

O PROBLEMA (II)

“COMO É A SENSACÃO DE SER UM PROBLEMA?”

A Antropologia Negra Brasileira e a construção de territórios da negritude na academia



Milton Ribeiro

Universidade do Estado do Pará | Universidade Federal do Pará
Departamento de Filosofia e Ciências Sociais | Programa de
Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia | Belém, Brasil
milton.ribeiro@uepa.br | ORCID iD: 0000-0002-7275-7614



De início

A pergunta que intitula este texto-problema pode ser encontrada na recente tradução para o português brasileiro d'*As almas do povo negro* (2021: 21), de Willian Eduard Burghardt Du Bois (1868-1963). Ela aparece logo nas primeiras linhas do capítulo 1, intitulado “Sobre nossos conflitos espirituais”, e marca o reconhecimento do autor à maneira como as pessoas o encaram e esperam dele sempre uma resposta a sua existência como pessoa negra, porém, sempre se utilizando de artifícios retóricos para evadir o desconforto de estar na presença de uma pessoa racialmente marcada (como se as pessoas brancas não o fossem, apesar de serem lidas sempre na chave da universalidade!). Esta edição é importante por trazer às pessoas leitoras brasileiras o pensamento deste que talvez tenha sido um/a das/os maiores pensadoras/es do século XIX, contemporâneo dos chamados clássicos das Ciências Sociais – como Durkheim, Weber e Boas –, mas esquecido da lista de cânones da nossa disciplina. Antes desta edição, podíamos encontrar algumas outras traduções desse livro feitas por coletivos dos movimentos negros e, também, por editoras comerciais, em uma edição datada de 1999 e esgotada há um certo tempo.

A ideia aqui não é apresentar o pensamento de Du Bois em sua plenitude, mas colocar em perspectiva a pergunta que ele elabora na virada do século XX – a primeira edição d'*As almas do povo negro* foi lançada em 1903 – e conjecturar o quanto essa pergunta atravessa os *modos de fazer* da academia e ciência brasileiras. Em especial, é preciso dimensionar o quanto a pergunta (“Como é a sensação de ser um problema?”) atravessa os *modos de ser* das/os antropólogas/os negras/os no Brasil.

A pergunta de Du Bois chegou até mim enquanto eu escrevia um texto sobre homens pretos e masculinidades negras (Ribeiro 2020) e encontra-se como parte da crítica construída sobre a produção de conhecimento acerca deste tema por Alan Ribeiro & Deivison Faustino (2017), em um excelente texto-revisão intitulado “Negro tema, negro vida, negro drama: estudos sobre masculinidades negras na diáspora”. Este contato permitiu com que eu conhecesse as

principais referências na área de estudos sobre masculinidades negras e, também, colocou em perspectiva o *problema negro* e a ideia sobre o *negro-tema* – que serviu de base para o jogo epistêmico proposto na construção do *negro-lugar* (Ribeiro 2020a e 2020b).

Esta orientação, e o acesso à leitura de Alberto Guerreiro Ramos (1995), permitiram com que eu entendesse como a pergunta mobiliza as formas como os *temas-negros* foram construídos como “uma estranha experiência de viver os ‘agradáveis desprezos’ de uma vida marcada por um ‘recíproco desdém’ e uma limitação da vida a um insosso sicofantismo, ou seja, uma vida caluniada, mentirosa, ordinária e parasita, enganadora...” (Ribeiro & Faustino 2017: 165). Ou seja, um problema criado pelos brancos será um problema sobre o qual as pessoas negras terão que se debruçar o tempo inteiro para responder? Quem é o responsável pelo *pacto narcísico* não é o mesmo responsável pelas estruturas perversas que aprisionam os corpos negros? Ou haverá *lugares-outros*¹ possíveis para as/os antropólogas/os negras/os que não o lugar de estudiosa/o das relações raciais no Brasil?

Antropologia do *problema negro* e do negro-tema

A Antropologia feita no Brasil emerge diante de uma crise moral, política e epistemológica, frente a um cenário marcado pelo racismo científico e projetos de limpeza racial, no final do século XIX. De acordo com Leith Mullings, “la disciplina que en un momento promovió el racismo científico y la visión racial del mundo que proporcionaron la racionalidad para la esclavitud, el colonialismo, el segregacionismo y la eugenesia” (2013: 331). Médicos, juízes e escritores deram conta do problema negro escrevendo sobre sua degenerescência, perversidade e desvio. A leitura antropológica por traz desses escritos reflete o desconforto das circunstâncias políticas em relação a temas lidos como progressistas à época, como os debates acerca do liberalismo, republicanismo e abolicionismo. As hipóteses que aventam naqueles tempos tendiam a culpar as pessoas negras pelo atraso nacional e criminalizar suas práticas culturais. Não à toa é construída

¹ Palermo (2019: 91).

uma retórica na ciência e na literatura que associa pessoas negras à natureza e que o freio para esses instintos viria das instituições, criando assim a ideia de responsabilidade penal e doença mental. Nestas circunstâncias disciplinas como medicina legal, direito e antropologia física se confundiam na tentativa de entender o *problema negro*, criando assim o *negro-tema* (Amador de Deus 2019; Pinho 2019; Ramos 1995).

O *problema negro* surge então como efeito das causas morais, políticas e epistemológicas na virada do século XIX para o XX. E as disciplinas científicas surgem como profilaxias para estes estados de ânimo: é preciso eliminar o atavismo racial da sociedade brasileira. E, para isso, a Antropologia Física (ou Biológica) que se institucionaliza no país, com a figura de Nina Rodrigues à frente, estabelece novos paradigmas à criminalização das pessoas negras diante dos “estudos de antropologia criminal, de antropometria e de frenologia” (Amador de Deus 2019: 65).

Na tentativa de construir o *negro como tema* se estabeleceram premissas distintas no interior das Ciências Sociais, fazendo com que “os antropólogos, pela lente da observação participante, só enxergassem aquilo que acabou definindo a ‘diferença’ dos negros, a Cultura Negra. E os sociólogos, pela janela das tabelas estatísticas, privilegiassem a conexão entre a autodefinição racial e o lugar (desigual) na estrutura social” (Pinho 2019: 102). E, assim, teremos os trabalhos de Edson Carneiro, Arthur Ramos e Gilberto Freyre (e a chamada “Escola Pernambucana) delineando “com clareza o corpus temático que marcou a esfera ampliada de interesses sobre o ‘negro’ e que, na verdade, o constitui como um problema antropológico” (idem: 101).

Na diferença entre perspectivas dentro da própria Antropologia, mas também com a sua prima-irmã (a Sociologia), que conformaremos entre os anos 1930-1970 um arsenal teórico-metodológico que ampliaram não apenas o *problema negro*, mas também os *negros-temas*. É importante salientar o papel de pesquisadoras/es estrangeiras/os e nacionais na conformação de uma leitura racial sobre a nossa nacionalidade. Dos esquemas sociológicos caros à Escola de Chicago, suas análises sobre a

questão racial e tensões diante do nosso modelo que irão surgir as primeiras considerações sobre o *racismo à brasileira*. Esse formado por marcas fenotípicas e hierarquias de cor, ou *preconceito de marca*, em detrimento do modelo americano que foi chamado de *preconceito de origem*, por ser determinado pela herança genética e ancestralidade, conforme orientações de Oracy Nogueira e Marvin Harris.

No geral, as pesquisas evidenciaram tanto a cultura (práticas, manifestações e aspectos da vida cultural) quanto a estrutura (de dominação, de sistemas hierárquicos e de controle social) e conformaram uma excelente resposta aos dilemas apresentados internacionalmente, como as expectativas de que o Brasil havia superado o racismo pós-abolição da escravatura, conformando aquilo que Osmundo Pinho (2019) chamou de “sociologia da desigualdade racial” e “etnografia da cultura negra” (: 103). Esse debate aparece durante, e logo após, a II Guerra Mundial e orientou os prospectos de pesquisa construídos naquele momento: “[por] se trata[r] de un campo que tiene una tradición antirracista significativa, más notablemente durante y en las postrimerías de la Segunda Guerra Mundial, cuando las consecuencias genocidas del racismo comenzaron a hacerse evidentes” (Mullings 2013: 331).

O Projeto UNESCO, desenvolvido no país com pesquisadoras/es estrangeiras/os e nacionais (quase sempre fazendo o papel de auxiliares de pesquisa), aparece para nós como um grande paradigma na elaboração de uma narrativa que advoga o papel do racismo como constitutivo das relações sociais no Brasil. No entanto, mesmo tendo sido responsável pela formação das primeira e segunda gerações de sociólogas/os e antropólogas/os brasileiras/os, o projeto acabou por publicar os relatórios e livros em inglês, com edições de difícil acesso e até mesmo esgotadas há tempos, e possibilitou com que apenas uma elite acadêmica tivesse acesso ao conteúdo produzido em meses de pesquisas.

O acesso aos dados dessas pesquisas e sua manipulação por uma elite acadêmica tem sido matéria de crítica, uma vez que foram essas/es intelectuais que reificaram o problema negro e ajudaram a perpetuar o negro-tema. Com algumas exceções, a grande parte dessa

intelectualidade é (e foi) composta por pessoas brancas de classe média (alta). É importante, porém, ressaltar os diálogos críticos de Carlos Hasenbalg quando traz “o racismo para o centro do debate sobre as relações raciais”, e seus distanciamentos teórico-analíticos das gerações anteriores (Amador de Deus, 2019: 79).

Nas considerações de Guerreiro Ramos (1995: 215): “O negro-tema é uma coisa examinada, olhada, vista, ora como ser mumificado, ora como ser curioso, ou de qualquer modo como um risco, um traço da realidade nacional que chama atenção”. Com isso, compreendemos que, na maioria das vezes, os objetivos dessas pesquisas eram compreender “‘os outros’ da nação” (Pereira 2020: 9). *Essas/os outras/os*, atualmente, ocupam lugares e constroem territórios em campos minados pelo “logocentrismo ocidental” e “branquidade hegemônica das ciências sociais” (Walsh 2007: 103; Pereira 2020: 1).

O logocentrismo é o que impede a expansão de *racionalidades-outras*, transformando-as apenas em *militância, olhar de dentro e guetificação*, como se fossem coisas negativas e essencializadas, e, dessa forma, a branquidade hegemônica acaba por reforçar os estereótipos acadêmicos de que o lugar da pessoa negra é entendendo sua própria condição (sua própria cultura, como dizem), entendendo como é ser “a/o outro/a” e como é ser um problema nacional e objeto de estudo. No entanto, como nos diz Osmundo Pinho (2019: 102): “Uns produzem leituras sobre os Outros, [mas] os Outros leem a si mesmos e a seus intérpretes no espelho multirrefratado da raça”. Ou seja, a branquidade se viu contestada na própria armadilha que criou para encarcerar as pessoas pretas, aí, eu te pergunto, pessoa branca: Qual é a sensação de ser um problema agora?

Antropologia Negra Brasileira & Territórios da Negritude

Se até aqui a ideia foi instigar uma crítica acerca do *problema* construído pelas/os *de dentro* (da academia), seja pela sensação que causaram em muitas/os de nós, antropólogas/os negras/os, ao longo do tempo por sermos encaradas/os sempre como *pretas/os únicas/os* ou pela amenização do problema em estratégias como o *black card*,

ou escudo negro, como pontua a professora Vera Rodrigues em entrevista (2021) –, nesta seção eu mobilizo um pouco dos problemas levantados acima para pensar o que denomino aqui de Antropologia Negra Brasileira e Territórios da Negritude na Academia.

Por Antropologia Negra Brasileira compreendo toda a produção intelectual de antropólogas/os negras/os feita no Brasil. Independentemente do tema das pesquisas, seus objetos e recortes, a intenção aqui é marcar que existe uma *outra* Antropologia para além daquela feita pela *branquidade hegemônica* (Pereira 2020). Essa *outra Antropologia* não é marcada pela “ocultação e invisibilização das marcas étnicas de africanidade e de indigenidade, em nome da criação da chamada cultura brasileira” (idem: 9), mas, pelo contrário, constrói sua especificidade evidenciando suas marcações étnico-raciais e seu lugar de origem. O corpo assume dimensão metodológica e ajuda na construção de um pressuposto “epistêmico-vivencial” que exaspera todas as dimensões da reflexividade (Walsh 2007: 107). Nesse sentido, as dimensões da subjetividade da/o antropóloga/o em campo e das posicionalidades histórico-geo-corpóliticamente marcadas são estratégicas (Palermo 2019). Estratégicas ao romper com a fantasia acadêmica da cientificidade, pois se, anteriormente, vimos uma academia, e conseqüentemente uma ciência, alicerçadas pela universalidade, neutralidade e superioridade do logocentrismo ocidental agora podemos vislumbrar a possibilidade de romper com teorias monolíticas, monoculturais e universal orientadas por mudanças epistemológicas trazidas por aquelas/es que eram consideradas/os *de fora* (Walsh 2007).

Nesta disputa, a Antropologia (Branca) Brasileira acaba por se basear em ilusões de alteridade construídas no reduto da sua própria domesticidade, ou seja, “essa antropologia ‘feita em casa’ consegue epistemologicamente resolver o problema da alteridade produzindo sua própria alteridade doméstica, que são os próprios outros do Estado nacional – negros, índios, camponeses, pobres – mas toma a si própria como autor não situado” (Pereira 2020: 9-10). A julgar pela forma como a disciplina se institucionalizou no país não me surpreende que redes e alianças tenham sido formadas desde o início para manutenção de hegemonias e

pactos narcísicos. As maneiras como 1) as ementas e planos de ensino são construídas, as disciplinas são ministradas – tendo ainda na figura do catedrático seu (pior) exemplo –, 2) as formações colegiadas e congregadas – em assembleia pouco republicanas – são compostas e administradas, 3) as ausências intencionais de intelectuais e pensadoras/es negras/os, mulheres, indígenas, quilombolas, LGBTQIA+, refugiadas/os, camponesas/es e pobres – e/ou de referências do Sul Global – e 4) os evidentes desconfortos em sala quando se relega a essas epistemologias distintas o lugar de não-conhecimento (Walsh 2007) marcam a ausência de territórios da negritude nos espaços acadêmico-científicos.

No entanto, contra todas essas ausências e impedimentos, surgiram *epistemologias-outras* mobilizadas pela possibilidade de um *pensamento transfronteiriço*, comprometido com o pensar e o fazer como partes indissociáveis da luta antirracista dentro da academia brasileira (Palermo 2019: 96; Mullings 2013). Em relação à teoria antirracista em Antropologia, podemos pensar nas críticas de Manuel Querino² e Edson Carneiro como sendo as precursoras deste modelo de pensamento. O primeiro dimensionando a *civilização brasileira* como efeito da exploração do colono preto e o segundo observando como o *negro* se tornou objeto de ciência, ao sair de sua condição de *escravo* e configurar-se como objeto de estudo pelo *establishment* científico nos séculos XIX e XX.

Juntam-se a estes dois autores pioneiros, em décadas posteriores, as/os intelectuais reconhecidas/os e admiradas/os, e que recentemente estão sendo reposicionadas/os no cânone antropológico nacional: Marlene Cunha, Lélia Gonzalez, Josildeth Gomes Consorte, Kabengele Munanga e Zelia Amador de Deus. Para nós, antropólogas/os negras/os – e, para mim, em especial – é esse conjunto de pessoas negras que fundamentam os primeiros territórios da negritude na academia. Em especial, quero fazer referência a três mulheres desse panteão: à Marlene Cunha, que fundou – junto com Beatriz Nascimento – o Grupo de Trabalho André Rebouças (GTAR), e que “talvez [seja] o primeiro movimento negro

² Considerado “one of the most important names in the Ethnography and Arts History in Brazil” (Querino 1980 [1918]: 157).

universitário do país” (Cunha 2017: 18); à Lélia Gonzalez, que não apenas modificou o pensamento social brasileiro ao adicionar às suas análises as perspectivas de raça e gênero, mas que também ousou encruzeilhar política e ciência ao se tornar professora na PUC-Rio e militante do Partido dos Trabalhadores (e depois do PDT), nos quais pode concorrer a cargos eletivos no legislativo estadual; e à Zélia Amador, professora universitária, atriz e militante, cofundadora do Centro de Estudos e Defesa do Negro do Pará (CEDENPA), uma das organizações da militância negra mais antiga do país. Essas três experiências, somadas às de Josildeth Consorte³ e Kabengele Munanga⁴, marcam o estabelecimento de um trânsito entre academia e militância e a conformação de territórios da negritude.

O sentido que dou aqui a ideia de territórios da negritude encontra paralelo nas proposições de Lélia Gonzalez & Carlos Hasenbalg (1982), de Monica Conrado, Marilu Campelo e Alan Ribeiro (2015), e nas minhas próprias reflexões sobre esta categoria, como aparecem em Ribeiro (2020a e 2020b), uma vez que a encaro tanto como “espaços bem demarcados, como sendo o ‘meu pedaço’, o ‘meu lugar’ [...] ‘ilhas seguras’ [...] ‘que postulam que o pertencimento ao território implica a representação da identidade cultural” (Conrado, Campelo & Ribeiro 2015: 217) quanto como “territórios educativos, comunicacionais, visuais, imagéticos, sonoros, gestuais com dispositivos narrativos, enunciativos, argumentativos, interpretativos, imaginativos e estéticos” (Ribeiro 2020b: 127); sem esquecer que tudo isso foi orientado pelos “tradicionais espaços africanizados no Brasil, como os quilombos, terreiros de umbanda/candomblé/mina, movimentos sociais, rodas de capoeira, escolas de samba, nas entidades” (idem).

Ainda que seja possível somar aos territórios da negritude diversos *lugares-outros* do mundo acadêmico – como salas de aula, disciplinas, centros e diretórios acadêmicos, coletivos estudantis, eventos, grupos de

³ A professora Josildeth Consorte foi uma das primeiras antropólogas brasileira a trabalhar no Projeto UNESCO.

⁴ O professor Kabengele Munanga foi umas das primeiras pessoas intérpretes do pensamento social brasileiro a construir suas análises pelas perspectivas raciais e antirracista.

trabalho, simpósios especiais, cursos, revistas, periódicos e livros e uma miríade de outras coisas – é importante situar que são os grupos de estudos e de pesquisas que tem se conformado ao longo do tempo como verdadeiros exercícios de territórios da negritude. As experiências de coletivos estudantis têm gerado grande impacto também, mas principalmente nas normas institucionais e agendas políticas (dentro e fora da universidade). No entanto, é nos grupos de estudos e de pesquisas que muitas das vezes atualizamos as referências e sacolejamos as estruturas das disciplinas, propondo novas leituras para antigos debates e sugerindo a ampliação do referencial teórico-conceitual e metodológico do ensino e da prática antropológica.

A proposição de um fórum acerca do que denominei aqui de Antropologia Negra Brasileira evidencia que novos territórios da negritude estão sendo gestados e alimentados na academia brasileira. Se o gérmen dessa iniciativa foram as respostas intelectuais construídas por nossas/os mais velhas/os, nossas ancestralidades, confrontando as perspectivas racistas de longa duração, que nos querem ver sucumbir, cabe a nós elaborarmos novos caminhos na luta antirracista. Como já diria um conhecido adágio da militância negra: “Eles combinaram de nos matar, mas nós combinamos de não morrer”. Portanto, nós – antropólogas negras e antropólogos negros – não sucumbiremos!

Referências Bibliográficas:

- AMADOR DE DEUS, Zélia. 2019. Ananse tecendo teias na diáspora: uma narrativa de resistência e luta das herdeiras e herdeiros de Ananse. Belém: Secult/PA.
- CONRADO, Mônica; CAMPELO, Marilu & RIBEIRO, Alan. 2015. Metáforas da cor: morenidade e territórios da negritude nas construções de identidades negras na Amazônia Paraense. *Afro-Ásia*, 51: 213-246.
- CUNHA, José Alipio de Oliveira. 2017. “Em busca de um espaço: a linguagem gestual no candomblé de Angola. À memória de Marlene de Oliveira Cunha”. *Cadernos de Campo*, n. 26, v. 1: 15-41.
- DU BOIS, Willian Eduard Burghardt. 2021. *As almas do povo negro*. São Paulo: Veneta.

- GONZALEZ, Lélia. 2018. “Racismo e sexismo na cultura brasileira”. In: Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa. Diáspora Africana: Editora Filhos da África. p. 190-214.
- GONZALEZ, Lélia & HASENBALG, Carlos. 1982. Lugar de negro. Rio de Janeiro: Marco Zero.
- MULLINGS, Leith. 2013. “Interrogando el racismo. Hacia una Antropología antirracista”. Revista CS, v. 12: 325-374.
- OLIVEIRA, Thiago; RIBEIRO, Milton & VENANCIO, Vinícius. 2021. “O PROBLEMA - Localizando a Antropologia Brasileira: contribuições para pensar corpo, lugar e a geopolítica da produção de conhecimento”. Novos Debates, v. 7, n. 1.
- PALERMO, Zulma. 2019. “Alternativas locais ao globocentrismo”. Revista Epistemologia do Sul, v. 3, n. 2: 88-99.
- PEREIRA, Luena Nascimento Nunes. 2020. “Alteridade e raça entre África e Brasil: branquidade e descentramentos nas Ciências Sociais brasileiras”. Revista de Antropologia, 63(2): 1-14.
- PINHO, Osmundo. 2019. “A antropologia no espelho da raça”. Novos Olhares Sociais, v. 2, n. 1: 99-118.
- QUERINO, Manuel. 1980 [1918]. “O colono preto como fator da civilização brasileira”. Afro-Ásia, n.13: 143-158.
- RAMOS, Alberto Guerreiro. 1995. Introdução crítica à Sociologia Brasileira. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- RIBEIRO, Alan & FAUSTINO, Deivison. 2017. Negro tema, negro vida, negro drama: estudos sobre masculinidades negras na diáspora. Transversos, n. 10: 163-182.
- RIBEIRO, Milton. 2020a. “O negro-lugar do homem preto brasileiro – episódios de racismo cotidiano em AmarElo (2019)”. Crítica Histórica, v. 11, n. 22: 131-152.
- RIBEIRO, Milton. 2020b. “Eu decido se ‘cês vão lidar com king ou se vão lidar com kong”: homens pretos, masculinidades negras e imagens de controle na sociedade brasileira. Revista Humanidades e Inovação, v. 7, n. 25: 117-134.

- SILVA, Marcus; SILVA, Flavia; ALESSIO, Polliana & SILVA, Ana Luiza. 2021. “Do facão ao bisturi’: entrevista com a antropóloga Vera Rodrigues”. *Novos Debates*, v. 7, n. 2.
- WALSH, Catherine. 2007. “¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales”. *Nómadas*, n. 26: 102-113.