

Decolonialidade, Atlântico Negro e intelectuais negros brasileiros: em busca de um diálogo horizontal

Recebido: 20.11.17

Aprovado: 19.02.18

Joaze Bernardino-Costa*

Resumo: Baseado nas contribuições dos teóricos da decolonialidade e em diálogo com a tradição dos estudos do Atlântico Negro, o artigo, em busca de uma justiça cognitiva, propõe um diálogo horizontal e equitativo entre estas correntes do pensamento político-acadêmico e os intelectuais negros brasileiros. Para o desenvolvimento deste argumento, radicalizamos o compromisso do projeto decolonial com a corpo-geopolítica do conhecimento, bem como propomos uma maior ênfase nas raízes, mais do que nas rotas, dos estudos sobre o Atlântico Negro. Esta afirmação da corpo-geopolítica do conhecimento e das raízes é a chave tanto para a afirmação ontológica e epistemológica das populações negras quanto para construirmos um diálogo pluriversal e trans-moderno, no qual as experiências particulares não se percam nem num provincianismo nem num universo abstrato.

Palavras-chave: decolonialidade; Atlântico Negro; intelectuais negros brasileiros.

Introdução

Este artigo tem por objetivo propor um diálogo horizontal e simétrico entre as teorias da decolonialidade, a tradição do Atlântico Negro e a produção de intelectuais negros brasileiros. Por um lado, o artigo busca chamar a atenção para o projeto político, ético e epistemológico do projeto decolonial e sua relação com a resistência e a luta por reexistência da população negra, ao mesmo tempo que reconhece a necessidade de ampliar o diálogo entre o giro decolonial e a busca de emancipação da população negra. Por outro lado, ao reconhecer a importância da tradição dos estudos sobre o Atlântico Negro, o artigo chama a atenção sobre os motivos da ausência de intelectuais negros brasileiros nesta tradição.

Neste sentido, podemos dizer que o artigo chama a atenção para o risco de um *duplo apagamento ou dupla invisibilidade* seja nas contribuições dos teóricos da decolonialidade, seja nos estudos sobre o Atlântico Negro. A fim de evitarmos isto, buscamos radicalizar a tese da corpo-geopolítica do conhecimento, presente no coração do projeto decolonial, e buscamos enfatizar a importância das raízes (*roots*) nos estudos do Atlântico Negro. Com base nestas duas ideias – corpo-geopolítica do conhecimento e raízes – podemos afirmar não somente ontológica, mas

* Doutor em sociologia pela Universidade de Brasília, Brasília (DF), Brasil, onde atualmente é professor associado I. Editor da *Revista Sociedade & Estado*, desenvolve pesquisas sobre feminismo negro, teorias pós-coloniais e decoloniais. Publicações Recentes: *Saberes subalternos e decolonialidade: os sindicatos das trabalhadoras domésticas no Brasil*, Brasília, EdUnB, 2015; *Pensamento afro-diaspórico e decolonialidade*, Belo Horizonte, Autêntica (coorganizado com Nelson Maldonado-Torres, Ramón Grosfoguel e Angela Figueiredo, no prelo); “Decolonialidade e perspectiva negra”, *Sociedade & Estado*, v. 31, n. 1, p. 15-24, 2016; “A prece de Frantz Fanon: oh, meu corpo, faça sempre de mim um homem que questiona”, *Civitas: Revista de Ciências Sociais*, v. 16, p. 504-521, 2016. <joazebernardino@gmail.com>.

também epistemologicamente que os povos foram subjugados pelas hierarquias raciais, de classe, de gênero, sexualidade moderno/coloniais.

Para esta afirmação ontológica e epistemológica, dialogamos com uma noção gramsciana de intelectual orgânico, a saber, pessoas ligadas a determinados grupos sociais, cuja função é criar consciência do papel destes grupos tanto na economia, na sociedade e na política (Gramsci, 1982; Collins, 2000; hooks, 1995). Todavia, inspirados nas contribuições de Anthony Bogues (2015), assumimos que o intelectual negro não apenas funciona como intelectual orgânico, como produz um contradiscurso sobre a modernidade ocidental, afirmando a agência do sujeito negro, bem como sua humanidade num mundo que insiste em desumanizá-lo. Importante assinalar que também pressupomos que nem todos os acadêmicos são intelectuais, como nem todos os intelectuais são acadêmicos. Mais especificamente, para os propósitos deste artigo, entendemos os intelectuais negros como os ativistas, professores, músicos, artistas, lideranças religiosas, poetas, enfim, todas aquelas pessoas capazes de construir uma homogeneidade e consciência de grupo para a população negra, bem como capazes de apontar os caminhos da resistência e da reexistência.

Além desta introdução, este artigo está dividido em quatro seções. Na primeira, retomamos o projeto político e epistêmico da decolonialidade, a importância da afirmação da corpo-geopolítica do conhecimento e a resistência à colonialidade do poder, do saber e do ser. Na seção seguinte – ao perguntarmos onde estão os intelectuais negros no projeto decolonial e na tradição do Atlântico Negro –, argumentamos pela importância da corpo-geopolítica do conhecimento e das experiências da população negra no âmbito destas correntes político-acadêmicas. Na sequência, apontamos para a necessidade de ampliarmos um diálogo equitativo e horizontal entre intelectuais negros brasileiros, a decolonialidade e o Atlântico Negro. O artigo conclui apontando para a positividade deste diálogo, ao mesmo tempo que adverte para o risco do apagamento da corpo-geopolítica do conhecimento no projeto decolonial e para o distanciamento das raízes (*roots*) no campo de estudo do Atlântico Negro.

Não obstante o artigo possa ter um tom de advertência, este tom é muito mais um convite a um diálogo decolonial em nome da justiça cognitiva.

O giro decolonial: a luta contra a colonialidade do poder, do saber e do ser

O termo giro decolonial foi cunhado primeiramente por Nelson Maldonado-Torres (2007; 2008) no âmbito das discussões do Grupo de Investigação Modernidade/Colonialidade (Escobar, 2003). Basicamente, o termo refere-se a um movimento de resistência política e epistêmica à lógica da modernidade/colonialidade. Como formulação analítico-acadêmica, ou como elaboração de um grupo/rede de pesquisadores, o giro decolonial pode ser entendido como um projeto recente. No entanto, como projeto prático e cognitivo, o giro decolonial pode ser encontrado na longa tradição de resistência e tentativa de ressignificação da humanidade articulada pelas populações negras e indígenas e, posteriormente, por aqueles que Frantz Fanon (2005) nomeou como os condenados da terra.

A fim de compreender o giro decolonial e o projeto decolonial, é fundamental voltarmos a algumas elaborações centrais dos integrantes da rede de investigação modernidade/colonialidade. Uma dessas elaborações centrais é o conceito de colonialidade do poder associado às contribuições de Anibal Quijano (2005).

Basicamente, colonialidade do poder refere-se à constituição de um padrão de poder em que a ideia de raça e o racismo se constituíram como princípios organizadores da acumulação do capital em escala mundial e das relações de poder no sistema-mundo. Dentro deste sistema-mundo moderno/colonial, cuja formação iniciou-se com o *“encubrimiento del otro”* nas Américas e com a escravização da população africana, a diferença entre conquistadores e conquistados foi codificada a partir da ideia de raça (Quijano, 2005). Esse padrão de poder não se restringiu somente ao controle da economia/trabalho, mas envolveu o controle da autoridade – o Estado e suas instituições –, da raça, do gênero, da sexualidade, do conhecimento e da natureza.

Posteriormente às contribuições de Anibal Quijano, Walter Mignolo (2003) expandiu a ideia de colonialidade do poder, desenvolvendo a ideia de colonialidade do saber, enquanto Nelson Maldonado-Torres (2007) desenvolveu o conceito de colonialidade do ser. Antes de avançarmos, considero importante sempre lembrar que estamos falando aqui do desenvolvimento analítico dos conceitos, uma vez que podemos encontrar essas formulações na tradição do pensamento negro (cf. Bernardino-Costa & Grosfoguel, 2016).

A partir dos conceitos de geopolítica do conhecimento e diferença colonial, Walter Mignolo (2003) tem explorado como a colonialidade do poder e saber deslegiti-

mam outras formas de conhecimento. A chave interpretativa é o conceito de diferença colonial, articulado por missionários espanhóis nas Américas no século XVI, ao estabelecerem uma classificação hierárquica entre povos com escrita e povos sem escrita.

O estabelecimento de uma geopolítica do conhecimento operacionalizada pela ideia da diferença colonial ocorreu simultaneamente ao estabelecimento do domínio colonial (Mignolo, 2003). Foi esse domínio colonial que permitiu a alguns definirem a si mesmos como possuidores do conhecimento válido e verdadeiro, e a outros como destituídos de conhecimento. Deste modo, as múltiplas tradições indígenas, africanas, asiáticas, muçulmanas, hindus, entre outras, sofreram um longo processo de deslegitimação no âmbito da modernidade/colonial.

Central para o estabelecimento da diferença colonial e, por conseguinte, a divisão entre aqueles que se autointitulam capazes de produzir conhecimento válido e universalizável vis-à-vis àqueles incapazes de produzi-lo é a formulação sintetizada na frase “Penso, logo existo” de René Descartes. Em outras palavras, como desenvolve Maldonado-Torres (2007), por trás do “(Eu) penso” podemos ler que “outros não pensam” ou não pensam adequadamente para produzir juízos científicos. Duas ideias são fundamentais no *Discurso do método* de Descartes: o solipsismo e o dualismo corpo/mente. Não só a certeza do conhecimento objetivo e verdadeiro é gerado a partir de um monólogo interno, baseado na desconfiança perante as demais pessoas, mas há uma desvalorização das sensações e percepções corporais como possíveis fontes de conhecimento válido. No momento da formulação do *Discurso do método*, Descartes inaugura uma tradição de pensamento que se imagina produzindo um conhecimento universal, sem determinações corporais nem determinações geopolíticas. Em outras palavras, passa-se a acreditar que o conhecimento produzido dentro desta tradição tem validade universal. Mesmo que Descartes não tenha definido quem é esse “Eu”, não há dúvidas que esse “Eu” se refere ao homem europeu, mais especificamente àquele localizado acima dos Pireneus, como argumentaria Hegel 150 anos depois (Grosfoguel, 2012).

Além da colonialidade do poder e do saber, outro conceito estruturante da rede de investigação modernidade/colonialidade é o conceito de colonialidade do ser. Igualmente como os outros dois conceitos que tematizamos acima, a colonialidade do ser também pode ser encontrada na tradição do pensamento negro. Nelson Maldonado-Torres (2007) contribuiu com o desenvolvimento deste conceito, reconhecendo seu débito a Mignolo, de quem ele ouviu pela primeira vez o termo. Contudo, muito antes de Mignolo, Maldonado-Torres encontrou elementos para o desenvolvimento do conceito em Enrique Dussel e Frantz Fanon, que, embora não

tenham utilizado o termo, já tinham apresentado elementos importantes para a teorização do mesmo.

Ao seguir a análise histórico-filosófica de Enrique Dussel (1977; 1994), podemos localizar a emergência da colonialidade do ser como fenômeno local e relacionado ao capitalismo mundial na arrogante pergunta de Fernandez de Oviedo: “*son hombres los indios?*”; e no famoso debate no âmbito da Igreja Católica, em Valladolid, entre Bartolomé de Las Casas e Juan Ginés Sepúlveda, entre 1550-1551. Esse é o momento em que Dussel identifica os vínculos entre ser e totalidade, em que a filosofia está fechada em sua totalização para a exterioridade, portanto, incapacitada de reconhecer aqueles que se encontram fora de sua totalidade. Se Dussel propõe uma análise histórico-filosófica da emergência da colonialidade do ser, Frantz Fanon a apreende a partir da experiência vivida do negro no mundo moderno. Central para a elaboração de Fanon é o encontro entre o sujeito racializado e o ser imperial: “Mãe, olhe o preto, estou com medo! Medo! Medo!” (Fanon, 2008: 105).

Maldonado-Torres tomará como central para o desenvolvimento do conceito de colonialidade do ser novamente o *Discurso do método* de Descartes. O “Penso, logo existo” não esconde somente que os “outros não pensam” – como mencionamos acima –, mas que os “outros não existem” ou não têm suficiente resistência ontológica, como menciona Fanon em *Peles negras, máscaras brancas* (Maldonado-Torres, 2007). A partir da elaboração cartesiana, fica clara a relação entre a colonialidade do saber e a colonialidade do ser ou entre o conhecimento e a existência. Em outras palavras, o privilégio do conhecimento de uns tem como corolário a negação do conhecimento de outros, da mesma forma que a afirmação da existência de uns tem como lado oculto a negação do direito à vida por parte dos outros: “a desqualificação epistêmica se converte em instrumento privilegiado da negação ontológica” (Maldonado-Torres, 2007: 145).

Evidencia-se na formulação do conceito de colonialidade do ser a centralidade da raça no sistema-mundo moderno/colonial como fator estruturante na produção econômica e na produção do conhecimento. Raça juntamente com os eixos de poder de gênero e sexualidade atuam articuladamente, produzindo desigualdades. Como atesta a vasta literatura do feminismo negro (hooks, 1995; Collins, 2000; Carneiro, 2005), a colonialidade do poder, do saber e do ser produz múltiplas formas de opressão, dominação, exploração e violência que incidem sobre a mulher negra.

Diante deste complexo e longo processo de dominação é que se apresenta o projeto decolonial ou giro decolonial, que se constitui numa estratégia epistêmica e política de resistência à colonialidade do poder, do saber e do ser, simultaneamente à tenta-

tiva de estabelecer um novo diálogo entre os sujeitos que experienciam o lado mais escuro e as consequências mais nefastas da modernidade eurocentrada. O projeto decolonial aponta para uma dimensão da resistência e reexistência política que vai além dos processos de independências e descolonizações que ocorreram nas Américas no início do século XIX e na segunda metade do século XX na África, Ásia e Caribe. Em outras palavras, o giro decolonial tem como horizonte político concluir o processo incompleto da descolonização, seja dos países latino-americanos, seja dos países africanos, asiáticos e caribenhos. Significa, portanto, uma confrontação direta das hierarquias raciais, de gênero, de sexualidade, religiosas, estéticas etc., que estruturam o sistema de dominação e exploração do sistema-mundo moderno/colonial, que denominamos colonialidade do poder.

Enrique Dussel nomeia esse projeto, desde a década de 1970, de transmodernidade, entendida como ruptura com a lógica monológica da modernidade a partir do estabelecimento de um diálogo entre as exterioridades da modernidade ou entre os chamados condenados da terra.

Podemos considerar a transmodernidade como o horizonte a longo prazo a ser alcançado pelo giro decolonial, uma vez que ela propõe a ruptura com o padrão de poder moderno/colonial e propõe a instauração de um diálogo entre aquelas culturas e os povos que foram descartados, desvalorizados e julgados como inúteis pela modernidade europeia. Em outras palavras, Dussel propõe que esse diálogo seja feito entre os críticos das periferias, um diálogo intercultural Sul-Sul. De forma bastante didática, ele se utiliza da metáfora das conexões subterrâneas existentes nas grandes cidades para exemplificar esse diálogo transversal entre os críticos das periferias ou das exterioridades relativas à modernidade, como temos falado. Diz ele:

frequentemente os grandes centros têm serviços subterrâneos que vão dos bairros dos subúrbios para o centro; mas faltam conexões entre os subcentros suburbanos (Dussel, 2016: 61).

Desta maneira, caberia à transmodernidade criar esses diálogos transversais entre as diversas culturas e experiências deslegitimadas pela modernidade europeia.

Aqui nos deparamos com a crítica ao universalismo abstrato, que caracteriza o projeto moderno/colonial. Síntese deste universalismo abstrato pode ser encontrada no *Discurso do método*. Conforme dissemos anteriormente, se o “Penso, logo existo” traz como corolário que outros “não pensam e não existem”, isso significa que somente aqueles que produzem um conhecimento a partir de um monólogo interior (solipsismo) e que não são influenciados pelas experiências e sensibilidades

locais e corporais (dualismo corpo/mente) estão aptos a produzir um conhecimento verdadeiro e válido em qualquer lugar, por conseguinte, apto a serem universalizados. Esta lógica do universalismo abstrato marca decisivamente não apenas a produção do conhecimento, senão outras expressões da vida: economia, política, estética, subjetividade, relação com a natureza etc. Em todas essas esferas, nesses mais de 500 anos de história moderna, os modelos advindos da Europa e de seu filho dileto – o modelo norte-americano pós-Segunda Guerra – são percebidos como o ápice do desenvolvimento humano, enquanto as outras formas de organização da vida são tratadas como pré-modernas, atrasadas e equivocadas.

Ao contrário deste universalismo abstrato, podemos dizer que o projeto transmoderno propõe a pluriversalidade ou um universalismo concreto, noções que podem ser apreendidas na carta de desligamento apresentada por Aimé Césaire ao Partido Comunista Francês, em meados da década de 1950. Diz Césaire:

Provincialismo? Absolutamente não. Não vou me confinar a um particularismo estreito. Mas também não pretendo me perder num universalismo desincorporado. Há duas maneiras de se perder: por meio de uma segregação fechada no particularismo ou por meio da dissolução no universal. Minha ideia de universal é um universal rico com todos os particulares, uma profunda coexistência de todos os particulares (Césaire apud Grosfoguel, 2012: 95).

Se o universalismo abstrato é um tipo de particularismo que se estabelece como hegemônico e se apresenta como desincorporado, sem pertencimento a qualquer localização geopolítica e desinteressado, o universalismo concreto não esconde seu lugar de enunciação, suas influências corpo-políticas e geopolíticas. O universalismo apresentado por Césaire permite a coexistência de particulares, sem que cada particular precise esconder-se por trás de uma ideia abstrata ou desincorporada. Diferentemente do universalismo abstrato, que estabelece uma relação vertical, o universalismo concreto supõe um projeto político que propõe relações horizontais entre as diversas particularidades.

O universalismo concreto que podemos apreender na carta de afastamento de Césaire equivale ao que estamos nomeando como pluriversalidade ou pluralidade transmoderna. Central a esse conceito é, em primeiro lugar, a importância das determinações corpo-políticas e geopolíticas; em segundo lugar, a abertura ao diálogo horizontal entre as várias tradições subordinadas pelo universalismo europeu. A pluriversalidade transmoderna é um chamado contra a colonialidade do poder e contra o apagamento das múltiplas tradições subalternizadas pela modernidade eurocentrada (Grosfoguel, 2016).

Dentre as muitas tradições apagadas ou invisibilizadas pela modernidade eurocentrada pode-se mencionar a tradição dos intelectuais negros no Brasil. Na próxima seção gostaria de fazer alguns apontamentos para um diálogo mais horizontal entre o projeto decolonial, a tradição do Atlântico Negro e os intelectuais negros brasileiros.

Decolonialidade e Atlântico Negro: onde estão os intelectuais negros brasileiros?

Na afirmação do universalismo concreto, ou da pluriversalidade, um dos princípios basilares é a afirmação da geopolítica e da corpo-política do conhecimento, isto é, a afirmação do lugar de fala bem como das experiências vividas dos sujeitos do conhecimento. Enquanto para um conhecimento pretensamente objetivo essa afirmação da geopolítica e corpo-política pode parecer como ausência de objetividade, para a tradição do pensamento negro esta evocação do lugar de fala e da experiência vivida torna-se um dos critérios de validade do conhecimento, bem como uma estratégia de construção de solidariedade (Collins, 2000; hooks, 1995; Carneiro, 2005). A afirmação do corpo e da geopolítica do conhecimento corresponde a afirmação da subjetividade, da humanidade daqueles que falam a partir e com o lado mais escuro da modernidade. Essa é uma estratégia fundamental contra a colonialidade do conhecimento e a colonialidade do ser. Se, no âmbito da matriz do poder moderno/colonial, a desqualificação epistemológica se constitui num mecanismo de negação ontológica – como afirma Maldonado-Torres (2007) –, o inverso também é verdadeiro, ou seja, a afirmação ontológica, por meio da geopolítica e corpo-política do conhecimento, torna-se um elemento central para a afirmação epistemológica.

Diante desta urgente necessidade de construirmos um universalismo concreto – ou uma pluriversalidade –, consideramos fundamental trazer as contribuições de intelectuais negros brasileiros para o cerne das teorizações decoloniais e para o centro da tradição de estudos do Atlântico Negro.

Embora a escravização da população negra seja tão relevante quanto a servidão da população indígena na constituição da colonialidade do poder, do ser e do conhecimento – conforme podemos observar nos vários escritos de Quijano, Mignolo e Dussel –, suas teorizações se centram mais nas experiências dos povos indígenas das Américas. É claro que podemos encontrar menções a autores negros e às experiências de resistência e reexistência nos supracitados autores decoloniais, contudo elas são menos influentes se as compararmos com o diálogo estabelecido com os chamados povos originários. Por outro lado, podemos ver, em alguns outros integrantes deste coletivo, uma maior aproximação com intelectuais negros. É o caso

de Maldonado-Torres e Grosfoguel em seus diálogos com as obras de Aimé Césaire, Frantz Fanon, Oliver Cox, Du Bois, entre outros, bem como suas ligações com o Africa Decolonial Research Network e a Summer School on Decolonizing Power, Knowledge and Identity, que ocorre na University of South Africa (Unisa), desde 2013.

Nelson Maldonado-Torres constrói uma espécie de passarela entre o projeto acadêmico da decolonialidade e a Caribbean Philosophical Association (CPA), da qual ele foi presidente entre 2008 e 2013. Dentro do princípio da afirmação geopolítica e corpo-política, a CPA preconiza uma mudança na geografia da razão (*shifting geography of reason*) a partir do Caribe, pensado como um lugar de investigação a partir dos múltiplos lados por baixo da modernidade (*multiple undersides of modernity*). Diferentemente do chamado grupo de investigação da modernidade/colonialidade, ou pelo menos dos três autores supramencionados – Dussel, Quijano e Mignolo –, a fonte de inspiração, reflexão e teorização da CPA são as histórias da *middle-passage* dos africanos da diáspora, isto é, histórias e questões que

emergem no contexto das descobertas, da conquista, da dominação racial, de gênero e sexual, do genocídio, dependência e exploração, bem como liberdade, emancipação e descolonização¹.

1. Cf. <<http://www.caribbeanphilosophicalassociation.org>>.

Para a CPA, o Caribe emerge como um *tropo* que traz para o Sul global as experiências históricas e atuais de resistência e reexistência contra as hierarquias moderno-coloniais. Esse foi o esforço de um intelectual da envergadura de Cyril Lionel Robert James (2004) e seu notável livro sobre o protagonismo de africanos escravizados, sob o comando de Toussaint L’ouverture, um ex-escravo, na conquista da independência de São Domingos, em 1804, frente à poderosa armada de Napoleão Bonaparte; assim como são os esforços atuais do colossal trabalho de investigação de Lewis Gordon (2008) sobre as intervenções e contribuições dos africanos da diáspora à filosofia – o que ele nomeia de Africana Studies – e os esforços de Paget Henry sintetizados em sua obra-prima *Caliban’s reason* (2000)

Contudo, como bem atesta Paget Henry, a sua tentativa de trazer a contribuição do Caribe à filosofia teve como obstáculo a barreira linguística. Em *Caliban’s reason*, basicamente ele se restringe à análise de escritores, filósofos e historiadores caribenhos de língua inglesa e francesa. Henry reconhece elegantemente a ausência da experiência do Caribe hispânico e holandês devido à sua limitação linguística. Mais ainda, reconhece que o estudo da contribuição filosófica do Caribe ao historicismo – uma das teses desenvolvidas em seu livro – está somente começando e as experiências do Caribe hispânico e holandês precisam ser trazidas para a mesa de conversação a fim de que todos possamos aprender com suas experiências (Henry, 2000: 274).

Se podemos ver esta ponte entre o projeto da decolonialidade e o Caribe afro-diaspórico, qual a participação dos intelectuais negros brasileiros neste diálogo? Podemos construir passarelas de acesso ao projeto decolonial e ao Caribe negro?

A ausência de intelectuais negros brasileiros não se dá somente no diálogo com o projeto da decolonialidade, ou com os intelectuais do Caribe, dá-se ainda em relação à tradição dos estudos diaspóricos do Atlântico Negro, impulsionada pela publicação do influente livro de Paul Gilroy, em 1993.

Sem sombra de dúvidas, a obra de Gilroy teve a virtude de chamar a atenção para a relação triangular entre Europa, África e Américas, bem como o mérito de propor uma interpretação que não estivesse estrita e limitada às fronteiras nacionais; ao contrário, propôs uma interpretação baseada nas trocas transnacionais e interculturais. A tese de Gilroy é a de que a vida marítima se movimenta e cruza o Oceano Atlântico, fazendo surgir culturas planetárias híbridas e heterogêneas (Gilroy, 2001: 14). Não somente o Atlântico como um sistema de troca é a unidade de análise para o autor, mas o próprio navio, descrito como o “mais importante canal de comunicação pan-africana antes do aparecimento do disco long-play” (Gilroy, 2001: 54). Essa imagem do navio ziguezagueando entre África, Américas, Europa e Caribe fundamenta o argumento do autor em optar mais por *rotas* do que por *raízes*² em sua discussão sobre identidades. Fica nítida, nas páginas do *Atlântico Negro*, a crítica de Gilroy à ideia de pureza racial, unanimidade racial, essencialismo que, nas leituras do autor, tem um epicentro: a versão norte-americana – que circula globalmente – desenvolvendo um mercado para produtos e uma estética “autenticamente” negra.

2. Reproduzo aqui o trocadilho de Gilroy entre rotas e raízes, pronunciadas da mesma forma em inglês, mas escrito de maneira diferente: *routes* e *roots*.

Como não poderia deixar de ser, um livro que impulsiona subsequentes estudos também é objeto de várias críticas. A crítica mais recorrente a Paul Gilroy reside em sua ênfase nas rotas (*routes*) mais do que nas raízes (*roots*) a partir de uma perspectiva nacionalista – a norte americana –, à qual ele se opõe. Essa opção, como falamos acima, está relacionada à imagem do navio ziguezagueando pelo mar conectando diferentes localidades da diáspora. Entretanto, a noção de diáspora e fluxos culturais somente fazem sentido se tiver uma localização espacial, um solo, uma terra mãe (*homeland*). Este é o questionamento de Wumi Raji (2012) em seu contundente artigo “Tornadoes full of dreams: Paul Gilroy’s Black Atlantic and African literature of the transatlantic imagination”. Diz ele:

Gilroy celebra o desterramento, enfatizando a ideia de viagens. Não haveria nenhum problema, certamente, se ele tivesse percebido que toda rota tem um ponto de partida e também um de chegada (Raji, 2012: 181).

Entre pontos de partida e pontos de chegada, diversas críticas apontam para a necessidade de tornar o Atlântico Negro um espaço mais heterogêneo, como local de encontro, transformação e criatividade de múltiplas raízes (*roots*). Deste modo, Wumi Raji (2012) reivindica um lugar para a África no Atlântico Negro; Ledent & Cuder-Domínguez (2012) requerem a presença da Europa; Laura Chrisman (2012) fala da ausência do Caribe negro, do Canadá negro e do Brasil. Oboe e Scacchi (2008) vão mais longe ao proporem uma expansão para reconstruirmos e dialogarmos com

trocas culturais multidirecionais que ocorrem não somente em torno do Atlântico, mas entre África e Europa, entre o Atlântico e o Mediterrâneo, entre o Oceano Pacífico e o Oceano Índico e dentro das Américas (Oboe & Scacchi, 2008: 5).

Minha crítica a Paul Gilroy – e ao que chamo de tradição dos estudos sobre o Atlântico Negro – reside na ausência dos intelectuais negros brasileiros neste espaço de encontro, de transformações e criatividade. Obviamente que neste caso específico há um nítido fator impeditivo para Gilroy: o idioma. O surpreendente é que passados praticamente 25 anos da publicação da obra, quase nada se avançou no sentido de contemplar os intelectuais negros brasileiros. Múltiplos projetos de expansão e “remapeamento” do Atlântico Negro foram desenvolvidos, como, por exemplo, os projetos de pesquisa que redundaram nas publicações de Oboe e Scacchi (2008) e de Ledent e Cuder-Domínguez (2012) e pouca coisa foi dita sobre a participação de intelectuais negros brasileiros neste diálogo, exceto o artigo de Judith Williams (2008), na primeira coletânea, sobre o teatro experimental do negro.

Ao lado desta crítica, considero fundamental chamarmos a atenção para o fato de que Gilroy supõe nas entrelinhas de seu texto que os demais africanos da diáspora são receptores passivos da ideia de raça produzida pelos negros norte-americanos. Se essa tese estava nas entrelinhas do Atlântico Negro, alguns anos depois ela foi exposta no livro *Against race* (2000). Este argumento de Gilroy somente pode receber credibilidade se não conhecermos a dinâmica histórica do que ocorre em cada uma das localidades (*roots*) do Atlântico Negro. Contrariamente a este argumento de uma suposta passividade de negros e da população afro-diaspórica ao imperialismo cultural dos negros norte-americanos, é fundamental a recuperação das sensibilidades e experiências locais às hierarquias raciais e suas combinações com outras hierarquias: gênero, classe, sexualidade etc.

Novamente é preciso insistirmos com o argumento da importância geopolítica e corpo-política para a construção do conhecimento. Se há comunalidades e diferenças entre as múltiplas e heterogêneas populações afro-diaspóricas, elas se devem às experiências históricas de cada uma destas populações. Estas são diferenças e

comunalidades construídas a partir das experiências vividas por cada uma delas. Afirmar a contribuição das múltiplas experiências negras ao diálogo transatlântico, bem como ao projeto decolonial constitui-se numa estratégia para a afirmação ontológica destas populações. Mais uma vez, argumentamos em favor da necessidade da afirmação epistemológica e ontológica das populações inferiorizadas pela matriz do poder moderno/colonial.

Na parte subsequente deste artigo, gostaria de fazer alguns apontamentos a fim de trazer a corpo-geopolítica de conhecimento de intelectuais negros brasileiros para o âmbito do projeto decolonial, bem como para a tradição do Atlântico Negro.

Diálogos entre os intelectuais negros brasileiros, a decolonialidade e o Atlântico Negro

Cabe lembrarmos que entre 1525 e 1867, segundo o *Voyages: the transatlantic slave trade database*³, o maior banco de dados sobre o tráfico negreiro transatlântico, 3.189.262 africanos escravizados desembarcaram no Brasil, o que corresponde a 36,7% dos africanos que desembarcaram nas Américas, em portos europeus ou em outros portos africanos. Tendo como referência países como unidade de comparação, o Brasil foi o país que mais recebeu africanos, seguido da Jamaica (934.431), Cuba (744.020) e São Domingos (694.906), Barbados (374.886), Estados Unidos (308.025), Martinica (174.295).

3. *Voyages* é um banco de dados de acesso livre da Emory University (Estados Unidos), em parceria com a University of Hull (Reino Unido), a Universidade Federal do Rio de Janeiro (Brasil) e a Victoria University of Wellington (Nova Zelândia). Este banco de dados “reúne informações sobre quase 36 mil viagens negreiras que embarcaram à força mais de 10 milhões de africanos para serem transportados até as Américas, entre os séculos XVI e XIX. O número real sendo estimado em até 12,5 milhões”. Cf. <<http://www.slavevoyages.org>>.

Estes dados são importantes para as nossas reflexões sobre o lugar e a participação dos intelectuais negros brasileiros no projeto da decolonialidade e no diálogo do Atlântico Negro.

Parte do motivo pelo qual as contribuições de intelectuais negros não figuram no âmbito das discussões do projeto decolonial e do Atlântico Negro deve-se inquestionavelmente a uma barreira linguística. Sem embargo, precisamos entender melhor como essa barreira linguística foi construída. Primeiramente, é fundamental trazermos para nossa análise a ideia de diferença imperial, desenvolvida por Mignolo (2003), que explica a inferiorização da Espanha e de Portugal no conjunto das nações imperialistas. Se, no século XVI, estes dois impérios – mais a Espanha do que Portugal – eram nações centrais, a partir da segunda metade do século XVII, começam a decair em importância econômica, política e intelectual, cedendo espaços para os Impérios holandeses, franceses, ingleses e, por fim, para o imperialismo global norte-americano, a partir da segunda metade do século XX. Resulta desse fenômeno a queda de importância do espanhol e do português como línguas de comunicação global (Mignolo, 2003). Sem dúvida, esta é uma dimensão importante

que explicará, no século XIX, a admiração da elite branca brasileira não mais por Portugal, mas pela França e, posteriormente, pela Inglaterra.

Se na esfera internacional, no plano do concerto das nações ou dos impérios, o desprestígio da língua portuguesa é um fato importante para explicar o atual silêncio no plano das teorias da decolonialidade e do Atlântico Negro em relação ao Brasil, mais importante e decisivo é compreendermos a dinâmica interna do país fortemente marcado pela matriz de poder moderno/colonial. O modelo de racismo consolidado no país e escamoteado pela ideia de democracia racial naturalizou até muito recentemente o fato de as universidades brasileiras terem um número baixíssimo de alunos negros, o que redundava na ausência de professores e pesquisadores negros que eventualmente pudessem fazer com que suas ideias viajassem pelo Atlântico Negro. Esse modelo foi sustentado por um universalismo baseado num sistema de exames supostamente igualitário, uma vez que todos tinham – e ainda têm – que fazer as mesmas provas de admissão para se tornarem alunos das universidades brasileiras. Contudo, a estrutura social racista tem feito com que a preparação de cada grupo seja desigual, produzindo resultados desiguais (Wallerstein, 1992). Ademais, diferentemente da experiência norte-americana, onde foram criadas faculdades e universidades para negros, não houve nada semelhante no Brasil, posto que foi propagada a crença de que éramos um país integrado e igualitário, pois jamais existiram barreiras raciais institucionalizadas entre nós. Entretanto, essa crença – ou mito, se preferirmos – até hoje não se concretizou. Em termos de desigualdades raciais, o Brasil é tão desigual, ou mais, quanto a África do Sul e os Estados Unidos, que institucionalizaram a segregação racial.

O que tivemos como produto foi uma combinação em que pouquíssimos brasileiros – até mesmo os brancos – circularam internacionalmente em virtude da barreira linguística. Todavia, estes poucos brasileiros que circularam produziram uma imagem do país de acordo com suas sensibilidades e experiências históricas. Como menciona Clóvis Moura, uma visão do país a partir dos valores da *Casa-Grande*, como se não tivesse havido contradições estruturais no sistema escravista e ainda hoje. Nenhum outro autor brasileiro foi mais representativo dessa imagem construída a partir dos valores da *Casa-Grande* do que Gilberto Freyre, como assinala Moura:

O autor [Gilberto Freyre] se situa claramente como membro da classe senhorial, usando sempre o pronome nós como referencial que determina a sua posição social como narrador. Em segundo lugar, porque ele decompõe essa realidade retratada em diversos detalhes como se eles [os escravos negros] se encontrassem numa situação de subalternidade absoluta e satisfeito com a situação.

Gilberto Freyre, por isso, retrata as sensações favoráveis que as classes dominantes escravistas sentiam com esse trabalho escravo (a coceira boa do bicho-de-pé, a comida posta na boca pela negra e da que transmitiu a sua primeira sensação de amor físico), mas não retrata aquilo que os escravos sentiam ao prestar esses serviços que permitiam a existência parasitária da classe senhorial. Transpira, ainda, do trecho uma visão escravista da mulher negra que serviria apenas como objeto de trabalho e para o amor físico, isto é, servir de objeto de uso sexual para os filhos dos senhores de engenho e escravos. Este posicionamento de Freyre marca toda a sua obra. [...] Uma visão compacta do escravismo visto através dos valores da casa-grande (Moura, 1983: 88).

Essa descrição do Brasil a partir das sensibilidades e experiências geopolíticas e corpo-políticas brancas descreveram, na maioria das vezes, as capacidades artísticas e religiosas das populações negras como folclóricas e passadistas, sem contribuições para o presente e o futuro. Salvo raras exceções, também não registraram a tradição oral negra e sua resistência contra a opressão, a dominação e desumanização.

Os registros corpo-geopolíticos das experiências negras foram realizados por alguns intelectuais negros como, por exemplo, Clóvis Moura, que jamais se tornou um professor universitário e não teve a oportunidade de formar gerações de pesquisadores. Estes intelectuais não trataram o registro oral e os fragmentos das enunciações da população negra, a exemplo do folclore, como se fossem peças de museu fossilizadas sem participação na dinâmica histórica. Ao contrário, os intelectuais negros têm considerado os registros orais e as encenações artísticas em geral – músicas, religiosidade afro-brasileira, experiências das populações quilombolas, teatro, dança, pintura, festejos etc. – como enunciações culturais e políticas a partir das quais temos construído novas interpretações da sociedade brasileira.

Este tem sido o desafio para as novas gerações de pesquisadoras e pesquisadores negros: trazer não apenas os diversos registros orais e artísticos da população negra para o primeiro plano da interpretação sócio-histórica da sociedade brasileira, mas também os próprios trabalhos escritos por intelectuais brasileiros, que foram marginalizados pela produção hegemônica do conhecimento no país. Podemos dizer que na busca dos registros orais e dos escritos de intelectuais, bem como no diálogo com os atuais intelectuais negros, deparamo-nos com uma produção a partir da corpo-geopolítica do conhecimento, ou seja, uma produção intelectual que traz para a análise as experiências vividas do intelectual negro.

Podemos encontrar estas intervenções e contribuições corpo-política e geopolítica, por exemplo, nos intelectuais e ativistas da passagem do século XIX para o XX, tais

como: Luiz Gama, Maria Firmina dos Reis, José do Patrocínio, André Rebouças, Lima Barreto (cf. Chalhoub & Pinto, 2016). Também podemos nos deparar com esse tipo de contribuição nas intervenções do Teatro Experimental do Negro e as contribuições de Abdias do Nascimento e Guerreiro Ramos, em meados do século passado. Da mesma forma, trazem contribuições semelhantes a geração dos anos 1970, 1980 e 1990, representadas por Beatriz Nascimento, Lélia Gonzáles, Sueli Carneiro, Eduardo de Oliveira e Oliveira e outros.

Por exemplo, Eduardo de Oliveira e Oliveira argumenta na mesma direção que estamos apontando, propondo mesmo a criação de uma sociologia negra:

Vivemos num mundo onde a cor, a etnicidade e a classe social são de primordial importância, sendo assim impossível ao cientista (e em particular ao cientista negro) manter uma neutralidade valorativa. [...] São estas considerações que nos levam a ideia de uma sociologia negra (ou uma historiografia, economia, antropologia negras etc...). Ela surge como reação e revolta contra o viés da “sociologia principal” burguesa-liberal; como um passo positivo para o estabelecimento de definições básicas, conceitos e construções que utilizam a experiência histórica dos afro-brasileiros (Oliveira e Oliveira, 1977: 26).

Estes intelectuais não estavam somente intervindo na luta contra a colonialidade do poder, do ser e do conhecimento no âmbito nacional, senão participando desta luta no plano internacional, bem como se solidarizando com as populações afro-diaspóricas, construindo conexões com o Atlântico Negro. Por exemplo, André Rebouças (1838-1898), após a queda da monarquia no Brasil (1888), exila-se na Europa e em seguida faz uma viagem pela África entre 1891-1893, ocasião em que escreve cartas a colegas brasileiros, assinando como “o negro André” ou o “Ulisses africano”, onde sugere um diálogo com o pan-africanismo em gestação nos Estados Unidos no mesmo período (Mattos, 2016). Outro Exemplo é Abdias do Nascimento (1914-2011), que, durante seu exílio nos Estados Unidos devido à ditadura política no país, lecionou na State University of New York, em Buffalo, e na Universidade Obafemi-Awalowo (antiga Universidade Ilé-Ifé) na Nigéria. Neste período, esteve em diálogo com ideias e com intelectuais da África, Caribe e Estados Unidos. Além disso, envolveu-se no diálogo contra a *apartheid* na África do Sul e acompanhou a luta pela descolonização de Moçambique e Angola (Nascimento, 2002). Lélia Gonzáles (1935-1994) também circulava o Atlântico Negro, acompanhava as lutas políticas na África do Sul e Namíbia, participava de mesas redondas com feministas negras norte-americanas e tinha contato com o movimento afro-caribenho, afro-colombiano, afro-peruano etc. (Gonzáles, 1988).

Estes e muitos outros intelectuais negros tem estado em diálogo com o Atlântico Negro a partir de suas experiências e sensibilidades históricas. Se podemos encontrar um registro do terror racial em seus escritos, também podemos nos deparar com múltiplas e heterogêneas reações e resistências às hierarquias raciais, cuja expressão mais fidedigna são os quilombos (González, 1988: 78).

A ênfase dos intelectuais negros brasileiros – seja ante o conhecimento científico-acadêmico hegemônico, seja diante do projeto decolonial e da tradição dos estudos do Atlântico Negro – é não se perder no universalismo, mas também não se fechar no provincialismo, como menciona Césaire. A fim de que construamos um universalismo concreto que permita “a coexistência de particulares, sem que cada particular precise se esconder atrás de uma ideia abstrata ou desincorporada”, é preciso afirmar a corpo-geopolítica do conhecimento. Esse ato de afirmação ontológica é também um ato de qualificação epistemológica para a participação de intelectuais negros brasileiros no projeto decolonial, bem como na tradição de diálogos do Atlântico Negro.

Conclusão

A discussão acima constitui-se num chamado ao diálogo mais horizontal. Tal qual propõe Dussel, é preciso construirmos conexões entre os múltiplos subcentros suburbanos. Mas a condição primeira da possibilidade deste diálogo é a afirmação ontológica dos condenados da terra. Somente se esta condição for atendida é que poderemos falar em uma qualificação epistemológica dos saberes que outrora foram desqualificados e descartados pela colonialidade do saber. Tanto a afirmação ontológica como a epistemológica são precondições para pensarmos a decolonialidade do poder e caminharmos rumo à transmodernidade.

Tanto o projeto da decolonialidade quanto a tradição do Atlântico Negro não podem se perder em formulações genéricas, sob o risco de incorrerem não mais num universalismo abstrato, tal qual caracterizou a ciência moderno/colonial, senão em generalizações que colocam sob determinados guarda-chuvas experiências muito diversas. Da mesma forma que o substantivo América Latina é muito largo e esconde as experiências de intelectuais negros brasileiros, o mesmo vale para os estudos do Atlântico Negro.

A radicalização do giro decolonial ou do projeto da decolonialidade requer a urgente necessidade da afirmação da corpo-política do conhecimento, bem como das raízes (*roots*) para que possamos construir espaços horizontais de diálogo e não correremos o risco de voltarmos ao universalismo abstrato.

Decoloniality, Black Atlantic and black intellectuals in Brazil: in search of a horizontal dialogue

Abstract: Based on the contributions of decoloniality theorists and in dialogue with the tradition of Black Atlantic studies, the article, in search of a cognitive justice, proposes a horizontal and equitable dialogue between these two political-academic thinking fields and Brazilian black intellectuals. For the development of this argument, we radicalized the commitment of the decolonial project with the body-geopolitics of knowledge's assumption, as well as proposing a greater emphasis on roots, rather than on routes, in studies of the Black Atlantic. This affirmation of the body-geopolitics of knowledge and roots is the key to the ontological and epistemological affirmation of black populations as well as to construct a multi-versal and transmodern dialogue, in which particular experiences are not lost in a provincialism or in an abstract universalism.

Keywords: decoloniality; Black Atlantic, Brazilian Black intellectuals.

Referências

BERNARDINO-COSTA, J.; GROSGOUEL, R. Perspectiva negra e decolonialidade. *Revista Sociedade e Estado*, v. 31 n. 1, p.13-22, 2016.

BOGUES, A. *Black heretics, black prophets: radical political intellectuals*. New York; London: Routledge, 2015.

CARNEIRO, S. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

CHALHOUB, S.; PINTO, A. F. M. (Orgs.). *Pensadores negros – pensadoras negras: Brasil, séculos XIX e XX*. Cruz das Almas; Belo Horizonte: Editora UFRB; Fino Traço, 2016.

CHRISMAN, L. Whose black world is this anyway? Black atlantic and transnational studies after The Black Atlantic. In: LEDENT, B.; CUDER-DOMÍNGUEZ, P. (Eds.). *New perspectives on the black atlantic: definitions, readings, practices, dialogues*. Bern: Peter Lang, 2012.

COLLINS, P. H. *Black feminist thought: knowledge, consciousness, and politics of empowerment*. New York; London: Routledge, 2000.

DUSSEL, R. Trasmodernidade e interculturalidade: interpretações a partir da filosofia da libertação. *Revista Sociedade e Estado*, v. 31, n. 1, p. 49-71, 2016.

———. *1492: el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidade*. Bolivia: Plural Editores, 1994.

———. *Filosofia de la liberación*. Mexico: Edicol, 1977.

- ESCOBAR, A. Mundos y conocimientos del otro modo: el programa de investigación de modernidad/colonialidade latinoamericano. *Tabula Rasa*, n. 1, p. 51-86, 2003.
- FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: Editora UFBA, 2008.
- . *Os condenados da terra*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.
- GILROY, P. *Against race: imagining political culture beyond the color line*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 2000.
- . *O Atlântico Negro*. São Paulo: Editora 34, 2001.
- GONZÁLEZ, L. A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro*, n. 92/93, p. 69-82, 1988.
- GORDON, L. *Introduction to africana philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- GRAMSCI, A. *Os intelectuais e a organização da cultura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.
- GROSGOUEL, R. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. *Revista Sociedade e Estado*, v. 31, n. 1, p. 23-47, 2016.
- . Decolonizing western universalisms: decolonial pluri-versalism from Aimé Césaire to the Zapatistas. *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, v. 1, n. 3, p. 88-104, 2012.
- HENRY, P. *Caliban's reason: introducing afro-caribbean philosophy*. New York; London: Routledge, 2000.
- HOOKS, B. Intelectuais negras. *Estudos Feministas*, v. 3 n. 2, p. 464-469, 1995.
- JAMES, C. R. L. *Jacobinos negros: Toussaint L'Ouverture e a Revolução de São Domingos*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- LEDENT, B.; CUDER-DOMÍNGUEZ, P. (Eds.). *New perspectives on the black atlantic: definitions, readings, practices, dialogues*. Bern: Peter Lang, 2012.
- MALDONADO-TORRES, N. Descolonización y el giro des-colonial. *Tabula Rasa*, n. 9, p. 61-72, 2008.

———. Sobre la decolonialidade del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GOMEZ, S.; GROSGOQUEL, R. (Orgs.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica mas allá del capitalismo global*, p. 127-167. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central; Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos; Pontificia Universidad Javeriana; Instituto Pensar, 2007.

MATTOS, H. André Rebouças e o pós-Abolição: entre a África e o Brasil (1888-1989). In: CHALHOUB, S.; PINTO, A. F. M. (Orgs.). *Pensadores negros – pensadoras negras: Brasil, séculos XIX e XX*, p. 129-143. Cruz das Almas; Belo Horizonte: Editora UFRB; Fino Traço, 2016.

MIGNOLO, W. *Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MOURA, C. *Brasil: raízes do protesto negro*. São Paulo: Global, 1983.

NASCIMENTO, A. *O quilombismo*. Brasília; Rio de Janeiro: Fundação Cultural Palmares; OR editor, 2002.

OBOE, A.; SCACCHI, A. (Eds.). *Recharting the black atlantic: modern cultures, local communities, global connections*. New York; London: Routledge, 2008.

OLIVEIRA E OLIVEIRA, E. Etnia e Compromisso Intelectual. *II Caderno da Semana de Estudos sobre a Contribuição do Negro na Formação da Sociedade Brasileira*, p. 22-28. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 1977.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, p. 227-278. Perspectivas latino-americana*. Buenos Aires: Clacso, 2005.

RAJI, W. Tornadoes full of dreams: Paul Gilroy's Black Atlantic and African literature of the transatlantic imagination. In: LEDENT, B.; CUDER-DOMÍNGUEZ, P. (Eds.). *New perspectives on the black atlantic: definitions, readings, practices, dialogues*, p. 173-194. Bern: Peter Lang, 2012.

WALLERSTEIN, I. La creación del sistema mundial moderno. In: PEÑA, L. B.; JARAMILLO, R. (Orgs.). *Un mundo jamás imaginado*, p. 1-8. Bogotá: Editorial Santillana, 1992.

WILLIAMS, J. M. Négritude as performance practice: Rio de Janeiro's Black experimental theatre. In: OBOE, A.; SCACCHI, A. (Eds.). *Recharting the black atlantic: modern cultures, local communities, global connections*, p. 45-57. New York; London: Routledge, 2008.



