é que fazia o mingau pros meninos dela (Carmosina Moura, falas retiradas da entrevista de Junho de 2023).

Denotamos, assim, que tanto as narrativas de Manoel Moura acerca da Revolta da Balaiada como a história de vida da avó de Carmosina representam mecanismos acionados

individual e coletivamente como forma de resistência à estrutura colonial que até hoje marginaliza seus saberes. Em prol de um discurso que enaltece a figura do colonizador, relegando aos escravizados e quilombolas um lugar de passividade, submissão e conformação diante da dominação colonial, as produções intelectuais desse campo tendem a reproduzir a estrutura colonial, que fomenta e naturaliza as desigualdades raciais.

Às margens do conhecimento legítimo, as narrativas, os saberes e as histórias de vida de comunidades quilombolas representam a força de resistência contra a violência colonial. Ao excluir todo esse arcabouço de conhecimentos dos currículos do ensino formal, a estrutura social continua a perpetuar o colonialismo, uma vez que tira dessas comunidades o espaço de legitimidade para expressar suas visões de mundo e exigir seus direitos.

Portanto, apesar de reproduzir os discursos construídos pela branquitude para manter seus privilégios sociais e econômicos, as instituições de ensino também podem constituir um meio de mudança. A luta por um currículo decolonial que leve em conta as diversas epistemologias e formas de saberes é uma luta concreta, já tendo como consequência a construção de escolas quilombolas e indígenas, apesar de algumas contrariedades. Porém, os currículos das instituições regulares de ensino formal ainda representam um campo de disputa.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise do real é delicada. Um pesquisador pode adotar duas atitudes em relação ao seu tema. Ou ele se contenta em descrever, como fazem os anatomistas [...] - é que, em suas pesquisas, nunca se trata deles mesmos, mas dos outros [...]. Ou então, depois de descrever o real, ele se propõe a transformá-lo.

Fanon (2020, pág. 181)

Demonstramos aqui a discussão levantada neste trabalho os resultados alcançados foram possíveis apenas devido às amplas pesquisas, leituras e trabalho de campo, não deixando de lado as orientações e correções dos professores. Assim, asseveramos que este trabalho teve êxito ao apresentar uma análise acerca do conhecimento tradicional de comunidades quilombolas como forma de resistência aos discursos construídos pela elite branca a fim de manter seus privilégios.

Ao demonstrar a construção desse objeto, evidencia-se que este trabalho é resultado de um longo processo e um conjunto de bibliografias de disciplinas estudadas. Em seguida, dentro do segundo capítulo discutimos as categorias de análise que constituem base para a compreensão do problema, utilizando sobretudo os autores clássicos da Sociologia, como Durkheim e Mauss, Levi-Strauss e Bourdieu, além do filósofo africano Frantz Fanon.

A discussão adentra então um contexto nacional e, a partir das categorias analisadas, destacamos então a estrutura colonial que se perpetua em nossa sociedade através das instituições sociais. Tendo como foco o campo de produção intelectual, discutimos como a epistemologia eurocêntrica consolidou as narrativas e discursos coloniais, legitimando as desigualdades raciais e justificando a dominação portuguesa, em detrimento da realidade de violência brutal vivida pelo negro. Comentando assim não apenas um genocídio, mas também um epistemicídio.

E por fim, o quarto capítulo interpreta as narrativas e histórias de vida narradas por dois moradores do quilombo Jenipapo, localizado na zona rural de Caxias-MA, como formas de resistência ao epistemicídio, uma vez eles apresentam suas perspectivas acerca da história da escravidão e a vivência dos escravizados, muitas vezes passadas de geração para geração. Essas histórias, impedidas de adentrar o currículo regular das instituições de ensino formal, contrapõem os discursos que legitimam o racismo epistêmico.

Convém nos questionarmos mais uma vez da relação entre pesquisador e objeto de pesquisa dentro das Ciências Sociais? Desde sua gênese, nossa ciência está muito próxima de nós mesmos – chegando mesmo a se confundir conosco, como é o caso desse estudo, pois não

podemos negar a participação ativa como objeto de pesquisa. Poderia, assim, o pesquisador se distanciar do seu objeto de estudo quando se reconhece no olhar, na alegria, na luta e na dor do outro? Seria possível essa separação? Ou melhor: seria interessante ou necessário criarmos mais abismos do que a realidade já nos submeteu? Afinal, a quem interessa uma ciência social distante e fria? Esperamos, portanto, criar pontes de diálogos, teias de conhecimentos deixados à margem por muito tempo e laços de vivência e escuta mais humana. Não é de interesse da pesquisa – leia-se pessoal – criar distanciamento entre objeto e pesquisador.

Sobretudo porque aqui não há distância: somos uma coisa só. A pesquisa e o pesquisador: fruto de questionamentos e críticas a uma sociedade estruturada no preconceito de cor/etnia e na exclusão desses grupos. As questões levantadas aqui não são meramente frutos da necessidade de construir um trabalho acadêmico, mas carregam o peso do racismo sofrido, vivido e visto; carregam a paixão de um coração esperançoso por um futuro mais justo; e a obstinação intelectual de entender uma realidade para poder transformá-la através da educação.

Sim, acreditamos na educação - apesar dela se mostrar como uma faca de dois gumes. Acreditamos sobretudo no seu potencial transformador, não como uma utopia de uma educação perfeita. Mas como pequenas ações, como atos de rebeldia e resistência, deixando de lado a ideia do professor salvador, aquele que derruba o sistema; até porque educação não se restringe às escolas e universidades. O currículo ainda é um campo de disputa, visto que é utilizado para fortalecer a ideologia dominante. Por isso não iremos desistir até vencer essa batalha contra o racismo estruturado no currículo. Apesar disso acreditamos na educação, nos protestos, nas lutas políticas, nos diálogos e conversas que nos levam a refletir sobre atitudes individuais e coletivas que podem nos levar a uma sociedade mais justa.

Um trabalho de pesquisa como esse molda nosso caráter, transforma nossa visão de mundo, metamorfoseia-se em nosso consciente, subconsciente, em nossa alma, abre-nos o espírito para novas perspectivas e faz nossa mente alçar vôo rumo à mudança. Mas isso não torna o processo menos árduo e doloroso. É assustador entender o tamanho do problema que enfrentamos e por quanto tempo ele tem se perpetuado através das instituições da nossa sociedade. É desesperador lidar com esses problemas fora da pesquisa acadêmica, na vida real, no dia a dia, nas notícias, nas conversas. É cansativo estarmos sempre em alerta, esperando o próximo golpe do sistema, a próxima atrocidade a ser cometida contra nós e sem nenhuma esperança de justiça. O racismo nos desumaniza, mina nossas forças de lutar, silencia nossa voz e nos paralisa no medo. Há que se potencializar: não há mais espaço para o silêncio e enquanto um de nós estiver sem voz, todos os outros gritaremos.

Eis o nosso grito: esse trabalho. E ele precisa de uma conclusão, que, contudo, não pode ser sinônimo de fim. Existe uma finalidade para qual foi escrito, mas não podemos dizer que chegou ao final, pois ainda há muito a ser discutido e analisado. Concluimos o seguinte: já andamos muitos, porém estamos longe do fim. O trabalho está concluído por enquanto, mas a luta só se encerra quando houver justiça.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Os quilombos e as novas etnias. In: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Quilombos e as Novas Etnias**. Manaus: UEA Edições, 2011. cap. 4, p. 56-88.
- BENTO, Cida. BRANQUEAMENTO E BRANQUITUDE NO BRASIL. In: CANORE, Iray; BENTO, Maria Aparecida. **Psicologia social do racismo**: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 25-28.
- BOURDIEU, Pierre. **O campo científico**. In: Ortiz, R. (org.). Pierre Bourdieu: Sociologia. (pp. 122-155). São Paulo: Ed. Ática, 1983.
- BOURDIEU, Pierre. **Senso Prático**. São Paulo: Vozes, 2012.
- BOURDIEU, Pierre. **Sobre o Estado**. Petrópolis: Companhia das Letras, 2014.
- BRASIL. Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão. **Decreto 6.040/2007**: institui a política nacional de desenvolvimento sustentável dos povos e comunidades tradicionais. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm>. Acesso em 25 fev. 2023.
- CARNEIRO, Sueli. **Dispositivo de racialidade**: A construção do outro como não ser como fundamento do ser. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.
- DURKHEIM, Émile. Algumas formas primitivas de classificação. In: DURKHEIM, Émile. MAUSS, Marcel. **Ensaio de Sociologia**. 9. ed. São Paulo: Editora Ática, 1990. cap. 17, p. 182-203.
- FANON, Frantz. **Peles Negras, Máscaras Brancas**. São Paulo: Ubu, 2020.
- FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra**. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.
- FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense-universitária, 1987.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Livro dos prefácios**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação**: episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2020.

KILOMBA, Grada. **Descolonizando o conhecimento**: uma palestra-performance de Grada Kilomba. In: Centro Cultural São Paulo, 2016, São Paulo. Transcrição de Jessica Oliveira, 2018. Disponível em < <https://joaocamillopenna.wordpress.com/wp-content/uploads/2018/05/kilomba-grada-ensinando-a-transgredir.pdf> >. Acesso em 10 ago. 2024.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. São Paulo: Companhia Ed. Nacional, 1970.

MARTINS, Mireile Silva. **Formas De Silenciamento Do Colonialismo E Epistemicídio: Apontamentos para o debate**. Sociedade, cultura, patrimônio. Minas Gerais: UFU, 2018.

NASCIMENTO, Abdias do. **O genocídio do negro brasileiro**: Processo de um racismo mascarado. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1978

O'DWYER, Eliane Cantarino. **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: FGV, 2001. 268p. (introdução. p. 13-42).

SCOTT, James. **Formas cotidianas da resistência camponesa**. Campina Grande: Raízes, 2002.