

CONHECIMENTO, CRENÇAS E QUESTÃO RACIAL NO BRASIL: REFLEXÕES SOBRE ANTIGOS SABERES NA NOVA ACADEMIA

Knowledge, beliefs and racial issues in Brazil: thoughts on ancient wisdoms in
the new academy

Adeir Ferreira Alves¹

Resumo

O sistema de crenças atua segundo uma combinação não regular de modos de conhecer e de lidar com o conhecimento dentro e fora da academia no Ocidente. Embora ele tenha suas distinções onto-epistêmicas, o campo de atuação do sistema de crenças é o sujeito do conhecimento e suas dimensões (subjetividades, cosmovisões, quadros de compreensões). O presente estudo objetiva compreender filosoficamente as narrativas do sistema de crenças e o fazer acadêmico no macro sistema que os envolve: o colonialismo e suas *performances*. As crenças (sobretudo, aquelas vinculadas às religiões e aos segmentos hegemônicos) transitam entre categorias de estudos científicos e do senso comum, mas demarcando sempre o interesse principal de manutenção da dominação colonial pela alienação de massa. Apresento, também, uma nova academia que vem juntando inteligências, identidades e epistemes contracoloniais para inscrever na história da ciência outras formas de conhecimento, especialmente a partir das questões de raça, de gênero e de classe.

Palavras-chave: Crença(s); Conhecimento; Colonialidade; Raça; Identidade.

Abstract

The belief system operates according to a non-regular combination of ways of knowing and dealing with knowledge inside and outside the academy. Although having its onto-epistemic distinctions, the belief system is based on the subject of knowledge and its dimensions (subjectivities, worldviews, understanding frameworks). The present study aims to understand, from a philosophical perspective, the narratives of belief and the academic undertaking within the macro-system that surrounds them: the colonialism and its performances. Beliefs (especially those linked to religions and hegemonic segments) move between the categories of scientific studies and common sense, but always demarcating the primary interest of maintaining colonial domination through the alienation of the masses. I also present a new academy that has been gathering countercolonial intelligences, identities and epistemes in order to register in the history of science other forms of knowledge, especially in terms of race, gender and class.

Keywords: Belief(s); Knowledge; Coloniality; Race; Identity.

Introdução

O ensino de ciências e de história das ciências, a exemplo da história da filosofia ocidental, começou por traçar alguns paradigmas epistemológicos para definir o que seria o conhecimento válido e o que seria conhecimento “não válido”, de tal modo que assimetrias se formaram entre razão e opinião, verdade e crença, objetividade e subjetividade, dentre

¹ Doutorando em Metafísica pela Universidade de Brasília (UnB). Mestre em Direitos Humanos e Cidadania pela Universidade de Brasília. Bacharel e Licenciado em Filosofia pelo Instituto Santo Tomás de Aquino. E-mail: adeir.liceu@gmail.com

outros. A própria filosofia – como ciência matriz que narra sua história – organiza seu cânon estabelecendo uma linha divisória entre o conhecimento racional, referenciado em Sócrates, e o pré-racional, que parte dos filósofos da natureza (pré-socráticos) e cujo princípio estruturador gira em torno da busca de um elemento materializado (*arché*) no mundo – que seria, com efeito, a origem de todo o existir.

Portanto, buscando compreender a formação da narrativa histórica da ciência, vejo que ela se confunde com o modo de ensino de ciências, na medida em que – conformando com epistemes – uma estrutura de poder de dominação colonialista é acionada nos âmbitos político, cultural, ontológico, racial, de gênero, a qual prevalece concomitantemente no campo do saber razão e sistema de crenças. Assim, para indagar a história das ciências em suas narrativas dominantes através de narrativas anti-hegemônicas, recorro à epistemologia, a fim de compreender em que medida as escolhas paradigmáticas do ensino acadêmico de ciências se pautam não só em pressupostos racionais, mas igualmente políticos.

O ponto de convergência entre os assuntos aqui tratados se altera conforme os cenários que desenho ao apresentar a dinâmica do colonialismo no sistema de crenças e na crença como uma conduta humana a serviço do poder de dominação – seja na academia ou fora dela. O meu quadro de leitura, como uma conjunção de caminhos cruzados entre saberes e reflexões, tensiona algumas questões da colonialidade para pensar também as atuações anticoloniais. Portanto, o posicionamento crítico não é necessariamente pró ou contra este ou aquele objeto (razão ou crenças, por exemplo); posiciono-me contra os formatos de dominação que envolvem os diferentes objetos e os acionam com critérios paradigmáticos e, ao mesmo tempo, camuflam tais critérios sob a alegação de uma racionalidade dita pura/objetiva/neutra/universal.

Neste estudo, abordo a crença (como modo de pensar) e as crenças (como conjunto de princípios doutrinários de certos segmentos, especialmente religiosos) que envolvem o sujeito (do conhecimento hegemônico) e os contextos que produzem processos de alienação. Busco compreender como as relações de poder que anunciam esse sujeito

dominador a reboque e/ou – disfarçadamente – anunciam, também, os traços etnoidentitários dele no campo do conhecimento. Com efeito, o sujeito do conhecimento hegemônico abduzido ao transcendente, obsediado por sua imagem projetada, eclipsa a si próprio. E, assim, autointitula-se como racional, crítico, reflexivo, formatando, portanto, em suas características idealizadas, sistemas de pensamento coloniais, como se fossem, historicamente, padrão científico – o qual, por sua vez, arroga para si os signos de neutralidade, universalidade e objetividade (OYEWUMI, 2021; KILOMBA, 2019).

No mesmo fluxo, a narrativa hegemônica do Ocidente, que impõe este perfil identitário de sujeito dominante, exclui, invisibiliza, subalterniza os Outros (sujeitos negados). Nega, igualmente, os conhecimentos que destoam do perfil dominador (racista, epistemicamente colonializado, generificado, biologicizado, cristianizado, classista e hierarquizado) (OYEWUMI, 2021; KILOMBA, 2019; OLIVA, 2019; SANTOS, 2019).

Os quilombos, os terreiros, as aldeias dos povos originários e os movimentos anticoloniais – de resistências negra, LGBTQIA+, feminismo negro e tantos outros grupos – têm enfrentado essas formas de dominação colonial por quase cinco séculos no Brasil (VEIGA, 2021). Considerando a recente história do ensino superior no país, se comparada a outros países colonizados pela Europa (CARVALHO, 2019), o Brasil assiste agora, na academia, à atuação dos “novos sujeitos de direitos” (JESUS; SAMPAIO, 2017). Com efeito, corpos negros, mulheres negras, indígenas, mulheres indígenas, LGBTQIA+, pobres e periféricos começam a reconstruir a universidade (nova academia) e o modo de fazer ciência que, até então, vinha sendo quase exclusivamente euroamericano, ou seja, “ocidentocêntrico” (OYEWUMI, 2021).

Historicamente com pouco acesso a espaços/cargos de poder nos mais variados campos (intelectual, cultural, espiritual, econômico, racial, territorial, corporal), os novos sujeitos de direitos, com seus marcadores sociais, suas epistemes, historicidades, ancestralidades, saberes, reivindicam para si direitos (VEIGA, 2021). Com efeito, sobretudo pelo quesito racial, deparam-se com inúmeras crenças colonialistas como

bloqueios. No entanto, evocando uma identidade subjetivada na corporeidade, os novos sujeitos de direitos apresentam novos métodos, acionam outras ontologias/saberes e assim fazem notória ciência.

Por outro lado, ocultando suas pegadas, o sujeito do conhecimento hegemônico apresenta-se como um descrente, um cético, uma pessoa neutra, um pensador abstrato. Porém, mais próxima do arranjo de conhecimentos do que se suspeita, a conjuntura de crença baliza, discricionariamente, diferentes ideários e interesses paralelos arrolados pelo sujeito. Dessa feita, o que este estudo levanta como hipóteses é que: (i) as disputas epistêmicas dos colonizadores contra os anticolonizadores não se referem, necessariamente, aos postulados do conhecimento (objeto e sujeito), mas ocultam, nas malhas das premissas, crenças e discursos que favorecem a manutenção do poder de dominação colonial; e (ii) as narrativas movidas por segmentos religiosos e políticos reacionários – que *a priori* estão fora do âmbito da razão – não apenas participam, em alguma medida, na manutenção do poder hegemônico colonialista, mas também agenciam e afirmam o sujeito do conhecimento (a figura do colonizador) em suas características de dominação e em suas ferramentas de poder, tais como: privilégios, assimetrias, processos de alienação, racismo, intolerâncias e violações de direitos.

Portanto, seja para reafirmá-las, refiná-las, camuflá-las, negá-las ou mesmo para deixá-las intocáveis e/ou entregues à própria sorte – servindo quase exclusivamente a interesses que vão desde compromissos religiosos e políticos a questões escusas neste contexto tão singular como do Brasil – a colonialidade e suas agências escrevem uma agenda política que envolve privilégios para o sujeito hegemônico, pareando, dessa maneira, interesses de manutenção de poder de dominação em desfavor dos segmentos minoritários.

A extemporânea colonialidade, esteio do Estado supremacista, aciona a violência, a exclusão e a necropolítica como veículos de manutenção do poder de dominação, cujo objetivo é a formação e preservação da sociedade desigual, com base na raça. Na verdade, a dominação se institui sob a lógica do Estado (ALMEIDA, 2021). Por essas razões é que, conforme o economista

Mário Theodoro (2022, p. 328), o Estado é “uma espécie de chassi, uma estrutura sobre a qual se desenvolvem a produção e a reprodução das iniquidades”.

O que chamo de “crenças”, neste estudo, é um termo geral que compreende grande variedade de significados, sem que, com isso, universalize, em conceito abstrato ou em campo observável, os amplos fenômenos que elas acionam.

O percurso deste estudo não segue necessariamente uma linha descritiva da racionalidade ocidental, por exemplo, uma narrativa incorporada numa lógica seletiva de conceitos e análises teóricas com início (conceituações, recortes epistêmicos, definições), meio (história, paradigmas) e fim (assertivo, conclusivo). Em contrapartida, por meio da leitura de alguns autores, apresento um caminho de muitas encruzilhadas (RUFINO, 2019), formando, com efeito, um “horizonte de compreensão” (GADAMER, 1999) amplo, multifocal, aberto, negociado (SODRÉ, 2019), cruzado, pluriépistêmico e polimático (RUFINO, 2019), por fim, inacabado (GILROY, 2012).

Este estudo é produto de pesquisas mais amplas na área do meu doutoramento em Metafísica (em curso) na Universidade de Brasília (UnB), sob a orientação do professor Wanderson Flor do Nascimento, e com o programa de fomento à pesquisa (2021) do Decanato de Pós-graduação-DPG, também da UnB.

Da crença às crenças

Desde a filosofia clássica da Magna Grécia, partindo de Platão até a filosofia contemporânea, a temática da crença ocupa na filosofia um lugar marcado por diversos pensamentos, dos quais muitos conceitos, teorias e estudos foram feitos e dos quais sintetizo, em linhas gerais, que a crença não se limita ao campo religioso (ABBAGNANO, 2003), como pensa o senso comum. A crença, portanto, apresenta-se como um tema de investigação – seja ela filosófica ou não – ou, no mínimo, como um elemento relacional entre outras categorias de conhecimento de que provêm sentidos correlatos e/ou mais amplos, como fé, convicção, opinião, intuição, por exemplo.

No verbete “crença” do Dicionário de Filosofia de Nicola Abbagnano (2003) são apresentadas diferentes perspectivas filosóficas sobre o termo. Porém, o verbete “crença” é apresentado de uma maneira geral como “[...] atitude de quem reconhece como verdadeira uma proposição: portanto, a adesão à validade de uma noção qualquer” (ABBAGNANO, 2003, p. 218).

Como um acontecimento inerente à condição humana, a crença relaciona-se com as ideias de subjetivismo e relativismo, mas destaca-se nela o fato de que crença “não implica, por si só, a validade objetiva da noção à qual adere nem exclui essa validade” (ABBAGNANO, 2003, p.218). Ela carece, portanto, de uma instância e/ou instrumento de poder que a confirme; carece também de outros acontecimentos que a ajuízem no comportamento humano. René Descartes (1996) tinha consciência das distorções do crer e do duvidar e, nesse sentido, elaborou métodos para fundar a teoria do cogito e a sua base era justamente o sujeito pensante (o sujeito do conhecimento) – sendo o relato das suas meditações autoinvestigativas criações de paradigmas.

Evidente ou oculta, declarada ou negada, a crença opera por categorias que aceitam ambivalências, arranjos, incrementos, ajustes, falsetes, conjecturas, disfarces. Apresenta-se, antes de tudo, como uma mola propulsora que permite combinações discricionárias para tomadas de decisões a um fim que favorece a pessoa que crê.

Semelhante à superficialidade de fundamentação das opiniões, a crença é definida no conhecimento filosófico como a atitude de acreditar em algo independentemente de validação externa do sujeito que crê (ABBAGNANO, 2003). Acreditar não se resume a uma atividade psicológico-cognitiva de ajuizar sobre a verdade, mas remete à compreensão de um arranjo combinado que, mesclando outras categorias (emoções, desejos, fobias, sentidos, ideais, fê, doutrinas, dúvidas, intuição, tradições, métodos e ritos), se movimenta para adesão àquilo que é autoajuizado como verdade. Em alguma medida, pode-se dizer o mesmo de sua antítese, ou seja, a descrença (MICHELETTI, 2007).

“Os conteúdos e estruturas do inconsciente são o resultado das situações existenciais imemoriais, sobretudo das situações críticas, e é por

essa razão que o inconsciente apresenta uma aura religiosa” (ELIADE, 2012, p. 171). Em outras palavras, a crença, pareando-se a um mecanismo psicológico do superego, é uma autorregulação da consciência humana de acreditar ou desacreditar, que recorre a diversos jogos de linguagem como justificativas e/ou meios para aderir a postulados, discursos, narrativas, metáforas. Trabalho este amplamente lapidado, especialmente na Era Medieval, em cujo período a “*fides et ratio*” (fé e razão) operou vigorosamente no pensamento ocidental, balizando o conhecimento científico pelos interesses doutrinários da Igreja Católica.

Neste estudo, sob a ótica da decolonialidade, objetivo compreender em que medida esse procedimento da crença, tão atacado pela ciência formal, camuflando e negando o relacionamento secreto, produz em conjunto com esta última, “conhecimento dominante” (em todos os aspectos, inclusive mental); aliás, produz “formas dominantes de conhecer”.

Com efeito, alguns princípios cultuados pela ciência (racionalidade, universalidade, neutralidade e objetividade) estão sedimentados em epistemes colonialistas e imperialistas do poder e do saber euroamericano-exclusivista. Portanto, camuflam, dessa maneira, seus pilares racistas, sexistas, centralistas, hegemônicos (OYEWUMI, 2021; KILOMBA, 2019). É por meio de extensa atividade de negação que o fazer científico ocidental, historicamente vinculado à política colonialista (hierarquizante, binarista, assimétrica, segregacionista, dialética) institui e produz o que ele diz ser conhecimento (AGUIAR, 2017).

Seja como conectivo ou como um sistema invisível acionado pela subjetividade na *performance* científica, a “crença”, por seu turno, perfila como sistema de arranjos de conteúdos capilarizados por inúmeras crenças. A política colonialista é um arranjo de conteúdos e de postulados combinados, em que a crença, ou melhor, as crenças, já se apresentam para além de uma atitude individual de acreditar ou não, mas como sistemas coletivizados e organizados de certos conteúdos etnocentrados, embora negando as evidências:

Quando acadêmicas/os brancas/os afirmam ter um discurso neutro e objetivo, não estão reconhecendo o fato de que elas e eles também

escrevem de um lugar específico que, naturalmente, não é neutro nem objetivo ou universal, mas dominante. É um lugar de poder (KILOMBA, 2019, p.58).

O lugar de poder, além da imposição de crenças do campo de influência de quem domina, também determina o que se deve falar, quem deve falar, a quem falar e como falar (KILOMBA, 2019). E, nessa tradição, através de estruturas de poder – como o Estado, por exemplo –, o Ocidente vem conservando a hegemonia racial branca, praticando violências e negando sistematicamente o protagonismo de outras raças, de outros saberes e de outras epistemes que não aquelas dominantes (OYEWUMI, 2021; RUFINO, 2019).

Conforme a socióloga nigeriana contemporânea Oyèrónkẹ Oyěwùmí (2021), a atuação das pessoas da academia no Ocidente não escapa dos sistemas de dominação colonial. Ao contrário, nesta sofocracia instituída, as “pessoas da academia se tornaram uma das forças hegemônicas internacionais mais eficazes, não por produzir experiências sociais homogêneas, mas uma homogeneidade de forças hegemônicas” (OYĚWÙMÍ, 2021, p.46). Com efeito, “as teorias ocidentais tornaram-se ferramentas de hegemonia na medida em que são aplicadas universalmente, partindo do pressuposto de que as experiências ocidentais definem o humano” (OYĚWÙMÍ, 2021, p.46-47).

É verdade que as universidades têm sido espaços democráticos de debates, diversidades culturais e, até mesmo, liberdade política no campo das ideias, porém, quando se trata do poder instituído na estrutura da universidade, essas teias de dependências que envolvem a academia renovam os processos de colonização evidenciados nas suas preferências de dominação de classe, de gênero e de raça, até porque “se a nossa universidade não fosse colonizada, ela não seria racista; e se não fosse racista, ela não teria sido colonizada” (CARVALHO, 2019, p. 86).

Conforme Grada Kilomba (2019, p. 51), no espaço acadêmico, nós, as minorias raciais, em geral “temos sido descritas/os, classificadas/os, desumanizadas/os, primitivizadas/dos, brutalizadas/os, mortas/os. Esse não é um espaço neutro”. Ainda conforme a autora, nesse espaço

predominantemente branco, nós somos tratadas/os como objetos de discursos brancos.

Enquanto instituição de perfil colonial do Estado, a universidade – em sua ambivalência – pende fortemente para a reprodução do modelo de dominação em seu caráter tanto pedagógico quanto administrativo (SEABRA, 2021). Em que medida, portanto, a crença e as crenças atuam no fazer da ciência? Para Grada Kilomba:

A epistemologia, derivada das palavras gregas *episteme*, que significa conhecimento, e *logos*, que significa ciência, é a ciência da aquisição de conhecimento e determina que questões merecem ser colocadas (temas), como analisar e explicar um fenômeno (paradigmas) e como conduzir pesquisas para produzir conhecimentos (métodos), e nesse sentido define não apenas o que é o conhecimento verdadeiro, mas também em que acreditar e em quem confiar (KILOMBA, 2019, p. 54).

O conhecimento científico, antes de tornar-se “confiável”, primeiramente é definido, recortado, organizado, parametrizado, paradigmático por escolhas e critérios estruturantes de uma cadeia relacional de dominação em uma comunidade científica (KUHN, 1988). Obviamente, a confiabilidade encontrará sempre, associada ao conhecimento, a figura do dominante com os seus atributos de poder hegemônico, ao passo que a desconfiança/dúvida será um critério que definirá, pelas rejeições, aquelas/es que não são críveis (DESCARTES, 1996), a saber, os sujeitos objetificados e o lugar da sua outridade (KILOMBA, 2019).

No Brasil, uma onda conservadora com precedentes na religião e em confabulações da comunicação em redes põe-se em marcha. Os objetos das ideias conservadoras não são mais só questões religiosas, mas a própria ciência é colocada em xeque por meio de discursos arrolados por sistemas de crenças pincelados com discursos aparentemente racionais. O fantasma medieval que sempre perseguiu a razão, insepulto, volta a atormentá-la no século XXI. Dessa forma, o núcleo de poder da academia é disputado no âmbito da colonialidade para agenciar cadeias de dominação hegemônicas homogêneas (OYĒWÙMÍ, 2021).

Muitas personalidades investidas de autoridade política, lideranças religiosas, influenciadores/as digitais, corporações midiáticas e de imprensa, até autoridades científicas têm feito campanhas negacionistas e proferido discursos de ódio, de intolerâncias; críticos da imunização contra a Covid-19. Longe de operar por antigas assimetrias lógicas da racionalidade numa perspectiva dialética do debate de ideias, agora vituperam contra o heliocentrismo e o geomorfismo planetário; contra democracias; contra posicionamentos políticos esquerdistas; contra instituições do poder público; contra direitos humanos; contra segmentos socialmente minoritários. Ou seja, censuram quaisquer posicionamentos que enfrentam ou que questionam processos de dominação hegemônica.

O enfrentamento à dominação hegemônica não é uma crítica generalizada ao poder, mas ao direcionamento dado ao poder (SEABRA, 2021), do qual provêm, com efeito, processos de alienação, subjugação, subalternização, violências, violações e retiradas de direitos do Outro em virtude de privilégios mantidos ao sujeito dominante.

Em resumo, penso que esta situação descrita não se trata de uma guerra da razão contra a irracionalidade. De modo antagônico, organizações quase inteiras e volumosos grupos historicamente rivais, como polícias e facções criminosas, ou historicamente competitivos, tais como católicos e evangélicos, agora unidos nos mesmos ideais, formaram bancadas parlamentares e elegeram em 2018 no Brasil um presidente da República – reacionário confesso, supremacista (racista, machista, homofóbico, misógino, anti-ciência, armamentista).

Embora sugerindo sistemas de crenças em suas bases, nessas uniões antes improváveis, não são esses sistemas dominantes apenas os elos de união entre tais segmentos distintos, mas, sobretudo, o meio e/ou a forma de garimpar espaços de poder, privilégio, dominação, massificação, exploração. Agora, vejamos como e em que sentido essas combinações atuam no conhecimento.

Crença, religiões hegemônicas e colonialidade no Brasil

Embora preservem suas particularidades e campos de atuação específicos, estes três elementos (crença, religião e colonialidade) operam de modo interdependente num sistema pré-determinado, a saber, a dominação. Muitos estudos foram realizados sobre essas três categorias no Brasil, mas neste estudo os correlaciono num quadro de leitura em que a academia – negando tais elementos – se apresenta como “cenário” onde figura o autoarrogado caráter epistêmico neutro, universal e objetivo, mas tem embutidos em si outros papéis identitários ocultos, muito próximos de padrões de crença. No domínio da colonialidade, as combinações entre crenças e conhecimentos retroalimentam-se.

O que compreendo por crença, *lato sensu*, é esta mesma atitude de adesão a algo reconhecido como verdadeiro (ABBAGNANO, 2003), mas, no presente estudo, analiso também como, no Brasil contemporâneo, a crença se apresenta não mais e somente como uma atitude individual e subjetiva do sujeito do conhecimento, mas como uma atitude cujos efeitos têm alcance coletivo, como um dispositivo de “alienação de massa” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006; ARENDT, 2005) ou, vista de outra forma, uma atitude que expressa, na subjetividade, conteúdos previamente ajuizados para o crer, porém manipulados por conteúdos e critérios de instâncias do poder político, científico, econômico, cultural, religioso.

Os frankfurtianos relacionam a cultura de massa às técnicas e instrumentos de manipulação em grande escala (imprensa, poderio bélico etc.). Eu relaciono os processos de alienação de massa no Brasil ao colonialismo – sendo o sistema de crença o principal instrumento de instituir o poder nas esferas dos interesses das organizações. Assim, posso inferir que as *fakes news*, além de propagarem conteúdo falso, alienam pessoas em massa para as fileiras das organizações hegemônicas. Agora os algoritmos, como processos de massificação, sintetizam um sistema de poder de dominação também digital (MBEMBE, 2021).

A verificação criteriosa para confiabilidade da informação é uma condição elementar para o conhecimento, mas o mesmo critério não se aplica ao sistema de crença (ABBAGNANO, 2003). Ao contrário de uma

informação, normalmente passível de uma verificação crítica, razoável, criteriosa, coerente, crenças serão apenas ajuizadas pelos sentidos.

Estão em disputa, nas sociedades ditas democráticas, estruturas fundantes do poder. Por essa razão é que instâncias de autoridade (Estado, universidade, escolas, ciência etc.) estão sendo destituídas e descredibilizadas do seu papel original, para endossar ideias e crenças de alguns grupos hegemônicos. Termos como “liberdade de expressão”, “liberdade de pensamento”, “livre opinião”, que defendem o direito à fala sustentada em mera opinião e nada de razão, não têm compromisso com a verdade, mas com o poder e com a dominação e, dessa forma, podem até compactuar com o totalitarismo e o autoritarismo, pois “é a opinião e não a verdade, que pertence à classe dos pré-requisitos indispensáveis a todo poder” (ARENDDT, 2006, p.289).

O Édipo Rei está ainda mais envaidecido na contemporaneidade. As opiniões e as crenças, ancoradas esteticamente no critério do gosto (FERRY, 1994), têm se apresentado na atualidade como postulados de verdade que arrogam para si posto supremo de defesa da dignidade humana. A história, como signo e sentidos ontológicos construídos nas culturas humanas, agora é passada em revista sob o critério relativo e subjetivo de cada ser humano, pois “na alienação radical do mundo, nem a história nem a natureza são em absoluto concebíveis” (ARENDDT, 2005, p.126).

No mesmo diapasão, a subjetividade é desprestigiada quando é o Outro que a emprega para reivindicar sua humanidade, seu conhecimento, seu existir, seu ser (VEIGA, 2021), porque esse outro se apresenta composto de identidade racializada (não branco) ou generificada (mulheridades), de epistemes anti-hegemônicas e nacionalidade terceiro-mundista/periférica (SEABRA, 2021). Portanto, independentemente de a apresentação ser substanciada em subjetividade ou objetividade, é o Outro, com sua cosmopercepção outrificada, a dimensão negada.

Sendo o sujeito hegemônico a personificação de indivíduos solipsistas – edipianos –, então, como é que eles se massificam? Em torno de ideais comuns, frustrações semelhantes, interesses que se retroalimentam – formam-se dominações hegemônicas e/ou células, vultos ou protótipos

deles. As religiões dominantes, quase inatacáveis, são condições favoráveis para desabrochar identidades do sujeito dominante, porque nessas instâncias ontológicas, diferentemente da ciência, “a religião é um jogo linguístico com critérios autônomos de inteligibilidade e racionalidade, imune a críticas externas” (MICHELETTI, 2007, p. 86). O sujeito edipiano, magnetizado por sua auto-obsessão, busca e projeta no mundo apenas a sua própria figura e, a partir dela, alimenta seus desejos, ao mesmo tempo que tem caminho livre de críticas e de interdições. Por isso é que o edipiano se associa somente aos seus semelhantes.

O Brasil, embora rico em diversidade identitária e de crenças, além das heranças da reunião de muitas culturas distintas, apresenta a predominância de uma estrutura sistêmica de crenças conformada por uma narrativa hegemônica de base branca-euro-cristã operante em todas as instâncias de poder, invisibilizando e, com efeito, relegando para a marginalidade os segmentos minoritários, ou seja, jogando as minorias para longe dos centros de poder. O quadro mais evidente dessa celeuma é o racismo (VEIGA, 2021; THEODORO, 2021).

Com essa predominância, os efeitos das crenças contornam o pensamento, a ciência, a política e a sociedade como um todo, pois o que se constata de antemão é que, no Brasil, as situações de violência religiosa contra os segmentos minoritários tem origem no racismo religioso e no racismo epistêmico (OLIVA, 2019), porque o racismo não é apenas uma questão de raça, ele é sistêmico/estrutural (ALMEIDA, 2021; KILOMBA, 2019).

Compreendendo que o Brasil – devido à sua identidade religiosa – tenha uma dinâmica marcante na apresentação das crenças (FREYRE, 2006), observo forte atuação de uma estrutura colonial, pois “a colonização é inseparável das construções imaginárias poderosas e das representações simbólicas e religiosas através das quais o pensamento ocidental figurou o horizonte terrestre” (MBEMBE, 2019, p. 92). Nessa dimensão hegemônica, o sujeito do conhecimento se apresenta como um agente da colonialidade do poder, seja no âmbito religioso, na academia ou na sociedade, na história, na ciência ou na esfera do poder público.

Com mudanças estruturais no curso da história, a fé dominante passou por processos semelhantes à antropocentrização. Controlando mercados locais, organizadas por um cartelismo, as instituições religiosas não se responsabilizam mais por uma legitimação do mundo, pois a fé agora está psicologizada (BERGER, 1985). Deriva dessas mudanças o fato de que “as instituições religiosas tenham se acomodado às ‘necessidades’, morais e terapêuticas, do indivíduo em sua vida privada” (BERGER, 1985, p. 158).

A antropocentrização é um processo que se capilarizou dentro das religiões, pois ela confere ao sujeito hegemônico a crença pessoal de que a verdade divina se apresentará a ele, na sua psique. Com efeito, cabe ao sujeito que crê, a partir da sua luz interior (cognição), conhecer e compreender o seu objeto de conhecimento, a saber, a revelação bíblica acerca de Deus (WEBER, 2010).

Diferentemente de um tradicional critério canônico (a exemplo do catolicismo – que emprega a catequese como ensino da verdade cristã), a nova raiz cristã (marcada pelo pentecostalismo e o neopentecostalismo [tanto protestante quanto da Renovação Carismática Católica]) fundamenta a verdade cristã no plano do sistema de crenças. Conforme Peter Berger (1985), a religião endossou uma potência antropocêntrica. Porém, os efeitos dessa conduta religiosa transbordam da religião – como uma cosmopercepção hegemônica – para o mundo laico (não religioso) ou plurirreligioso. Nesse sentido, o que se observa da pessoa propagadora desse sistema de crenças no mundo laico é a apresentação de suas convicções como sendo um valor superior ao postulado da verdade (conceitual, universal e sistematizada pelo pensamento ocidental).

Com referência ao conceito durkheimiano de “efervescência coletiva”, Sodré (2017) afirma que, nos processos de produção das crenças, impera a força do sistema de crenças modelado por uma prática mimética desde a tenra infância em que “a força da convicção é maior do que a verdade” (SODRÉ, 2017, p. 211). Para Sodré (2017, p. 194), a crença é uma “ideia viva, portanto, mais sentida do que concebida, unida pela causalidade e uma impressão presente – é pedra de toque do pensamento”. Ainda conforme o autor, vigora na contemporaneidade a tendência conviccionista a uma

espécie de “cientificidade do discurso da fé, o que faria de cada crente um ‘cientista cristão’, vocacionado para a cura dos males do mundo” (SODRÉ, 2017, p. 195).

Quando busco entender a relação entre crença, razão, opiniões, verdade, fatos, pensamento e conhecimento, observo que as impressões causadas pelas mídias à mente de um crente se sedimentam em seu pensamento como verdade, se à sua luz interior – incendiando o desejo – isso apetece. Essa forma de adesão a qualquer coisa “é a notícia desejada [...], em que tanto os jornalistas quanto os públicos preferem reafirmar ou ver expostas nas mídias as suas crenças, em detrimento da descrição dos fatos” (SODRÉ, 2017, p. 195).

Esse modelo de conduta firma-se na pessoa do crente, no religioso praticante e em qualquer pessoa que encontra nessa seara um modo superficial e prático de lidar com assuntos diversos. De forma semelhante às técnicas e artimanhas discursivas de obter razão a qualquer custo num debate (SCHOPENHAUER, 2001), o crente (cientista cristão), recorrendo às táticas de argumentos de autoridade, de factoides, de *fake news*, de interpretações ufanistas ou à mera presunção religiosa de propagar a fé, amplia interesses de arrebanhamento em massa para igrejas e/ou para ideologias eleitoreiras de bancadas religiosas no Parlamento – afetando as opiniões contrárias da sociedade e o poder de decisão de autoridades públicas.

Destarte, as questões de fé não se vinculam protocolarmente a um estado espiritual, mas a uma forma operacional de empreender a fé para erigir o poder, seja pelo emocionalismo ou pela simplicidade em afirmar ideias – sem necessariamente empregar a razão (mas com base em mitos, testemunhos, fé, narrativas de promessas etc.). *Sine qua non*, a conduta da crença está para o pensamento religioso como o discurso está para a filosofia – ou seja, é elementar.

No afã de levar a fé cristã para todos os cantos do mundo, o catolicismo serviu perfeitamente aos interesses do empreendimento colonial, a saber: dominar, violar, subjugar, saquear, usurpar, escravizar e hierarquizar os negros e indígenas, pois – conforme Nego Bispo, quilombola,

contemporâneo, mestre do saber – “as citações dos trechos das Bulas Papais indicam a necessidade de se recorrer à Bíblia para melhor dialogar com os reais fundamentos da cosmovisão dos colonizadores” (SANTOS, 2019, p. 22).

Conforme Hannah Arendt (2005), a verdade é autoevidente e não pode ser plenamente demonstrada. Como um substitutivo da razão, “a crença é, portanto, necessária àqueles que carecem dos olhos para o que é a um só tempo autoevidente, invisível e indemonstrável” (ARENDR, 2005, p. 176). Inseguro do seu critério validador e/ou buscando confirmá-lo em suas fabulosas encenações de fabricação de “verdades” autoajuizadas, o crente age com forte intolerância e violência a quaisquer elementos contrários que perturbem sua cosmovisão.

Por todas essas razões, mesmo que por força do embuste, da dúvida, da superficialidade, o crente julga ser necessário justificar formalmente o seu presumido merecimento nas promessas divinas da doutrina cristã, tornando pública a sua fé, e, com efeito, convertendo as pessoas à força ao seu credo, ou as alinhando às suas opiniões. O crente é um sonhador que, ignorando todas as interdições, mesmo correndo riscos de se afogar nas suas projeções refletidas nas águas espelhadas de Édipo, quer concretizar, a qualquer custo, seu mundo idealizado. Então, num impulso irracional, fispado pelo magnetismo do desejo de poder, ofuscado pelo desespero e frente às ilusões, lança-se violentamente nas águas profundas em busca da sua quimera.

Tensionando um pouco as linhas gerais apresentadas por Abbagnano (2003), compreendo que o sistema de crenças envolve um misto de dominação da fé, que torna o crente um agente de manutenção desse sistema globalizante – tal como uma brasa que ele queira manter fumegando –, bem como elementos de poder do sujeito hegemônico (raça, classe, crenças, preferências etc.). Inclusive, quando se fala de um possível fim do mundo, soa ao crente como uma grave ameaça ao fim do mundo que ele mesmo cosmificou (ELIADE, 2012) com base no perfil dominador do sujeito hegemônico, como já falado anteriormente.

Substituindo um secular equívoco científico ocidental (fragmentação do saber) por outro tão comprometedor quanto (hierarquização epistêmica),

no Brasil, a fé vai para a escola, a despeito da linha de separação – esticada apenas como um procedimento paradigmático – entre fé e razão, formalizada pelo princípio legal da laicidade do Estado. Destaca-se que a fé nunca buscou ocupar o lugar de aprendiz, mas de “ensinador” – aliás, sempre quis ocupar o lugar de liderança na esfera do conhecimento, desde o início da colonização, porque “essas ações forjaram mentalidades, subjetividades, sociabilidades e parâmetros ideológicos que são vigentes nas práticas educativas exercidas em espaços escolares até os dias de hoje” (RUFINO, 2019, p. 78).

Nesse diapasão, o projeto da “Escola Sem Partido”, por exemplo, assume um discurso moralista em suas representações, mas, na verdade, controlando corpos e mantendo privilégios (DIP, 2018) – com postulados conjecturantes – forma um perfil de cientificidade da fé (SODRÉ, 2017) e, assim, disputa no país a liderança do poder através do controle de massa dos predispostos às crenças.

A onda conservadora que se alastra no Brasil e, neste momento, após o golpe de 2016 com o *impeachment* da ex-presidenta Dilma, a questionável eleição presidencial de Jair Bolsonaro em 2018 e o impulso algorítmico das redes sociais, vem conglomerando um complexo de assuntos que, de forma ideológica e superficialmente tratada, discute questões de gênero, aborto, de raça, educação, minoridade penal, direitos humanos em geral. Porém, em suas narrativas hegemônicas, prevalecem postulados de crenças violando direitos e decretando gigantescos equívocos como se verdades fossem.

Envoltas em pechas de desejos por espíritos presunçosos, as narrativas conservadoras são chamarizes em massa para o fomento de programa eleitoral e arrebanhamento religioso que, para todos os efeitos, significa poder e dinheiro (DIP, 2018). Um cenário de aparente liberdade para pensar ou falar o que bem entender, a reboque de uma superficialidade religiosa, na verdade é um aparato ideopolítico controlado e operado por um sistema de crenças – porque o sistema de crenças é a base de qualquer comunicação (SODRÉ, 2017).

Nas palavras de Andrea Dip (2018), que analisa criticamente o fenômeno cristão no Brasil – quase que exclusivamente evangélico –, o

projeto dessa seara conservadora é ocupar todos os espaços e poderes públicos. Mais do que um alinhamento espiritual do país, o projeto de poder é uma agência e um agenciamento colonial.

Assim, a tríade formada por crença, religiões hegemônicas e colonialidade é uma combinação que trabalha através do sujeito colonial para a instituição do poder dominante o qual, por sua vez, anula ou afeta profundamente o Outro, ou seja, pessoas com marcadores sociais.

Uma academia contracolonial: uma proposta interseccional

Com base na exposição das dinâmicas interna e externa das instituições científicas superiores de Berlim, Humboldt ([1797-1835], 2003), diplomata e filósofo, nascido na antiga Prússia, atual Alemanha, fundador da universidade de Berlim – a Humboldt-Universität – e inspirador do modelo de universidade em geral, estabelece que a universidade é o espaço onde se formam cientistas com duplo aspecto: produção máxima de ciência; produção intelectual e moral responsável (Casper; Humboldt, 2003).

Conforme Casper e Humboldt (2003), o ensino superior possui diferenças em relação ao ensino básico. Naquele, há um dinamismo próprio para a formação na e para a autonomia; já na educação básica, acontece uma transmissão de conhecimentos. Por isso é que a ciência, enquanto atividade de ensino superior, não é um produto produzível ao ponto de ser considerado acabado e terminado, mas uma busca incessante. Para Casper e Humboldt, quanto menos intervenção do Estado nas atividades da ciência, melhores serão os seus feitos.

Depreende-se, portanto, que a autonomia acadêmica ainda soa utópica, porque, quando a academia escapa das teias do Estado, ela busca refúgio no empresariado, nas instituições de financiamentos e conglomerados de teias de dominação (epistêmica, pedagógica, administrativa ou econômica). A relação de dependência e/ou de subordinação está vinculada a princípios morais, políticos, econômicos, além do científico. Portanto, a reprodução de certas condutas aciona motivações desses princípios vinculantes de interesses. Dentre esses princípios está o sistema de crenças. O entrelaçamento de interesses interinstitucionais, a

priori, não passa por um juízo de conteúdo de crenças, mas por termos como: parceria, adesão, contrapartida, apoio, incentivo, fomento; o que ancora relações de dependência e subordinação, bem como aceitação de condições que sufocam a autonomia política nessa cadeia de dominação.

Universidades inteiras, pesquisadores/as ou mesmo alguns programas específicos começam a construir outros formatos, a saber, anti-hegemônicos, antirracistas, populares, como, por exemplo, a universidade com as intersubjetividades buscadas entre ciências positivadas e etnociências por José Castiano (2010) na Universidade Pedagógica de Moçambique que, por sinal, mobiliza o pensamento da filosofia africana e ocidental para pensar sobre os efeitos das epistemes eurocentristas no mundo não europeu.

Castiano (2010), como professor e coordenador universitário em Moçambique, mobiliza professores e alunos a estudarem pensadores, cientistas, intelectuais africanos e os povos tradicionais moçambicanos. Alguns problemas epistemológicos começam a aparecer, pois, ao se pensar a matemática, a biologia, a medicina africana, por exemplo, a filosofia dessas ciências não pode ser dissociada do conhecimento a elas inerentes. Juntamente com essa perspectiva, surgem também os problemas coloniais de sobreposição de valores e princípios científicos euroamericano-centrados que têm muito mais relação com o poder de dominação do que com paradigmas científicos de fato.

Achille Mbembe (2005; 2019; 2021), filósofo camaronês contemporâneo, relata que as sociedades negras tradicionais da África, imersas na tensão política, econômica e cultural impostas pela colonização europeia, traduzem em seus modos de vida a insubmissão como resposta aos paradigmas cristãos e coloniais em geral. O modo de vida ancestral das sociedades negras africanas atua, em certa medida, como uma episteme (inteligência africana) em que o princípio fundamental é firmar-se como um modo de vida cujo caráter fundante é um posicionamento anticolonial para o autocuidado e a preservação da comunidade, mas que também reverbera, na academia, questionamentos sobre o que é conhecimento.

No Brasil, existem diversas frentes de estudos, núcleos universitários de pesquisas e programas de pós-graduação já consolidados na produção e estudos de epistemes anti-hegemônicas nacionais e/ou em diálogo com estudos latino-americanos e mesmo europeus como Epistemologias do Sul. Além disso, no âmbito nacional, aplicam-se, na educação básica, as leis 10.639/2003 e 11.645/2008, que determinam o ensino de história e cultura africana, afro-brasileira e indígena nas escolas, questionam o formato epistêmico dos currículos das licenciaturas nas universidades, bem como apresentam novas epistemes integralistas e multifocadas nos participantes das pesquisas, considerando, sobretudo, suas cosmovisões de base oral, ancestral, espiritual, racial etc. como saber autônomo, conteúdo genuíno e válido.

Embora ainda de forma um pouco tímida, rompendo inúmeros preconceitos e enfrentando algumas limitações de pesquisas tradicionalistas, a academia brasileira parece começar a ter uma visão mais ampla das questões que envolvem crenças e assuntos correlatos ao pautar a questão racial. Conforme depreendo de Carvalho (2019), a UnB começa ter uma notável autonomia em relação ao Estado e a todas as suas instâncias colonizadoras quando ela consegue, por meio das cotas raciais em 1999 e com o Encontro de Saberes em 2010, enfrentar a hegemonia racista imposta à universidade desde a sua fundação. Outras universidades brasileiras e outras na América Latina também promovem o Encontro de Saberes, pois a ideia central, nos dizeres de Carvalho (2019), é abrir “cotas epistêmicas”.

Antônio Bispo dos Santos, Nego Bispo (2019), quilombola, como falado anteriormente, é um mestre do saber na UnB. Fazendo um estudo comparativo entre as matrizes culturais fragmentistas dos colonizadores e as matrizes culturais integralistas dos contracolonizadores, Nego Bispo diz que a religiosidade é a base dos povos e comunidades tradicionais: “as populações desenvolvem sua cosmovisão a partir da sua religiosidade e é a partir dessa cosmovisão que constroem as suas várias maneiras de viver, ver e sentir a vida” (SANTOS, 2019, p. 29).

A visão de Nego Bispo aciona a questão religiosa como um elemento integrador dos contracoloniais, não como um processo alienante, ao modo

das religiões hegemônicas em seus sistemas de crenças. Para os acadêmicos, a religião continua sendo um entrave histórico para o conhecimento, porém a crença – “Cavalo de Tróia” da subjetividade humana – é um dispositivo que escapa à vigilância, pois, ao contrário de uma instituição e uma doutrina confessas e declaradas, ela não é uma coisa tão distante do pensamento ocidental como o traquejo científico costuma postular, pois:

De per si, a crença implica apenas adesão, a qualquer título dado e para todos os efeitos possíveis, a uma noção qualquer. Portanto, podem ser chamadas de C. [crenças] as convicções científicas tanto quanto as confissões religiosas, o reconhecimento de um princípio evidente ou de uma demonstração, bem como a aceitação de um preconceito ou de uma superstição (ABBAGNANO, 2003, p. 218).

Os modos de vida indígena, negro e quilombola, bem como suas atuações na educação no Brasil, acionam uma força motriz que vem impulsionando o ideal de liberdade de fato que a universidade tanto aspira. Esses segmentos não só conseguem vivenciar a autonomia e liberdade em relação ao ocidentismo, como também conseguem articular o caráter interseccional entre prática e saber ancestral, entre saber ancestral e saber ocidental.

Embora imersa em constante luta descolonizante, a força dos movimentos sociais e dos povos e comunidades tradicionais não é somente livre de quaisquer amarras políticas hegemônicas, mas, em certa medida, também é livre de amarras epistêmicas ocidentais, e em certa medida, ademais, é livre dos processos de crenças cristãs e dos estigmas do colonialismo em suas mentes. Essas “Outras” vozes potentes têm se pronunciado na academia. Porém, não estou ainda plenamente ciente quanto ao seu alcance para modificar a correlação de forças contra as falas predominantemente unilaterais das narrativas hegemônicas, embora intua que o caminho pelo qual as outridades adentram o opaco mundo ocidental é pela interseccionalidade – compreendida aqui como encontros, trocas, solidariedade, compensação, reparação, respeito.

Estudos sobre a filosofia africana, abordagens decoloniais e descoloniais, estudos étnico-raciais, abordagens interseccionais/intersetoriais e transversais em políticas públicas

afirmativas no Brasil, por exemplo, têm provocado um questionamento contundente ao cânone do pensamento ocidental ensinado nos cursos de graduação, de pós-graduação e de extensão, sobretudo na UnB – local de referência acadêmica de onde estou partindo.

O antropólogo brasileiro contemporâneo, José Jorge de Carvalho, professor na UnB, impulsiona um movimento – cada vez mais crescente no país – chamado Encontro de Saberes em que traz, para dentro das universidades brasileiras, mestras e mestres dos saberes tradicionais (quilombolas, indígenas, lideranças religiosas de matriz africana e outros). O intuito do Encontro de Saberes é fazer, na prática, justiça às cotas epistêmicas, das quais as mestras e mestres são protagonistas e guardiãs/ões – e não mais objetos de estudos etnocentristas. Elas/eles são tratadas/dos com respeito e como iguais.

Noutra ponta, as políticas afirmativas das cotas raciais nas universidades públicas brasileiras e núcleos de estudos especializados em raça, classe e gênero estão trazendo profundas reflexões acerca de como as universidades – e as unidades educacionais da educação básica como um todo – não são apenas espaços de privilégios de brancos, mas são, sobretudo, epistemicamente eurocentradas, senão euroexclusivistas (OLIVA, 2019). E, em resposta, os estudos contracoloniais têm apresentado grande desenvolvimento epistêmico na academia.

A violência colonialista expressada contra minorias raciais e contra as minorias epistêmicas parece de algum modo reverberar para a própria universidade uma cultura ambivalente com remédios e adoecimentos. Nas palavras de Makota Kidoiale – ao falar sobre o adoecimento psíquico nas universidades brasileiras –, os brancos estão doentes, uma vez que as suas doenças são frutos dos processos de colonialismo, pois “eles se perderam de si próprios, ao tomarem como referência a cultura do colonizador, ainda nos dias de hoje” (KIDOIALE *apud* CARVALHO *et al.*, 2020, p. 140). O que este saber contracolonial poderia apresentar como solução a este mundo hegemônico, adoecedor e adoecido?

Considerações finais

Se as universidades têm sido, até a atualidade, espaços de grande produção e divulgação de conhecimento e de formação profissional de ponta, noutro aspecto, o modo de lidar com o saber parece também seguir protocolos paradigmáticos da ciência, mas que lembram mesmo uma conduta de crenças (puritanismos, seletivismos, exclusivismos, ceticismos, paradigmas, variantes e assimetrias). A validade e o valor do conhecimento produzido não estão sendo colocados em xeque aqui, mas sim as condições desumanizantes para produzi-los e reproduzi-los.

O professor José Jorge de Carvalho, juntamente com Makota Kidoiale (Cássia Cristina), Emílio Nolasco de Carvalho e Samira Lima da Costa (2020) fizeram estudos em universidades brasileiras, em que obtiveram relatos de professores/as sobre como as academias têm sido espaços de graves adoecimentos psíquicos, chegando, em alguns casos, a elevado índice de suicídios entre alunos/as, professores/as e pessoal do quadro técnico.

Os/as referidos/as autores/as, retomando uma preocupação antiga de Karl Marx, observam que o estudo objetiva realizar uma interlocução com as ciências sociais acerca de um problema constatado na base da convivência acadêmica, a saber, “uma fragmentação epistêmica”, fruto da autonomização acadêmica de três ciências do século XIX (antropologia, sociologia e psicologia). Por uma opção metodológica na condução das ciências humanas, as universidades veneram a ideia de que são imunes aos problemas que afetam as pessoas (CARVALHO *et al.*, 2020).

Conforme Carvalho e colegas (2020), o adoecimento psíquico da comunidade acadêmica apresenta como pano de fundo a fragmentação das ciências que estudam o ser humano, porque, na verdade, essas ciências autônomas são “monologistas” em suas epistemes, dualistas na sua forma de atuar em separado das ciências exatas e dualistas/fragmentistas/objetificantes na forma de lidar com o sujeito do conhecimento e com o “objeto” conhecido como se fossem coisas distintas. Então, uma urgência para uma reparação imediata, mas não finalizada, seria a integração, a interseccionalização com epistemes não ocidentais, que sejam autônomas, integralistas, interseccionalistas.

Questionando a “profissão de fé e de credo” nesse currículo eurocentrado, sob a condução dos mestres e mestras do saber, o traquejo acadêmico é incensado e desobsediado. Pode-se até pensar que a espiritualidade, a ancestralidade e os elementos dos modos de vida em geral dos povos e comunidades de saberes tradicionais assemelham-se à religião definida nos termos ocidentais, mas nem tudo da cosmologia não branca é assunto religioso. Portanto, os elementos desses segmentos são polimáticos e, assim, escapam dessa categoria fragmentista chamada fé/religião/crença do pensamento ocidental (RUFINO, 2019).

Algumas vozes começam a ecoar na universidade. Vozes essas de epistemes curadoras em socorro às fragilidades do pensamento ocidental, que, ao mesmo tempo, protocolam nesse cruzo a emancipação das cadeias de dominação científica que até então as silenciavam e/ou as objetificavam. Essas vozes, centradas especialmente na oralitura, na dança, nas plantas, nos cantos, nas rezas, nos ebós, são, sobretudo, vivenciais e não necessariamente redutíveis a conceitos, teorias, paradigmas, discursos... são vivências, práticas, saberes ancestrais.

Portanto, depreendo que, no Brasil, devido às sucessivas e permanentes perseguições às crenças não cristãs, seja por meio da sociedade ou das instituições do Estado, exista, além do silêncio epistêmico, uma inteligência de insubmissão que escapa aos paradigmas hegemônicos acadêmicos. Inteligência essa que, de algum modo, está emitindo ao país contornos de reflexão cada vez mais audíveis e, talvez, até mesmo impossíveis de ignorar, sobretudo na academia.

Consideradas essas ambivalências de prestígio e violência, de privilégios e subordinação, de epistemes hegemônicas e epistemes negadas, a academia se apresenta como um espaço potente em que grandes negociações – interseccionadas entre diferentes cosmopercepções – podem desfazer abusivas relações de dominação colonialista. Nessas negociações, a academia busca firmar um percurso para a sua autonomia, bem como busca a integralização epistêmica para se curar dos adoecimentos causados pela fragmentação epistêmica e pelas relações de dominação colonialistas. Por outro lado, a multidão de povos e segmentos marginalizados – até então

impedidos de estarem na universidade como alunos/as e, sobretudo, como professores/as – bem como suas epistemes anticoloniais já modificam este quadro – embora muitas reparações ainda urjam nesses aspectos.

Já em relação à crença e às crenças, proponho que elas não devam ser categorizadas pela ciência como elemento estranho ao conhecimento, pois as diferenças no Ocidente sempre são compreendidas como degeneração (OYĒWŪMÍ, 2021). Os atos de excluir, fragmentar, seccionar, subordinar são escolhas paradigmáticas que firmam a identidade do cientificismo em face do dito “não científico”. Sendo a crença um modo humano da comunicação, ela precisa ser tratada como tal, não simplesmente relegada também ao silêncio e ao desprezo. Ademais, seu descarte só a potencializa como um dispositivo de alienação nos sistemas de dominação colonialista, como já foi citado anteriormente, bem como dá vazão à ideia de um fantasma insepulto em ronda.

Por meio de formulações protocolares de variantes e paradigmas, o fazer da ciência ativa armadilhas coloniais que, com efeito, geram preconceitos, racismo e silêncios epistêmicos, ocidentrismo, violências e violações de direitos. O sujeito do conhecimento, como agente colonial, beneficia-se do sistema de dominação e “sobre a colonização não se ergue civilização, mas sim barbárie. Dessa forma, inscreve-se o fato de, a partir desse acontecimento, emergir também a necessidade da invenção de novos seres” (RUFINO, 2019, p. 11).

Eu não especulo um caminho possível como intersecção de mundos, dito oficial e alternativo, mas penso caminhos em que se entrecruza conhecimento, crença e raça. Por isso, algumas reflexões, obtidas de muitas experiências/vivências no Brasil e no exterior, apontam que essa nova academia pode vigorar de fato. Em parceria com os/as mestres/as dos saberes (movimentos sociais, povos e comunidades tradicionais), a academia tem vocação para reinventar-se, assim como os subalternizados reinventaram-se e reinventam-se como novos sujeitos de direitos para desfazerem-se das malhas do colonialismo. Como sabemos, é o próprio colonialismo o maior processo alienador e alienante, seja de pessoas ou de

instituições, de culturas, de saberes, de pensamentos ou de epistemes – e as crenças o seu instrumento de dominação espiritual.

Referências

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Trad. Alfredo B. e Ivone C. B. Martins Fontes: São Paulo, 2003.

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos**. Trad. Guido A. A. Zahar: Rio de Janeiro, 2006.

AGUIAR, Roberto Armando R. de. Alteridade e rede no direito. *In*: COSTA, A. B. (org.). **O direito achado na rua: nossa conquista é do tamanho da nossa luta**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2017.

ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Racismo estrutural**. São Paulo: Jandaíra, 2021.

ALVES, Adeir F. **Organização social no Quilombo Mesquita: trabalho, solidariedade e atuação das mulheres**. 2019. Dissertação (Mestrado em Direitos Humanos e Cidadania). Universidade de Brasília, Brasília, 2019.

ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. Trad. Mauro W. B. São Paulo: Perspectivas, 2005.

BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramon. (orgs). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

BERGER, Peter L. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. Trad. José C. B. São Paulo: Paulus, 1985.

CARVALHO, José Jorge de. Encontro de saberes e descolonização: para uma refundação étnica, racial e epistêmica das universidades brasileiras. *In*: BERNARDINO-COSTA, J.; MALDONADO-TORRES, N.; GROSGOUEL, R. (orgs). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

CARVALHO, José Jorge de. O olhar etnográfico e a voz subalterna. **Horizontes Antropológicos**, v. 7, n. 15, p.107-147, 2001.

CARVALHO, José Jorge de; KIDOIALE, Makota; CARVALHO, Emilio N. de; COSTA, Samira L. da. Sofrimento psíquico na universidade, psicossociologia e Encontro de saberes. **Revista Sociedade e Estado**, v. 35, n. 1, 2020.

CASPER, Gerhard; HUMBOLDT, Wilhelm von. **Um mundo sem universidade?** Trad. Johannes K. e João César C. R. Editora UERJ: Rio de Janeiro, 2003.

CASTIANO, José Pedro. **Referências da filosofia africana: em busca da intersubjectivação**. Moçambique: Leya, 2010.

DESCARTES, René. **Discurso do método**. Trad. Maria E. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

DIP, Andrea. **Em nome de quem?** A bancada evangélica e o seu projeto de poder. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. Trad. Rogério F. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

FERRY, Luc. **Homo aestheticus**: a invenção do gosto na era democrática. Trad. Eliana Maria Melo Souza. São Paulo: Ensaio, 1994.

FREYRE, Gilberto. **Casa Grande & Senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. São Paulo: Global, 2006.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Trad. Flávio M. Petrópolis: Vozes, 1999.

GILROY, Paul. **O atlântico negro**: modernidade e dupla consciência. Trad. Cid Knipel Moreira. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, 2012.

JESUS, Leandro S. B. de; SAMPAIO, Leonardo G. A história, a pós-colônia e os “novos” sujeitos na produção dos conhecimentos: reflexões com Achille Mbembe. **Cadernos de Ciências Sociais da UFRPE**, v. 2, n. 11, p. 109-125, 2017.

KIERKEGAARD, Soren A. **Temor e tremor**. Trad. Torrieri G. Hemus: Brasil, 2013.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. Trad. Jess O. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KUHN, Thomas. **A estrutura das revoluções científicas**. Trad. Beatriz V. B. e Nelson B. 5ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1998.

MBEMBE, Achille. **África insubmissa**: cristianismo, poder e Estado na sociedade pós-colônia. Trad. Narrativa-Traçada. Luanda: Edições Pedagogo, 2005.

MBEMBE, Achille. **Sair da grande noite**: ensaios sobre a África descolonizada. Trad. Fábio R. Petrópolis: Vozes, 2019.

MBEMBE, Achille. **Brutalismo**. Trad. Sebastião N. São Paulo: N1 Edições, 2021.

MICHELETTI, M. **Filosofia analítica da religião**. Trad. José A. B. São Paulo: Loyola, 2007.

OLIVA, A. R. Cruzamentos entre o racismo religioso e o silêncio epistêmico: a invisibilidade da cosmologia iorubá em livros didáticos de história no PNLD

2015. In OLIVA, Anderson R. *et al.* (orgs.). **Tecendo Redes Antirracistas: Áfricas**, Brasis, Portugal. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. **A invenção das mulheres**: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Trad. Wanderson F. N. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

RUFINO, Luiz. **Pedagogia das encruzilhadas**. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.

SANTOS, Antonio Bispo dos. **Colonização, quilombos**: modos e significações. Brasília: Ayô, 2019.

SCHOPENHAUER, Arthur. **A arte de ter razão**: exposta em 38 estratégias. Trad. Alexandre Krug e Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

SEABRA, Murilo. **Sobre a leitura**: uma análise perceptopolítica. Rio de Janeiro: Ape'ku, 2021.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade**: a forma social negro-brasileira. Rio de Janeiro: Mauad-X, 2019.

SODRÉ, Muniz. **Pensar Nagô**. Petrópolis: Vozes, 2017.

THEODORO, Mário. **A sociedade desigual**: racismo e branquitude na formação do Brasil. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

VEIGA, Lucas M. **Clínica do impossível**: linhas de fuga e de cura. Rio de Janeiro: 2021.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. Trad. M. Irene Szmrecsányi, Tamás Szmrecsányi. São Paulo: Cengage Learning, 2010.