



## CAPÍTULO 10

# REVOLTA DOS MALÊS – 190 anos: Razão insurgente, ancestralidade e militância antirracista<sup>1</sup>

 <https://doi.org/10.22533/at.ed.0591126160110>

**Wilson Roberto de Mattos**

Professor Titular de Teoria da História e Historiografia – DCH/  
Campus V – Universidade do Estado da Bahia - UNEB

<sup>1</sup> O presente texto é uma versão ligeiramente modificada do Conferência por mim proferida na Abertura da V Congresso Brasileiro de Pesquisadores Negros–Nordeste / X Congresso Baiano de Pesquisadores Negros, evento integrado realizado na cidade de Salvador-BA, entre os dias 3 e 7 de novembro de 2025 nas dependências da Universidade do Estado da Bahia – UNEB/Campus I. O tema geral do referido evento conjunto foi: **MALÊS 190 ANOS: legado ancestral e continuidade das lutas**

Fora da noite que me cobre,  
Negra como um poço de polo à polo,  
Eu agradeço aos Deuses independente do que eles sejam  
Pela minha alma inconquistável.  
Na queda das circunstâncias,  
Não hesitei nem chorei alto.  
Sob a batida do acaso  
Minha cabeça está ensanguentada, porém erguida.  
Além deste lugar de ira e lágrimas.  
Assustador, mas o Horror das sombras,  
E ainda a ameaça dos anos  
Me encontra e me encontrará sem medo.  
Não importa quão estreito os portões,

Quão carregado de castigos o caminho,

Eu sou o mestre do meu destino:

Eu sou o capitão da minha alma.

**(William Ernest Henley)**

Inspirado na rebeldia de um número significativo de pessoas negras escravizadas, majoritariamente africanas, que em janeiro de 1835, na cidade de Salvador-BA, se insurgiram radicalmente contra a escravidão, eu iniciei esse texto pensando sobre o que, do universo das minhas reflexões regulares sobre escravidão e cultura negra<sup>1</sup>, eu poderia transformar em tema de interesse contemporâneo cumprindo duas funções que, pra mim, parecem fundamentais na atualidade. Primeira, a função de contribuir para a ampliação do conhecimento e do entendimento mais profundo sobre a nossa história, em especial, a história do povo negro em um país que, no geral, através da exclusão sistêmica deliberada e de técnicas cotidianas de subordinação às quais nós damos o nome de racismo, desconsidera e silencia a importância política, cultural, econômica e social desse nosso povo negro na construção civilizatória da nação brasileira. E, em segundo lugar, como decorrência necessária, a partir desse conhecimento ampliado, como eu poderia contribuir para a expansão dos nossos horizontes de expectativas no encaminhamento mais eficaz do nosso ativismo guerreiro, seja na sociedade, de um modo geral, mas, mais especificamente, no interior das entidades acadêmicas nas quais nós atuamos, sejam as universidades, as associações profissionais ou associações de perfis identitários circunscritos a temas específicos?

Evidentemente, a nossa luta não se limita às tênues fronteiras acadêmicas dessas entidades nas quais nós participamos e militamos. É possível afirmar com absoluta convicção que a nossa atuação em qualquer uma das entidades referidas acima extrapolam os muros da acadêmica e repercutem positivamente no âmbito mais amplo da sociedade, seja influenciando na configuração das políticas públicas, nas ações governamentais e institucionais, ou criando e difundindo novas representações e conhecimentos que ampliem os horizontes da nossa atuação política concreta no interior das realidades circundantes.

Talvez essa mencionada criação e difusão de novas representações e conhecimentos sobre as coisas que dizem respeito à nossa luta coletiva sejam, social e culturalmente, as mais recomendadas. Ou, de um outro modo, as mais necessárias no sentido de reconfigurarmos e reorientarmos os significados práticos e discursivos de questões contemporâneas tão cruciais para nós todos e todas, tais

<sup>1</sup> Vide de minha autoria: **Negros contra a ordem: astúcias, resistências e liberdades possíveis (Salvador-BA 1850-1888)**. Salvador: EDUNEB/EDUFBA, 2008.

como, a **democracia**, diante do autoritarismo; **os direitos**, diante da subalternidade; **as oportunidades**, diante da exclusão; **a igualdade**, diante do racismo; **a consciência**, diante do epistemicídio e **a luta de resistência**, diante do genocídio que sobretudo, a nós negras e negros, nos adocece e liquida física e emocionalmente, dia após dia. O martírio de 121 pessoas, majoritariamente pretas e pobres, assassinadas pelas forças policiais do Rio de Janeiro em outubro de 2025<sup>2</sup> é um dentre inúmeros outros episódios exemplares desse nomeado genocídio normalizado como algo comum ao longo da nossa história.

Diante dessas questões e de suas urgências eu me pergunto: como podemos dimensionar a importância delas todas tomando como referência fundamental de pensamento e ação prática as características da Revolta dos Malês, uma revolta negra, africana e de notório perfil religioso muçulmano, contra a escravidão, acontecida na capital da Província da Bahia exatamente na madrugada do dia 25 e janeiro de 1835, portanto a 190 anos.

Mais do que um exercício meramente retórico de aproximação que se debruce na procura de semelhanças entre a luta negra dos Malês e a nossa luta negra contemporânea, o que mais importa do meu ponto de vista é identificar e interpretar o que da Revolta dos Malês pode nos servir como inspiração para nossa luta atual.

Mais do que isso, eu diria do nosso ousado dever de sugerir formatos e caminhos que nos inscrevam como herança na linha de continuidade de uma tradição insurgente, rebelde e radical negra que tem na Revolta dos Malês um dos pontos mais altos da nossa história de luta. História essa marcada por processos semelhantes de natureza igualmente insurgente e libertária tais como o Quilombo de Palmares (séc. XVII), a Sabinada (1837/38), a Revolta de Canudos (1893/1897), a Revolta dos Búzios ou Revolta dos Alfaiates (1798), a Revolução Pernambucana (1817), a Independência do Brasil na Bahia, no 2 de julho de 1823, a Balaiada (1838/1841), isso para ficarmos apenas nos exemplos de luta negra acontecidas na região nordeste. Há que se considerar também o número significativo e a importância dessa tradição de rebeldia libertária negra presente nas demais regiões do Brasil ao longo de toda nossa história. Por economia de espaço eu me desobrijo de citá-las aqui, mas posso afirmar com toda segurança que os exemplos são inúmeros.

A essa altura da reflexão já cabem as seguintes perguntas que eu agora faço, mas que eu mesmo, por minha própria conta e risco, procurarei responder um pouco mais à frente com o caráter de sugestão:

---

<sup>2</sup> Nomeada "Operação Contenção", a chacina ocorreu em 28 de outubro de 2025 nos Complexos do Alemão e da Penha, foi considerada a ação policial mais letal da história do Rio de Janeiro, com 121 mortos segundo o governo estadual. A operação mobilizou cerca de 2.500 agentes do Estado e teve como justificativa combater o narcotráfico.

Primeira pergunta: Quais quadros interpretativos ou, mais rigorosamente, quais aspectos epistemológicos e teórico-metodológicos nos servem como modo de abordagem com vistas a nos possibilitar estabelecer conexões entre a mencionada Revolta dos Malês e as nossas lutas negras contemporâneas? Em outras palavras eu diria: em que formato e com qual intensidade de luz inspiradora, a Revolta dos Malês conecta a nossa herança ancestral com a nossa missão presente e futura de construção das liberdades contemporâneas, sobretudo a liberdade de nos livrarmos do racismo antinegro de uma vez por todas?

Antes de identificar e oferecer aqui uma possível interpretação desses caminhos, convém como historiador que sou, fazer um breve e despretensioso relato sobre os fatos envolvendo a referida revolta africana ocorrida na Bahia. Vamos a ela, a Revolta dos Malês.

Na madrugada do dia 25 de janeiro de 1835, um domingo, dia de comemoração festiva de N. Sra. da Guia na Igreja do Bonfim, um pouco distante dos festejos, no Centro da cidade, um grupo de mais ou menos 60 negros africanos escravizados de maioria nagô e islamizados, portando armas brancas e algumas poucas armas de fogo, foram denunciados às autoridades locais tendo que antecipar em algumas horas o que havia sido planejado. Saem da casa número 2 da Ladeira da Praça, local de residência de um Alufá<sup>3</sup> denominado Manoel Calafate e, após um embate parcialmente vitorioso com forças policiais e alguns civis voluntários, rumam em direção a cadeia pública localizada no subsolo da Câmara Municipal de Salvador, distante uns 150 metros, mais ou menos, do local do início da Revolta. O objetivo primeiro desse grupo de africanos rebelados era libertar da cadeia uma outra liderança Malê, um Alufá de nome Pacífico Licutan, e de lá se juntarem a outros grupos de negros escravizados com o planejado objetivo final de levantar a cidade e construir a liberdade sob as seguintes palavras de ordem, “viva nagô, morte aos brancos e crioulos” e, segundo o depoimento de uma testemunha<sup>4</sup>, “escravizar os mulatos”. Para evitar controvérsias agora no início do texto, não vou comentar sobre essa segunda frase. Deixo essa polêmica para interpretações posteriores de cada um e cada uma de vocês leitoras e leitores. Avancemos.

Segundo os estudiosos do tema, o périplo dos revoltosos pelas ruas da cidade de Salvador, oriundos de lugares distintos, em toda a trajetória envolveu, pouco mais, pouco menos, que umas 600 pessoas negras majoritariamente escravizadas.

<sup>3</sup> Alufá é a designação atribuída a um chefe religioso muçulmano africano trazido a algumas regiões do Brasil, como a Bahia, no processo do tráfico de escravizados.

<sup>4</sup> Segundo depoimento de Guilhermina Rosa de Souza, contido nos documentos da Devassa do Levante dos Malês, o seu companheiro de nome Domingos Fortunato ouviu dizer que os rebeldes Malês pretendiam tomar a terra, “matando os brancos, cabras e crioulos, e tão bem aqueles negros de outra banda que quisessem unir a eles, ficando os mulatos para seus lacaios e escravos”. Ver, REIS, João José. **Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês (1835)**. 2ªed. São Paulo: Brasiliense, 1987. p.148

Da Praça do Palácio (atual Praça Municipal) ao Forte de São Pedro passando pelo Largo do Teatro (atual Praça Castro Alves). Em sentido contrário, da Freguesia da Vitória às Mercês, das Mercês a Baixa do Sapateiro, da Baixa do Sapateiro ao Pelourinho e daí até Água de Meninos, na Freguesia do Pilar, localizada na Cidade Baixa onde foram finalmente derrotados, o saldo foi de 70 pessoas mortas, entre eles, mais ou menos uns 50 negros revoltosos.

Embora o número total aproximado de participantes negros escravizados tenha sido expressivo para os padrões demográficos da época, a ação rebelde propriamente dita, durou menos do que 4 horas. Antes do alvorecer do mesmo dia 25 de janeiro, a revolta foi debelada pelas forças policiais e demais forças de segurança da cidade, da própria Província da Bahia e do Império, uma vez que a repressão contou com o apoio da Guarda Nacional<sup>5</sup>.

Bem, com uma certa razão, algum leitor poderia objetar: mas por que uma revolta que durou menos de 4 horas e foi fragorosamente derrotada assumiu uma importância tão grande e significativa não só no campo da memória historiográfica mas também na posterior composição do panteão político das principais revoltas escravas acontecidas, não só no Brasil, mais nas Américas, de um modo geral?

Essa é a outra pergunta dentre as duas que eu me comprometi responder há alguns parágrafos.

Bem, talvez algum leitor ou leitora tenha esquecido a primeira pergunta. Mas, ainda que alguns se lembrem, somente para refrescar a memória dos menos atentos e atentas, repetirei as duas perguntas resumidamente, quais sejam:

1ª: Em que sentido a Revolta dos Malês de 1835 nos propicia o necessário exercício de conectar a nossa herança histórica ancestral de luta contra a escravidão com a nossa missão presente e futura de luta pela construção das liberdades contemporâneas, dentre elas, a principal, a luta pela erradicação completa e absoluta do racismo?

2ª) Por que uma Revolta tão curta como essa, ainda hoje, tem tanta importância histórica, social e política.

Me permitam iniciar a resposta às duas perguntas de forma conjunta recorrendo às observações mais do que abalizadas do mais renomado estudioso da Revolta dos Malês de todos os tempos, o Professor João José Reis, autor do clássico livro intitulado: *Rebelião Escrava no Brasil: a história do levante dos Malês (1835)* publicado, originalmente pela Editora Brasiliense, em 1986<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> O presente relato resumido da Revolta dos Malês teve como fonte de consulta o livro, *Rebelião Escrava no Brasil: a história do levante dos malês (1835)*, citado na nota anterior.

<sup>6</sup> Op. Cit.

Em uma palestra proferida há pouco tempo, promovida pelo Fórum de Entidades Negras da Bahia e disponível pelo canal de Youtube da TV UNEB<sup>7</sup>, João José Reis destaca 3 aspectos fundamentais que, do meu ponto de vista e, concordando com ele, devem necessariamente estar na base de qualquer reflexão sobre a importância da referida revolta, quais sejam:

1º) o fato inédito na história do Brasil de essa Revolta ter sido liderada por negros muçulmanos; 2º) o fato de a Revolta dos Malês ter sido uma revolta urbana na segunda maior cidade do Brasil à época (a única revolta escrava urbana no Brasil, segundo o próprio autor) e 3º) a farta documentação produzida pela organização judiciária da devassa. A Revolta dos Malês foi uma das revoltas mais bem documentadas de todas as Américas.

Não obstante o reconhecimento da importância desses três aspectos eu acrescentaria um quarto e um quinto aspectos. Vejamos.

O quarto aspecto é a própria produção da memória historiográfica da referida Revolta desde, pelo menos, Nina Rodrigues<sup>8</sup>, passando por Clovis Moura<sup>9</sup> e chegando a João José Reis. E um quinto aspecto, este mais de ordem, digamos, politicamente interpretativa, é a hipótese de que a Revolta dos Malês se configura como uma representação cabal e extensiva tanto da presença notória e estratégica de formas próprias de organização das suas lideranças africanas, quanto da existência de um ímpeto rebelde e insurgente que historicamente singulariza toda a história do povo negro no Brasil como sendo, fundamentalmente, uma história de luta pela construção da liberdade, com todos os significados que essa liberdade possa ter. Isso em qualquer circunstância, tempo ou período em que essa ou essas liberdades se viram negadas, obstaculizadas ou suprimidas.

A prova exemplar da procedência dessa hipótese é o adiantado nível de ousadia libertária presente na Revolta dos Malês, desde sua estrutura de organização, articulação e liderança, comprovada na farta documentação existente e -como dito anteriormente, confirmada pela historiografia-, até a determinação obstinada de levar às últimas consequências um projeto de liberdade diante de uma situação quase que absolutamente adversa.

Em outras palavras eu diria, a coragem de um número relativamente pequeno de negros escravizados organizar e botar nas ruas uma revolta contra a escravidão na segunda maior cidade do Brasil, composta, naquela ocasião, por aproximadamente 65.500 habitantes, dentre os quais, 22.000 africanos<sup>10</sup>. Isso tudo diante de estruturas

<sup>7</sup> 190 Anos da Revolta dos Malês – TV UNEB. Link acessado em 30 de novembro de 2025: [https://www.youtube.com/live/RN\\_yXTqrTxo?si=qzhJFP0ag5SfMeUw](https://www.youtube.com/live/RN_yXTqrTxo?si=qzhJFP0ag5SfMeUw)

<sup>8</sup> **Os Africanos no Brasil**. São Paulo: Editora Nacional, Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1988.

<sup>9</sup> **Rebeliões da Senzala: Quilombos, Insurreições e Guerrilhas**. 5ª ed. Ponta Grossa: Editora Anita Garibaldi, 2014.

<sup>10</sup> Embora não haja dados censitários sobre a população da cidade de Salvador no período, João José Reis, com base em censos anteriores e na taxa de crescimento, apresenta esses números como uma estimativa provável. Op.cit. pg.16.

estatais-administrativas e senhoriais-escravistas em pleno vigor e funcionamento. Lembremos que o primeiro índice concreto e progressivamente definitivo de crise da escravidão é a lei proibindo o tráfico internacional de escravizados, intitulada Lei Eusébio de Queiroz. Essa lei, como é sabido, foi aprovada somente 15 anos depois da Revolta dos Malês, ou seja, em 1850. Portanto, a Revolta dos Malês de 1835 acontece em um momento fundamental e consolidado do escravismo imperial brasileiro. Esse fator, sem sombra de dúvidas, confirma a hipótese do ímpeto rebelde, insurgente e amplia a importância da Revolta, tanto no momento da sua eclosão, quanto posteriormente, até os dias atuais.

Evidentemente, é quase absoluta a convicção de que as características estruturais, doutrinárias e históricas da religião de Maomé e de seus seguidores -o islamismo-, ainda que na sua versão baiana, abasileirada, tenha respondido por grande parte do ímpeto rebelde dos negros malês, líderes da Revolta, e demais participantes minoritários, não necessariamente islamizados. No entanto, não há como negar que o histórico da tradição rebelde negra no Brasil produziu uma cultura libertária que emergiu em formato de contestação e luta em toda e qualquer ocasião em que as oportunidades se mostraram mais ou menos favoráveis.

Portanto qualquer que seja a resposta que podemos dar as perguntas aqui feitas sobre a importância da Revolta, parte substantiva dessa resposta deve se concentrar em destacar a presença concreta e empiricamente observável, disso que eu aqui nomeio como uma cultura libertária que negros e negras, tendo ou não consciência disso, historicamente carregam como herança. É a essa herança que nós todas e todos devemos reverência ancestral.

A nossa maior ou menor adesão a esse legado histórico e político-cultural libertário é o que no meu entendimento pode responder pela avaliação e assunção da missão que nós temos com a sua continuidade.

Nesse sentido, o nosso compromisso com a ancestralidade, tão referida discursivamente na atualidade, só terá significado se nós nos inscrevermos nessa tradição libertária como motivação substancial tanto para o cálculo das nossas escolhas políticas e ideológicas, quanto para a definição dos nossos compromissos presentes e futuros com a construção das anteriormente mencionadas, liberdades. Dentre elas, a mais importante, faço questão de repetir, a construção de um mundo menos desigual e absolutamente sem racismo.

Desse ponto de vista podemos afirmar que a nossa ligação com a ancestralidade tem sim o passado como referência, obviamente não poderia ser diferente, mas tem com o presente vivido e com o futuro, um compromisso indeclinável.

Se me permitirem um parêntese curto eu cito aqui como referência intelectual dessa afirmação politicamente sugestiva, um artigo da pensadora nigeriana, feminista, Amina Mama publicado no livro *Epistemologias do Sul*.<sup>11</sup> Abordando questões teórico-metodológicas e políticas envolvendo pesquisas sobre o continente africano, já no título do mencionado artigo a autora pergunta: “Será ético estudar a África?”. Na minha interpretação, ao longo do artigo, a autora mesma responde que sim. É ético estudar a África sim, mas, desde que, o estudiosa ou estudioso tenha um manifesto compromisso com a construção da emancipação e da liberdade dos povos africanos que estuda e, por extensão, de todos os africanos e africanas, de um modo geral.

Me aproximando de Amina Mama eu diria que quem estuda ou pesquisa sobre escravidão ou sobre as demais experiências das populações negras no Brasil ou no mundo, quer seja, por exemplo, a Revolta dos Malês, O Quilombo de Palmares, a Frente Negra Brasileira, incidência da Lei 10.639 nas escolas da educação básica, a inserção dos países africanos no BRICS ou ainda a importância social e política das comunidades quilombolas de hoje, não importa qual seja o tema, todas e todos nós devemos ter como base ética primordial, o compromisso manifesto de contribuir com os processos de construção das liberdades.

Se a escravidão formal, a exemplo da que ambientou a Revolta dos Malês e demais outras revoltas negras brasileiras, tenha deixado de existir em 1888 com a assinatura da Lei Aurea, o nosso compromisso ético continua valendo no processo de construção daquelas liberdades contemporâneas ainda não conquistadas e que tanto almejamos.

Do ponto de vista da produção do conhecimento e da atuação política -ações essas que nos são caras-, esse compromisso ético não se faz apenas voluntariamente por moda ou por imposição de hegemonia acadêmica. Não basta adotarmos terminologias político-intelectuais charmosas tais como estudos decoloniais, epistemologias do sul, descolonização do pensamento ou marxismo negro. Reconheço que cada um desses termos têm seu valor e legitimidade mas, na minha modesta opinião, essas charmosas construções conceituais só fazem sentido se, junto com a sua adoção, interiorizarmos a consciência de que devemos fazer opções por referências paradigmáticas de pensamento e de atuação a partir de critérios éticos e políticos, e não só de critérios técnicos ou racionalistas, como se quer nos impor uma certa visão estreita e purista do que seria o pensamento acadêmico legítimo.

Além de uma escolha epistemológica consciente, a identidade afetiva e política com os nossos irmãos e irmãs dominados, tanto do passado quanto do presente, é indispensável no sustento de uma ética fundamentada na responsabilidade. Ou seja, uma ética que se preocupe, não só com a qualidade do conhecimento produzido, mas com as possíveis implicações e consequências sociais que esse conhecimento poderá induzir ou provocar, em termos práticos concretos.

<sup>11</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa & MENESES, Maria Paula. *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortês, 2009.

Voltemos aos nossos irmãos e irmãs malês do começo do século XIX. Eu observei anteriormente, que, não obstante a importância das demais revoltas e lutas negras ao longo da História do Brasil, a Revolta de 1835 é um dos principais acontecimentos que inscreve as nossas lutas contemporâneas na continuidade histórica nos fazendo herdeiros e herdeiras de uma tradição cultural libertária.

Se essa hipótese é procedente, como é que nós, sobretudo nós que nos organizamos de forma militante em associações acadêmicas, podemos reivindicar filiação crítica a essa tradição no âmbito das nossas especificidades como homens e mulheres de ação mas, sobretudo, como homens e mulheres cujo lócus privilegiado da nossa atuação profissional e política está localizado no interior de instituições educacionais, sobretudo, mas não exclusivamente, em instituições de ensino superior. Ou seja, qual seria a nossa missão e compromisso tomando como um dado fundamental o fato de trabalharmos e militarmos, talvez não exclusiva mas majoritariamente, nos campos do ensino, da pesquisa e da extensão? Ou, em outras palavras, como podemos encarar e transformar em ação concreta o desafio a nós posto pela provocação de Frantz Fanon (que aliás, estaria completando 100 anos em 2025). Diz esse magistral intelectual negro à certa altura de um dos seus livros: “Cada geração deve, em relativa opacidade, descobrir sua missão, cumpri-la ou traí-la.”<sup>12</sup>. Portanto, diante dessa assertiva de Fanon, qual seria a nossa missão, enquanto ativistas intelectuais diante de um mundo racista e desigual como esse em que vivemos?

Como desdobramento dessa questão, confiando na sua procedência e na necessidade de esboçarmos alguma resposta, eu vou arriscar aqui uma sugestão um pouquinho mais elaborada tomando como referências a minha própria formação intelectual, as minhas reflexões no campo da pesquisa e a atuação profissional como professor universitário. Levo em consideração também a minha trajetória inicial nas hostes do movimento negro paulistano no interior de uma Escola de Samba e de um Terreiro de Candomblé e -considerando como de importância superlativa-, os anos de aprendizagem que tive o privilégio de experimentar militando nos quadros da Associação Brasileira de Pesquisadores Negros e da Associação de Pesquisadores Negros da Bahia<sup>13</sup> como pesquisador e como membro da diretoria por três mandatos diferentes nas duas instituições. Então vejamos, o que, intelectual e politicamente, resultou de toda essa experiência.

Me inscrevendo nessa tradição libertária cuja Revolta dos Malês é um dos pontos mais altos, me ocupei enquanto historiador em pesquisar sobre a escravidão brasileira do século XIX e, no interior dela, procurei como contribuição a essa tradição localizar as raízes mais profundas do racismo como ideologia e como prática de exclusão racialmente orientada no processo de construção da nação e da chamada civilização brasileira.

<sup>12</sup> Os Condenados da Terra. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968. pg 171.

<sup>13</sup> Entidades acadêmicas e políticas que reúnem pesquisadoras(es) negras(os). Uma de caráter nacional e outra de caráter estadual. Ambas realizam congressos nacionais e estaduais, respectivamente, a cada 2 anos.

Se a nossa história de luta aqui, politicamente inscrita nos quadros de uma tradição libertária, pode ser condensada em um termo conceitual abrangente e que está presente no título desse texto, qual seja, uma nomeada **Razão Insurgente**, é, ao longo do século XIX, que essa Razão Insurgente Negra se depara com mais vigor com o seu adversário histórico mais formidável, qual seja, a existência de uma longa Razão contrária à nossa herança libertária, e que eu nomeio aqui como **Razão Racista**. Essa Razão Racista, nossa mais poderosa e principal antagonista, obviamente, inferiorizadora e excludente, perdura historicamente, ao menos ao longo dos dois últimos séculos, instituindo a desigualdade, a dominação e a subordinação como norma e como normalidade em todo o processo de construção da nossa nacionalidade, tanto no que diz respeito ao desenvolvimento histórico, objetivo da nação brasileira propriamente dita, como em relação à noção subjetiva de pertencimento nacional coletivo, ou o que chamamos de “identidade nacional,” com todas as aspas que esse termo necessariamente demanda.

Essa nossa poderosa antagonista nomeada aqui como **Razão Racista** se configura tática e estrategicamente como um conjunto de dispositivos filosóficos, científicos, teológicos, econômicos, jurídico-legais e culturais que sustentam e conferem legitimidade social, de um lado, a um imaginário de relações raciais -ideologicamente tido como harmonioso-, tão longo quanto perverso. Por outro lado, paradoxalmente, informa um aparato sócio-tecnológico de práticas concretas responsáveis pela produção e reprodução histórica das desigualdades entre as diferenças deliberadamente racializadas. Reifica-se assim, a chave binária e hierarquizada de superioridade e inferioridade pressupostas, prefigurada a partir da concepção original da pretendida diferença essencial entre humanos (europeus) e sub-humanos (o resto, em especial, os negros).

Evidentemente esta hipótese não é nova mas, nos momentos como esse em que estamos vivendo no qual a violência racial amplia a nossa consciência sobre o caráter cada vez mais nefasto e genocida do racismo (o exemplo do massacre racista no Rio de Janeiro, citado anteriormente, não foi aleatório) eu, particularmente, me dou conta de que, embora a hipótese da existência de uma Razão Racista na sociedade brasileira, na sua configuração tanto simbólica quanto prática, não se apresente como novidade, ela ainda não foi esgotada do ponto de vista das suas possibilidades de desenvolvimento interpretativo. Ou seja, a hipótese ainda tem força para nos orientar contemporaneamente no sentido de identificarmos os elementos mais profundos responsáveis pela manutenção da desigualdade racial e das suas violências decorrentes como a principal forma de sustentar ideologicamente, manter e reproduzir na prática concreta todas as demais desigualdades, sejam elas econômicas, sociais ou políticas que marcam indelevelmente toda a história do nosso país.

Dessa forma, se confirma como uma necessidade indeclinável da nossa parte, sobretudo nós, pesquisadoras e pesquisadores negras e negros, a construção, de modo sistemático e rigoroso, daquilo que eu, parafraseando o intelectual camaronês Achille Mbembe<sup>14</sup> poderia nomear aqui, hermeneuticamente, como uma **Crítica da Razão Racista**, ou, pelo menos, uma Crítica dessa **Razão Racista** brasileira, especificamente.

De todo modo eu penso que, por suposto, quanto mais aprofundarmos o conhecimento sobre os mecanismos de funcionamento concreto daquilo que eu nomeei e tentei resumidamente caracterizar aqui como **Razão Racista**, mais potência nós conferiremos às estratégias e táticas de luta, ou de guerra, contra as desigualdades raciais e, pela vinculação estruturalmente intrínseca existente entre elas, contra todas as demais desigualdades econômico-sociais e políticas brasileiras. De um ponto de vista ético, talvez essa seja a função social mais nobre e relevante de um historiador negro como eu e de tantos outros e outras intelectuais de outras áreas do conhecimento ocupadas e ocupados com o tema da escravidão, da cultura negra, da educação antirracista, da religiosidade negra ou de qualquer outro tema similar que diga respeito à nossa história e às nossas demandas por liberdade.

Essa **Razão Racista** é, no meu entendimento, uma característica comum de todas as nações escravistas coloniais modernas. Mas, aqui nesta reflexão, creio ser adequado identificar, dentre os inúmeros aspectos que compõe esse conjunto de dispositivos de exclusão mencionados anteriormente, aqueles que especificam e singularizam aquilo que historiciza essa nomeada **Razão Racista** localizando-as em períodos e locais determinados.

No que aqui pode nos interessar particularmente, o local é o Brasil escravista, o período é o século XIX e a questão em pauta é a relação intrínseca e inseparável entre o processo de construção da nação e o racismo.

Bem, especificada a hipótese e destacada a localização histórica da reflexão eu passo ao segundo momento que consiste em identificar os dispositivos concretos que configuram a instituição dessa **Razão Racista** no Brasil com seu perfil estrutural de exclusão e inferiorização. Dentre os inúmeros conjuntos de dispositivos, em decorrência do pouco espaço que temos aqui, eu destacaria apenas três dentre eles.

1º) um conjunto de dispositivos de exclusões explícitas de natureza, econômico-social;

2º) um conjunto de dispositivos de estigmatizações e inferiorizações de natureza jurídico-política;

3º) um conjunto de dispositivos de inferiorizações, de natureza digamos, filosófico-científico.

<sup>14</sup> MBEMBE, Achille. *A Crítica da Razão Negra*. Lisboa: Antígona, 2014.

No primeiro conjunto de dispositivos excludentes o que se observa, sobretudo na segunda metade do século XIX, é o crescimento progressivo de medidas proibitivas de acesso dos negros ao mundo do trabalho livre e à renda. Sem exclusão de inúmeros outros exemplos possíveis dois dentre eles são ilustrativos desse processo. Primeiro, o mais óbvio e conhecido, é a Lei de Terras de 1850 que impede aos negros e pobres o acesso à principal fonte de renda autônoma no meio rurale, o segundo, é a taxação progressiva à níveis exorbitantes em relação às principais atividades de trabalho urbano desenvolvida quase que exclusivamente por negros - a maioria, livres e libertos. Na Bahia, por exemplo, os ganhadores<sup>15</sup> negros urbanos são taxados pelo governo da Província, anualmente, de 1857 até 1881, ou seja, durante 24 anos. Para se ter uma ideia, me permitam aqui citar alguns poucos números. Essa taxa cobrada dos ganhadores negros se inicia em 3 mil reis, em 1857 e termina em 20 mil reis, em 1881. Ou seja, durante esse período de 24 anos, houve um aumento de quase 700%.<sup>16</sup>

Por força de uma Lei Provincial os diversos ofícios mecânicos, como atividades manuais, todos eles desenvolvidos por negros, muitos ainda escravizados, ofícios esses tais como: armeiro, alfaiate, tanoeiro, calafate, pedreiro, encanador, ferrador, escultor, fogueteiro, chapeleiro, cabelereiro e tantos outros são taxados em 10 mil reis desde 1851, passando a 20 mil reis, em 1878<sup>17</sup>. Uma parte considerável desses serviços, como por exemplo os de carregador, entram na categoria de concessão pública e são cedidas exclusivamente a empresas privadas e concessionários individuais brancos.

Sobre isso, uma publicação do principal porta-voz do Partido Liberal na Bahia, o jornal O Diário da Bahia, de 11 de dezembro de 1870 diz o seguinte:

Aplaudimos pois, do fundo d'alma a inauguração da Cia. União e Industria, formada por brasileiros no intuito de se encarregarem da condução dos gêneros, trabalho feito até então na maior parte por africanos e escravos, que não poderiam ter jamais nas suas relações os hábitos de urbanidade tão essencialmente precisos e louváveis em todas as relações da vida.<sup>18</sup>

O segundo conjunto de dispositivos é o de estigmatizações e inferiorizações que se dão, como dito, em relação aos aspectos jurídico-políticos. As suas principais características são a criminalização das práticas e costumes, o controle social rígido e a disciplinarização de condutas das populações negras, sobretudo nos espaços urbanos das cidades.

O aumento progressivo dos corpos de polícia, a criminalização das condutas vistas na legislação e nos códigos de posturas municipais e as justificativas para o exercício do controle no mundo do trabalho em transição da escravidão para o trabalho livre, são as principais características desse conjunto. Para não me estender muito eu cito um único exemplo, no que diz respeito ao mundo do trabalho negro urbano.

<sup>15</sup> O termo "ganhador" refere-se aos escravizados e demais negros que trabalhavam nos espaços urbanos das cidades brasileiras exercendo atividades mecânicas, artesanais, ou prestando algum serviço não especializado, como por exemplo, carregar volumes ou transportar pessoas em cadeiras de aruar.

<sup>16</sup> Negros Contra ordem..Op.cit. pg.119.

<sup>17</sup> Idem. pg.120.

<sup>18</sup> Idem. pg.110.

Em determinado período do ano de 1883, quase perto da abolição, o Jornal de Notícias, um jornal baiano de grande circulação à época, publica uma série de textos sobre o serviço doméstico. Diz o Jornal em um dos seus editoriais:

Os clamores que de toda parte surgem contra o descuido havido até hoje relativo à falta de legislação sobre o serviço doméstico, são por demais justificados pelos factos que diariamente se dão no seio das famílias. Esse serviço, que era todo feito por escravos, actualmente é quasi que em toda casa feito por pessoas livres, ou antes por libertos ou descendentes de libertos, como já dissemos e se não pode contestar. Como já dissemos, a sua educação, si educação se pode chamar ao que essas pessoas têm, é má, ou quando menos sempre viciada. D'ahi os inconvenientes que se notam e que constituem as queixas de toda população.

Não há dinheiro, salário por mais elevado que seja, nem tratamento por mais bondoso que possa ser, que consiga obviar a estes inconvenientes, a que todos estão sujeitos, pobres como ricos (...). Quantas vezes veêm-se os amos obrigados pela grosseria e insolência dos criados a castigar-os por suas próprias mãos, expondo-se aos riscos da sua vindicta? E aqui na Bahia, é muito commum a grosseria e a insolência do doméstico, porque elle é quase sempre uma mulher que salvo algumas exceções, é sempre uma creatura viciosa pela preguiça, pela ebriedade ou pela vagabundagem, se alugando somente o tempo necessário para fazer alguma roupa melhor, que sirva para os prazeres das grandes festas que temos, onde todas não deixam de apresentarem-se.<sup>19</sup>

Independentemente do que se possa inferir pontualmente do seu conteúdo manifesto, os significados racistas e racialmente estigmatizantes de editoriais como este em páginas de jornais de grande circulação e em outros meios de divulgação pública são evidentes. Sobretudo em um contexto em que a mão-de-obra negra está deixando de ser controlada pelos estatutos legais da escravidão.

Em dezembro do mesmo ano de 1883, a Câmara Municipal de Salvador aprova um conjunto de Posturas sobre locação e serviço doméstico. A partir daí cozinheiros, copeiros, lacaios, cocheiros, jardineiros, moços de hotel, casas de pasto e hospedarias, costureiras e engomadeiras, amas secas, amas de leite e pessoas “de qualquer serviço doméstico” passam a ser rigorosamente controladas e obrigatoriamente registradas na Chefatura de Polícia se quisessem ingressar no mundo do trabalho livre remunerado<sup>20</sup>.

A terceira dimensão da exclusão, a que eu nomeei acima como de natureza filosófico-científica, talvez seja a mais eficaz, pois é aquela que sustenta e legitima com um discurso autorizado, portanto, de modo socialmente muito potente, a ideia de inferioridade “natural” das populações negras já historicamente pressuposta através de outros dispositivos, tais quais os que eu citei acima.

<sup>19</sup> Idem. pgs.100-102

<sup>20</sup> Idem. pg.105.

Não vou repetir aqui o que a maioria de nós já sabe, qual seja, a importância que os discursos científicos sobre a suposta inferioridade moral, intelectual e cognitiva das populações negras têm na conformação da sua exclusão social e política no Brasil. Basta ler, como muitos de nós já lemos -quero crer-, os textos de Nina Rodrigues<sup>21</sup> esse famoso médico maranhense, proto-cientista social de alto prestígio, à época, radicado na Bahia exatamente nesse momento de mudança do trabalho escravo para o trabalho livre.

Especificados esses três dispositivos de exclusão como possibilidade de desdobramento histórico da hipótese da existência de uma Razão Racista que caracteriza o estado e a sociedade brasileira, podemos agora finalizar essa discussão avançando algumas observações mais conclusivas. Mas, antes eu adianto que essas observações, embora conclusivas, não são definitivas. Elas próprias se configuram como novas hipóteses que devem ser desdobradas em níveis mais avançados de reflexão.

Podemos concluir disso que um dos principais resultados práticos do que se pode abstrair da hipótese da existência dessa **Razão Racista** é a interpretação de que ela funcionou como forma social e histórica sob o controle hegemônico das elites escravocratas que obstaculizaram o ingresso das populações negras em uma nova ordem nacional politicamente livre, economicamente, mais ou menos liberal e, -eu arriscaria dizer, em alguns lugares como São Paulo, por exemplo- civilizatoriamente burguesa. Em uma palavra, a exclusão de todas as prerrogativas necessárias a um ingresso da população negra no universo moderno da cidadania que seria inaugurado pela República. Exclusões estas traduzidas na impossibilidade de constituir renda, de possuir trabalho digno e de construção subjetiva da emancipação e auto-determinação. Ou seja, no imediato pós-abolição o estado republicano brasileiro não nasce como *res-pública* (coisa pública), mas como uma coisa exclusiva aos interesses das elites, sobretudo das antigas elites escravocratas que, como sempre, no Brasil permanecem no poder mesmo depois de findada a escravidão.

O resultado interpretativo dessa **Razão Racista** brasileira é a manutenção adaptada das relações raciais de dependência e subordinação diante dessa exclusão das possibilidades de mobilidade econômico-social ascendente e de obstaculização das possibilidades de construção subjetiva da emancipação e auto-determinação. As elites escravistas vão paulatinamente substituindo a prerrogativa do domínio senhorial, sustentado na escravidão legal, pela continuidade potencializada de um modo cultural e relacional de dominação racial e política configurado na manutenção de um certo oligarquismo mandonista, senhorial, clientelista, patriarcal e cruel. Ou seja, tudo o que a palavra racismo deveria significar em termos semântico mas ainda, naquele contexto, não tinha força política para fazê-lo. Com o fim eminente da escravidão esse oligarquismo arcaico e racista se institui como um projeto vitorioso.

<sup>21</sup> Os Africanos no Brasil. 7.ed. São Paulo: Editora Nacional; Brasília Editora da UnB, 1988.

Ironicamente, para tomar emprestado um terminologia cara ao marxismo, esse oligarquismo se desenvolve de forma cada vez mais sofisticada e eficaz como um verdadeiro Modo de Produção (e sobretudo de reprodução) das elites brasileiras. Ou seja, de alguma maneira, as nossas elites ainda hoje continuam tendo mentalidade escravocrata.

Nesse sentido o caminho para o sucesso de uma ideologia como a da Democracia Racial que emerge na década de 1930 como discurso autorizado, digamos assim, já havia sido muito bem preparado desde que a escravidão anunciou o sem fim inevitável lá em meados do século XIX.

A severa e exemplar repressão às populações negras de um modo geral, mas em especial, aos africanos, nos períodos posteriores à Revolta dos Malês, principalmente por conta do alto potencial libertário negro que a revolta evidenciou, já prenunciava o formato violento, excludente, genocida e racista que o estado brasileiro tomaria daí por diante.

Portanto matar 121 pessoas pretas e pobres em uma operação policial no Rio de Janeiro, recentemente; matar 12 meninos pretos no bairro do Cabula, em Salvador-BA, no mês de fevereiro de 2015; matar indígenas às dezenas como é comum no sul da Bahia e em outras regiões do Brasil com o fim de tomar suas terras; ou matar 15 mil brasileiros igualmente pretos e pobres, na Revolta de Canudos, lá no sertão da Bahia, em 1897 não tem nada de excepcional. É parte constitutiva e regular da forma como o estado brasileiro foi e continua sendo historicamente instituído. O conjunto dos elementos que legitimam essa forma de estado é o que eu nomeei aqui, hermeneuticamente, como Razão Racista.

O curioso e mais perverso disso tudo é que, de algum modo, ainda que se possa questionar a exclusão econômica e social e a instituição arraigada de um imaginário de inferioridade das populações negras etc, essa **Razão Racista, embora excludente e genocida, quando necessário, paradoxal, mas genialmente, do ponto de vista da dominação**, torna desnecessária a exclusão dos negros da ideia (ou ideologia, como queiram) de nacionalidade brasileira. Muito pelo contrário a inclusão subordinada, subalternizada, não autonômica de negros e negras no âmbito da nacionalidade, -ainda que essas populações reiviniquem diferenças e identidades culturais específicas-, configura-se como uma necessidade intrínseca ao Modo de Produção e reprodução das elites brasileiras.

Não obstante a genialidade de Gilberto Freyre<sup>22</sup>, tido como o pai da ideia posteriormente formulada, foi a própria história escravista do Brasil, na sua especificidade relacional, que deu vigor e legitima, socialmente, até a atualidade, a prática discursiva da chamada Democracia Racial. Noção essa que tanto dificulta a formulação eficaz das nossas estratégias de luta antirracista.

<sup>22</sup> Casa-Grande e Senzala: Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 48ªed. São Paulo: Global, 2003.

Se me permitirem uma curiosidade comparativa, talvez esteja aí o ponto central que, por exemplo, diferencia o racismo no Brasil do racismo nos Estados Unidos da América. Para além das especificidades históricas de cada uma dessas duas nações escravistas coloniais, nos Estados Unidos, as indicações que percebo é a de que lá os negros foram sistemática e legalmente excluídos da nacionalidade americana hegemônica, configurando o que o pensador altamente autorizado, William E. B. du Bois, nomeia como “dupla consciência”<sup>23</sup>. Algum estudioso já afirmou que os negros norte-americanos tiveram que construir uma espécie de nação dentro da nação. Se essa interpretação é correta, historicamente jamais poderia emergir nos Estados Unidos, do ponto de vista das relações raciais, algo como uma democracia racial enquanto prática discursiva. Já, cá, no Brasil, ao contrário, a inclusão subordinada e subalternizada de nós negros e negras nos quadros da brasilidade através da incorporação nacionalizada do samba, do carnaval, do futebol e outras tantas manifestações lúdico-festivas é que legitima o conceito e sustenta as práticas racistas subsumidas na hegemonia da ideia de democracia racial.

Essa **Razão Racista** no Brasil, **ao menos** desde a segunda metade do século XIX e durante todo o longo século XX, se abate sobre as populações negras brasileiras como uma espécie de carma, ou uma Grande Noite, para usarmos uma outra expressão cara a Frantz Fanon<sup>24</sup>. No entanto, para não ficarmos apenas no diagnóstico, eu havia dito anteriormente que sugeriria algumas formas, não só de interpretação, mas de ação antirracista efetiva de forma a nos inscrevermos na linha de continuidade da tradição rebelde e libertária dos Malês de 1835 de um ponto de vista do que seria uma das nossas missões enquanto intelectuais e ativistas, digamos assim. Vamos a essas formas.

Sem nenhuma pretensão prescritiva e nem muito menos de dar conselhos a quem não os pediu, eu vou aqui arriscar fazer algumas afirmações parciais nesse sentido, de um modo muitíssimo breve e apenas sugestivo. E, por aí, eu já vou finalizando essa reflexão.

Primeiro, como já dito, nos cabe constituir uma **crítica da razão racista brasileira**. Ou seja, desenvolver essa hipótese à exaustão na identificação e interpretação dos seus fundamentos em um trabalho interdisciplinar, colaborativo, colegiado e comparado lançando mão de pressupostos epistemológicos e orientadores teórico-metodológicos inovadores e originais críticos de uma certa tradição intelectual eurocentrada.

Nesse sentido, para além dos limites acadêmicos da chamada decolonialidade, as ideias de contra-colonialidade ou mesmo anticolonialidade, conjugadas com uma perspectiva antirracista radical, nos descortina um horizonte de possibilidades bastante interessante e promissor.

<sup>23</sup> As Almas da Gente Negra. Rio de Janeiro: Lacerda Ed., 1999.

<sup>24</sup> Os condenados da terra. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

Segunda sugestão: propor outros formatos de luta a partir da precisão -em caráter estratégico, portanto planejado-, das nossas metas, de objetivos originais e, sobretudo, da ressemantização de conceitos tais como: ancestralidade, comunidade, consciência, sororidade além de outros similares. Por fim, a valorização de outras linguagens como recurso tático de ampliação da nossa intra-comunicação, como forma de sair da órbita da Razão Racista e de seus fundamentos epistemológicos e ontológicos. Em outras palavras, pensar e praticar a reontologização da nossa existência negra com as nossas próprias referências como forma planejada, eu repito, de Sair da Grande Noite nos moldes do que nos propõe Frantz Fanon no conjunto da sua obra.

Nesse sentido, apresento aqui, ainda em formato geral e ensaístico, uma espécie de salada teórico-prática preta (ou, se preferirem, um xirê<sup>25</sup>) entre as ideias de Afropolitanismo<sup>26</sup>, Ubuntu<sup>27</sup> e Consciência Negra<sup>28</sup>.

Por aí o leitor já tem uma ideia da importância que a história de reconstrução da África do Sul -sobretudo, a luta contra o apartheid e a reconfiguração de uma nova nação-, tem para mim como uma referência política incontornável e absolutamente necessária. Apesar dos sérios problemas econômicos e sociais contemporâneos a história das lutas negras na África do Sul é para mim um exemplo de vitória política. Quer queiram, quer não, o apartheid caiu de fato e de direito e a importância histórico-mundial disso é indiscutível

Está aí a resposta do porquê eu ter escolhido abrir esse texto com o poema preferido de Nelson Mandela.

Bem, eu traduzo esse verdadeiro xirê teórico-prático proposto, nessas breves palavras. Entendo que devemos partir para a proposição de um novo universalismo cosmopolita -portanto contrário a qualquer centralismo ou centrismo-, a partir de alguns valores africanos originais, tais como os de solidariedade comunitária e humanidade intrínsecos ao conceito de Ubuntu. Com isso a tarefa é reconfigurar a nossa nacionalidade negra brasileira em um sentido comunitário e solidário, bem como provocar uma reontologização do nosso ser cósmico-histórico, anulado pela Razão Racista. Do mesmo modo, nos aproximarmos substantivamente das comunidades negras subalternizadas tal qual sugere Steve Biko com a metodologia da Consciência Negra<sup>29</sup>, qual seja, provocar a emergência da consciência da necessidade de organização para a luta por emancipação e auto-determinação, a partir da nossa adesão às agendas próprias das comunidades das quais somos oriundos e oriundas,

<sup>25</sup> Xirê é um termo iorubá que no candomblé brasileiro significa a celebração das divindades/Orixás envolvendo canto e música. Significa também a sequência em que as cantigas de louvor a cada orixá são entoadas durante as cerimônias públicas.

<sup>26</sup> MBEMBE, Achille. Afropolitanismo. Revista *Áskesis*. v. 4. n. 2. julho/dezembro. 2015. pgs. 68-71.

<sup>27</sup> TUTU, Desmond. Deus não é cristão e outras provocações. São Paulo: Ed. Thomas Nelson, 2014.

<sup>28</sup> BIKO, Steve. Escrevo o que eu quero. São Paulo: Veneta, 2025.

<sup>29</sup> Idem.

tanto as agendas explícitas quanto as implícitas, no sentido de transformar a velha e conhecida democracia, em um novo “cratos”, qual seja, um poder social e racialmente compartilhado em favor do bem comum e indistinto.

Me comprometo a desdobrar essas sugestões em palavras mais extensas em outra oportunidade. Por enquanto fico por aqui.

Como de costume nas minhas exposições e textos, como fiz no início, vou terminar com um trecho de um poema extraordinariamente relevante que, na sua versão musical produzida por uns *manos* nossos de São Paulo, diz o seguinte:

Tempo pra pensar, quer parar?

Que cê quer?

Viver pouco como um rei ou muito como um zé?

Às vezes eu acho que todo preto como eu

Só quer um terreno no mato só seu

Sem luxo, descalço, nadar num riacho

Sem fome, pegando as frutas no cacho

Aí, truta, é o que eu acho, quero também

Mas em São Paulo (*ou em Salvador, ou em Maceió, ou em Teresina, tanto faz*)  
Deus é uma nota de 100

Vida loka (Racionais MCs)

Ofereço o presente texto à memória de Luiza Mahim. Um das heroínas da Revolta dos Malês que a historiografia oficial ainda insiste em não reconhecer, mas que a nossa tradição oral não nos deixa dúvidas. Viva Luiza Mahim, viva Pacífico Licutan, viva Manoel Calafate, viva Ahuna, viva Luis Sanim, viva Dandaró e tantas e tantos outras e outros guerreiras e guerreiros da liberdade que, a nós, nos orgulha deles descenderem.